Enciclopedia de la Biblia

QUINTO VOLUMEN

Me-P

Distribuidores exclusivos
EDITORIAL ÉXITO, S.A.
Paseo de Gracia, 24
BARCELONA

Ediciones Garriga, S.A.
Barcelona

Nihil Obstat
Dr. Pablo Termes Ros, Canónigo
Censor

Imprímase
† GREGORIO, Arzobispo de Barcelona
15 de mayo 1965

Segunda edición, 1969

Depósito legal: B. 28927 - 1963 - V *Printed in Spain*

GARRIGA IMPRESORES, S. A. - Mallorca, 518 - BARCELONA

DIRECCIÓN TÉCNICA

R. P. Alejandro Díez Macho, M.S.C. Catedrático de Lengua Hebrea y Lengua y Literatura Rabínicas en la Universidad de Barcelona.

R. P. Sebastián Bartina, S.I. Profesor de Ciencias Bíblicas en las Facultades S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona) y Oña (Burgos).

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Dr. Juan Antonio Gutiérrez-Larraya. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Barcelona.

COLABORADORES

Adler, Nikolaus. Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de NT en la *Johannes Gutenberg Universität* de Maguncia, Alemania.

Aharoni, Yohanan. Dr. en Filosofía. Profesor en *The Hebrew University, Department of General Humanities,* Jerusalén.

Aleu, José, S.I. Dr. en Teología y profesor de Teología Fundamental en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Alonso Díaz, José, S.I. Profesor de SE en la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).

Alonso Schökel, Luis, S.I. Profesor de AT en el *Pontificio Istituto Biblico,* Roma.

Alsina Clota, José. Catedrático de Filología Griega en la Universidad de Barcelona.

Álvarez Seisdedos, Francisco. Dr. en Teología y licenciado en SE y en Filosofía y Letras. Profesor del Seminario Metropolitano de Sevilla.

Allony, Nehemyah. Director del *Institute of Hebrew Manuscripts,* Jerusalén.

Amiot, François. Profesor del *Séminaire de Saint Sulpice,* París, Francia.

Anati, Emmanuel G. Dr. en Letras por la Sorbona y la *Hebrew University,* Miembro del *Department of Antiquities,* Jerusalén.

Andreu Rodrigo, Agustín. Licenciado en Teología Oriental y profesor de Antropología Teológica y Cristológica en el Seminario de Valencia.

Arce, Agustín, O.F.M. Bibliotecario de la *Saint Saviour's Library,* Jerusalén.

Arnaldich, Luis, O.F.M. Profesor de SE y bibliotecario de la Pontificia Universidad de Salamanca.

Arrabal Cano, M.ª Victoria. Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona.

Arribas Palau, Mariano. Director del Instituto *Muley el-Hasan* de Tetuán, Marruecos.

Asveld, Paul. Profesor de Teología Fundamental en la Universidad de Graz, Austria.

Augé, Ramiro, O.S.B. Dr. en Teología y colaborador de la *Biblia de Montserrat,* Montserrat (Barcelona).

Avigad, Nahman. *The Hebrew University, Department of Archaeology,* Jerusalén.

Ayuso, Teófilo. Profesor del Seminario Conciliar de Zaragoza. Director de la edición crítica de la *Vetus Hispana* y *Vetus Latina* de la *Polyglotta Matritensia.*

Baar, Harry de, C.M. Profesor en la *Missiehuis Sint-Jozef,* Helden-Panningen, Holanda.

Bagatti, Bellarmino, O.F.M. Profesor en el *Studium Biblicum Franciscanum,* Jerusalén.

Baillet, Maurice. Licenciado en Ciencias Bíblicas. Miembro del *Centre National de la Recherche Scientifique* (*CNRS*) y del *Équipe internationale pour la publications des fragments manuscrits du désert de Juda,* Jerusalén.

Balagué, Miguel, Sch. P. Profesor de SE en el Colegio Mayor «Padre Scio» de las Escuelas Pías de España, Salamanca.

Ballester Escalas, Rafael. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona.

Bardtke, Hans. Dr. en Teología y profesor de AT en la Facultad de Teología de la *Karl-Marx Universität*, Leipzig, Alemania.

Bartina, Sebastián, S.I. Profesor de Ciencias Bíblicas en las Facultades Teológicas S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona) y Oña (Burgos).

Beinart, Hayyim. Redactor jefe de la *Enciclopedia Bíblica Hebrea*, Jerusalén.

Bellet, Paulino, O.S.B. Dr. en Teología y director de la Sección Copta de la *Polyglotta Matritensia.*

Ben-Hayyim, Zeev. Dr. en Filosofía. Profesor de Filología Hebrea y vicepresidente de la Academia de la Lengua Hebrea, Israel.

Billick, Elkanah. *The Hebrew University.* Inspector del Ministerio de Educación y Cultura, Jerusalén.

Black, Matthew. Rector del *St. Mary's College* de la Universidad de St. Andrews, Escocia.

Bläser, Peter, M.S.C. Profesor de Exégesis del NT. Miembro del *Johann-Adam-Möhler-Institut für Konfessions- und Diasporakunde,* Paderborn, Alemania.

Blau, Joshua. Profesor de Literatura Hebrea y Árabe en la *School of Oriental Studies, The Hebrew University,* Jerusalén.

Blinzler, Josef. Profesor de NT en la *Philosophisch-theologische Hochschule,* Passau, Alemania.

Boccaccio, Pietro, S.I. Profesor de Lenguas Hebrea y Aramea en el *Pontificio Istituto Biblico,* Roma.

Borrás, Antonio, S.I. Licenciado en Filosofía, Historia, Teología e Historia Eclesiástica. Profesor de Historia de la Iglesia y de Arqueología en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Botterweck, Gerhard Johannes. Profesor de AT en la *Eberhard-Karls Universität* de Tubinga, Alemania.

Bowman, John. Profesor del *Department of Semitic Studies* de la Universidad de Melbourne, Australia.

Branden, A. van der. Dr. en Filología e Historia Oriental, y Profesor de Historia y Arqueología Orientales en el Gran Seminario de Kaslik, Líbano.

Brates, Luis, S.I. Dr. en Filosofía y Teología, y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de AT en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Bravo, Carlos, S.I. Profesor de SE y Lengua Hebrea en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Breuer, Mordechai. Rabino y profesor de la *Yesivoth Hadaron,* Rehovoth, Israel.

Brunot, Amedée, S.C.J. Profesor de SE y superior del *Scolasticat de N. D. de Bel-Sito,* Floirac, Francia.

Buck, Fidelis, S.I. Dr. en SE y profesor de Ciencias Bíblicas, Moctezuma, México.

Busquets, Pedro M.ª, O.S.B. Arquitecto y profesor de Historia del Arte en la Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).

Caballero, José, S.I. Profesor de NT y secretario del «Apostolado de la Oración», Madrid.

Cambier, Jules, S.D.B. Profesor en el *Collège Dom Bosco,* Héverlé-Lovaina, Bélgica.

Camps, Guido, O.S.B. Dr. en Teología y colaborador de la *Biblia de Montserrat,* Montserrat (Barcelona).

Cantera, Francisco. Catedrático de Lengua Hebrea en la Universidad de Madrid. Director de los Institutos «Arias Montano» y «Cardenal Cisneros».

Cantera, Jesús. Catedrático de la Escuela Superior de Comercio de Madrid y colaborador del Instituto «Arias Montano».

Cantera, Julián. Profesor de SE e Historia del Arte en el Seminario Diocesano de Vitoria.

Cantinat, Jean, C.M. Profesor de SE en la Casa Madre de los Padres Paúles de París, Francia.

Capmany, José. Profesor de Teología Dogmática en el Seminario Diocesano de Barcelona.

Carreras Martí, Juan. Licenciado en Filosofía y Letras y profesor ayudante en la Sección de Filología Semítica de la Universidad de Barcelona.

Castellino, Giorgio, S.D.B. Profesor en el *Pontificio Ateneo Salesiano* de Turín y en la Universidad de Roma.

Caubet Iturbe, Francisco Javier, SS.CC. Profesor de SE en el Escolasticado de Teología de los SS.CC. de El Escorial (Madrid).

Cazelles, Henri. Profesor del *Institut Catholique,* París, Francia.

Cirac, Sebastián. Catedrático de Filología Griega en la Universidad de Barcelona.

Cohen, Bohaz. Profesor de Literatura Rabínica en el *Jewish Theological Seminary of America,* Nueva York. Miembro de la *American Academy for Jewish Research.*

Colella, Pasquale. Licenciado en SE y en Teología.

Colunga, Alberto, O.P. Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica. Maestro en Sagrada Teología y miembro honorario de la *Pontificia Academia Teologica Romana.*

Collantes, Justo, S.I. Dr. en Teología y licenciado en Filosofía. Rector del Seminario de Guadix (Granada).

Cortés, Julio. Dr. en Filología Semítica. Director del Centro Cultural Hispánico de Damasco, Siria.

Cots, Clara. Licenciada en Filosofía y Letras. Sección de Filología Semítica.

Criado, Rafael, S.I. Dr. en SE y profesor de SE en la Facultad Teológica S.I. de Granada.

Croatto, J. Severiano, C.M. Profesor de SE y Lengua Hebrea en el Escolasticado de los PP. Paúles, Escobar, Argentina.

Crouzel, Henri. Profesor en la Facultad de Teología del *Institut Catholique* de Toulouse, Francia.

Cucurella y Comellas, Esteban, O.S.B. Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).

Cushner, Nicholas P., S.I. Licenciado en Filosofía y en Historia, EE.UU. Profesor de Historia en el Seminario Diocesano de Mindanao, Filipinas.

Cuyás, Manuel, S.I. Dr. en Derecho Canónico y profesor de Teología Moral en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Charbel, Antonio, S.D.B. Dr. en SE y profesor de Exégesis del AT en la Facultad Teológica de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Brasil.

Dahood, Mitchell J., S.I. Profesor de Arqueología Bíblica, Geografía y Lengua Ugarítica en el *Pontificio Istituto Biblico,* Roma.

Dalmau, José M.ª, S.I. Doctor en Filosofía y Teología, Profesor de Dogmática en la Facultad Teológica de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Damboriena Echavide, Prudencio, S.I. Licenciado en Filosofía, Teología y Dr. en H.ª Eclesiástica. Decano y profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana. Consultor de la Sagrada Congregación del Concilio y Redactor de la «Revista Javeriana» (Bogotá).

Deden, Dirk, S.C.J. Profesor de SE en el Seminario de Nimega, Holanda.

Delcor, Mathias. Profesor de la Universidad de Toulouse, Francia.

Deville, Raymond, P.S.S. Profesor en el *Grand Séminaire* de Versalles, Francia.

Díaz Esteban, Fernando. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid y miembro del Instituto «Arias Montano».

Díaz, José Ramón, M.S.C. Director de la edición crítica del Targūm Samaritano de la *Polyglotta Matritensia.*

Díaz Carbonell, Romualdo, O.S.B. Colaborador de la *Biblia de Montserrat,* Montserrat (Barcelona).

Díaz y Díaz, Jesús. Profesor de Exégesis en el Seminario Hispano Americano, Ciudad Universitaria, Madrid.

Dietrich, Manfried. Dr. en Filosofía, Tubinga.

Díez Macho, Alejandro, M.S.C. Catedrático de Lengua Hebrea y Lengua y Literatura Rabínicas en la Universidad de Barcelona. Director de la Sección Aramea del Instituto «Cardenal Cisneros» del C.S.I.C.

Diringer, David. Profesor en la Universidad de Cambridge, Inglaterra.

Drioton, Étienne. Profesor de Egiptología en el *Collège de France* de París, Francia.

Drubbel, Adrianus, M.S.C. Dr. en Ciencias Bíblicas y profesor de SE en la *Missiehuis* de Stein, Holanda.

Duncker, Pietro Gerardo, O.P. Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Roma.

Duplacy, Jean. Profesor del *Grand Séminaire* de Dijon y de las *Facultés Catholiques* de Lyon, Francia.

Dupont, Jacques, O.S.B. Dr. y profesor de SE en la *Abbaye Saint André,* Brujas, Bélgica.

Epstein, Isidore. Rabino y Dr. en Filosofía y Literatura. Director del *Jew's College* de Londres y director de la *Soncino Edition of the Babylonian Talmud.*

Estelrich, Pedro, C.R. Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona.

Faur, José. Rabino y Dr. en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica.

Fenasse, Jean-Marie, O.M.I. Licenciado en Filosofía, Teología y SE. Profesor de SE en el *Scolasticat des O.M.I.* en Tournai, Bélgica.

Fernández, Domiciano, C.M.F. Dr. en Teología y profesor en el Colegio Internacional *Claretianum* de Roma, Italia.

Fernández Ramos, Felipe. Licenciado en SE. Profesor de SE en el Seminario de León y Canónigo Lectoral de la Catedral de León.

Fernández Truyols, Andrés, S.I. Profesor de AT en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Festorazzi, Franco. Profesor en el Seminario Teológico de Como, Italia.

Feuillet, André, P.S.S. Profesor de Exégesis en el *Institut Catholique* de París, Francia.

Février, James G. Profesor de la *Faculté des Lettres* de la Sorbona, París.

Figueras Palá, Antonio, O.S.B. Licenciado en SE y colaborador de la *Biblia de Montserrat,* Montserrat (Barcelona).

Fischer, Bonifacio, O.S.B. Director del Instituto *Vetus Latina* de la Abadía de Beuron, Alemania.

Folgado Flórez, Segundo, O.S.A. Profesor de Teología en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).

Fraine, Jean de, S.I. Decano de la Facultad Teológica S.I. de Lovaina, Bélgica. Dr. en Filosofía y Letras y en Ciencias Bíblicas por el *Pontificio Istituto Biblico.*

Franco, Ricardo, S.I. Dr. en Teología y profesor de la Facultad Teológica S.I. de Granada.

Franquesa, Pedro, C.M.F. Dr. y profesor de Exégesis Bíblica en el Seminario Mayor Claretiano de Valls (Tarragona).

Fronman, Zaca. *The Hebrew University,* Jerusalén.

Fusté Ara, Miguel. Dr. en Ciencias Naturales y profesor de Paleontología Humana de la Universidad de Barcelona.

Fusté Ara, Ramón. Licenciado en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, Barcelona.

Gancho, Claudio. Licenciado en Ciencias Bíblicas y Filosofía y Letras, Sección de Filología Clásica.

García Cordero, Maximiliano, O.P. Profesor de Exégesis del AT y de Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de Salamanca.

García de la Fuente, Olegario, O.S.A. Dr. en Teología y licenciado en SE. Profesor de AT en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).

García, Santiago, C.M.F. Profesor en el Seminario Mayor Claretiano de Valls (Tarragona).

Garciadiego, Alejandro, S.I. Profesor de Teología en el Instituto Teológico de México D.F.

Gaztañaga, Marcelo. Licenciado en SE. Profesor de SE en el Seminario Conciliar de San Sebastián.

Gelin, Albert. Superior de la *Maison Universitaire St. Jean,* Lyon, Francia.

George, Augustin. Profesor de NT en la *Faculté Catholique de Théologie* de Lyon, Francia.

Gerritzen, F.B., O.S.B. Profesor de Exégesis Bíblica en el *Theologicum* de la Abadía de Egmond, Egmond-Biennen, Holanda.

Gerson-Kiwi, Edith. Del Instituto para la Investigación de la Música Judía, Jerusalén.

Giamberardini, Gabriele, O.F.M. Profesor en el *Franciscan Centre of Christian Oriental Studies,* El Cairo.

Gil, Luis. Catedrático de Filología Griega, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.

Gil Ulecia, Antonio. Dr. en Filosofía y Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor del Instituto Central de Cultura Religiosa de Madrid y miembro de ia *Society for O. T. Study* de Inglaterra.

Gils, Félix, C.S.S.P. Profesor del *Scolasticat des Pères du St. Esprit* de Lovaina, Bélgica.

Girbau, Basilio, O.S.B. Licenciado en SE y colaborador de la *Biblia de Montserrat,* Montserrat (Barcelona).

Goitia, José de, O.F.M. Profesor en el Teologado de los PP. Franciscanos del Santuario de Ntra. Sra. de Aránzazu (Guipúzcoa).

Golla, Eduard. Profesor del *Gymnasium Albrecht Dürer,* Hagen, Alemania.

González Echegaray, Joaquín. Vicedirector del Museo Prehistórico de la Diputación Provincial de Santander.

González Haba, Pilar. Licenciada en Filosofía y Letras y en Teología.

González Lamadrid, Antonio. Profesor de Ciencias Bíblicas en el Seminario de Palencia y vicerrector de la Casa de Santiago para Estudios Bíblicos y Orientales de Jerusalén.

González Ruiz, José M.ª. Profesor de SE en el Seminario y Canónigo de la Catedral de Málaga.

Goossens, Godfried. Conservador adjunto de los Museos Reales de Arte e Historia de Bruselas, Bélgica.

Grau Montserrat, Manuel. Licenciado en Filosofía y Letras. Profesor en la Universidad de Barcelona.

Grelot, Pierre. Doctor en Teología. Profesor en el *Institut Catholique* (Escuela de Lenguas Orientales) de París.

Gribomont, Jean, O.S.B. Dr. en Filología e Historia Orientales. Director de la edición vaticana de la Vulgata, Abadía de San Jerónimo, Roma.

Gross, Heinrich. Profesor de AT en la *Theologischen Fakultät* de Tréveris, Alemania.

Guillet, Jacques, S.I. Profesor de SE en la Facultad de Teología S.I. de Lyon-Fourvière, Francia.

Gutiérrez-Larraya, Juan Antonio. Dr. y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona.

Gutiérrez, Pastor, S.I. Profesor de SE en la Facultad Teológica S.I. de Granada.

Haggenmüller, Odón, O.S.B. Profesor de Ciencias Bíblicas en la Abadía de Beuron, Alemania.

Haag, Herbert. Profesor en la Universidad de Tubinga, Alemania.

Hamp, Vinzenz. Profesor de AT en la Universidad de Munich y editor de la *Biblische Zeitschrift.*

Henninger, Joseph, S.V.D. Dr. en Filosofía y en Teología. Profesor en la Universidad de Friburgo, Suiza, Miembro del Instituto *Anthropos.*

Hernández Martín, Juan F. Canónigo Lectoral y profesor de SE en el Seminario de Córdoba.

Horn, Siegfried H. Profesor de Arqueología e Historia de la Antigüedad en la *Andrews University,* Berrien Springs (Michigan).

Igartua, Juan, S.I. Licenciado en Teología y Filosofía. Director nacional del «Apostolado de la Oración» Madrid.

Iglesias, Daniel. Profesor de Exégesis del NT en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

Isidoro de San José, O.C.D. Dr. en Teología y director de la revista «Estudios Josefinos», Valladolid.

Isserlin, B.S.J. Dr. en Filosofía y director del Departamento de Lenguas y Literaturas Semíticas de la Universidad de Leeds, Inglaterra.

Jaubert, Annie. *Chargée de Recherches* en el *Centre National de la Recherche Scientifique* (*CNRS*), París, Francia.

Join-Lambert, Michel. Profesor de NT e Historia de Israel en la *Maison d'Institution de l'Oratoire,* Montsoult, Francia.

Junker, Hubert. Rector de la *Teologische Farkultät* de Tréveris, Alemania.

Kahle, Paul E. Profesor emérito de Lenguas Semíticas en la Universidad de Oxford, Inglaterra.

Kahmann, Johannes, C.S.S.R. Profesor de Exégesis y Lengua Hebrea en el Seminario Redentorista *Alfonsianum* de Witten, Holanda.

Kappus, Sieghart. Dr. en Teología, Alemania.

Kedar-Kopfstein, Benjamín. Asistente en el *Hebrew University Bible Project,* Jerusalén.

Kenyon, Kathleen M. Directora de la *British School of Archaeology* en Jerusalén y profesora de Arqueología de Palestina en la Universidad de Londres.

Kipper, Balduino, S.I. Dr. en SE y licenciado en Teología. Profesor de SE y Lenguas Bíblicas en la Facultad de Teología del *Colégio Cristo Rei* de São Leopoldo, Brasil.

Koch, Robert, C.S.S.R. Profesor de Exégesis del AT en los Escolasticados de las Provincias de Munich y de Colonia, Alemania.

Kornfeld, Walter. Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor en la Universidad de Viena, Austria.

Kosnetter, Johann. Profesor de la Universidad de Viena, Austria.

Krinetzki, Leo, O.S.B. Dr. en Teología y licenciado en SE. Profesor en la Abadía de Neresheim, Würtemberg, Alemania.

Kupper, Jean R. Jefe de Investigaciones del *Institut Supérieur d'Histoire et de Litératures Orientales* de la Universidad de Lieja, Bélgica.

Lacasa, Jaime, S.I. Licenciado en Filosofía e ingeniero agrónomo.

Lach, Stanislaw. Profesor de AT y decano de la Facultad de Teología de Lubian, Polonia.

Lákatos, Eugenio. Profesor de SE en el Seminario Regional de Catamarca. Secretario de la Sociedad Argentina de Profesores de SE.

Lasry, George. Dr. en Filosofía y Letras, Sección de Filosofía.

Leal, Juan, S.I. Profesor de SE en la Facultad Teológica S.I. de Granada y en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Le Deaut, Roger. Licenciado en Letras, Filosofía y Ciencias Bíblicas. Director del *Séminaire Français* de Roma.

Lehman, O.H. Profesor en el *Leo Baeck College* de Oxford, Inglaterra.

Leloir, Louis, O.S.B. Profesor en la *Abbaye St. Maurice,* Clervaux, Luxemburgo.

Léon-Dufour, Xavier, S.I. Profesor de SE en la *Faculté de Théologie S.I.* de Lyon-Fourvière, Francia.

Licht, Jacob. Miembro de la Redacción de la *Enciclopedia Bíblica Hebrea* y colaborador en la publicación de los mss. del mar Muerto por *The Hebrew University,* Jerusalén.

Liver, Jacob. Profesor en el *Institute of Jewish Studies, The Hebrew University,* Jerusalén.

Lombardi, Guido, O.F.M. Miembro del *Studium Biblicum Franciscanum,* Jerusalén.

López Gay, Jesús, S.I. Profesor de la Universidad Teológica *Sophia University,* Tokyo.

Lopez Melús, Francisco M.ª. Dr. en Teología y licenciado en SE. Canónigo Lectoral de Zaragoza.

Malamat, Abraham. Doctor en Filosofía. Profesor de Historia Bíblica en *The Hebrew University,* Jerusalén.

Maldonado, Luis. Profesor de Liturgia en el Instituto de Pastoral, en la Universidad Pontificia de Salamanca.

Malo, Adrien-M., O.F.M. Profesor de NT en el *Studium* Franciscano de Montreal y Presidente de la *Société Mariologique* del Canadá.

Marqués y Martí, Andrés, O.S.B. Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).

Martin, Malaquías, S.I. Dr. en Lenguas Semíticas, Profesor en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Martínez, Teresa de Jesús. Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras, en la Universidad de Barcelona.

Marzal, Angel. Profesor del Seminario Diocesano de Plasencia (Cáceres).

Mas Bayés, José. Canónigo Lectoral de la Seo de Urgel (Lérida).

Mazar, Benjamín. Profesor de *The Hebrew University*, Jerusalén.

McNamara, Martino, M.S.C. Profesor de SE de los M.S.C. en Ballyglunin (Iralanda) y miembro de la *Irish Biblical Association.*

Mejía, Jorge. Dr. en Teología y licenciado en SE. Profesor de AT, Hebreo Bíblico y Arqueología en la Facultad de Teología del Seminario de Buenos Aires.

Meléndez, Bermudo. Catedrático de Paleontología en la Universidad de Madrid y secretario del Instituto «Lucas Mallada».

Ménard, Jacques. Licenciado de la *École Practique des Hautes-Études* de la Sorbona, *Attaché de Recherches* en el *C.N.R.S.* y profesor de NT en el Seminario Mayor de Nantes, Francia.

Meyer, Rudolf. Dr. en Teología, profesor de AT en la Facultad de Teología de la *Friederich Schiller-Universität* de Jena y miembro de la *Sächsischen Akademie der Wissenschaften,* Leipzig.

Meyer, Ruth. Doctora en Filosofía y profesora del Instituo *Im Wyacker*, Frauenfeld, Suiza.

Meysing, Jacobus. Licenciado en Teología y SE. Profesor en la *Abbaye de la Dormition*, Jerusalén.

Michl, Johann. Dr. en Teología, profesor de NT en la *Philosophisch-theologischen Hohchschule* de Freising y miembro de la *Studiorum Novi Testamenti Societas.*

Millás Vallicrosa, José M.ª. Catedrático de Lengua y Literatura Hebreas de la Universidad de Barcelona y codirector de la revista «Sefarad».

Mínguez Albajar, Margarita. Licenciada en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica.

Mittmann, Siegfried. Profesor del *Biblisch-archäologischen Institut* de Tubinga, Alemania.

Moraldi, Luigi. Dr. en Teología y en Ciencias Bíblicas. Profesor de Exégesis Bíblica en el Seminario Mayor del *Istituto Missioni Consolata*, Turín, Italia.

Muntner, Süssmann. Dr. en Medicina, Jerusalén.

Muñoz Iglesias, Salvador. Profesor de SE en el Seminario Mayor de Madrid y director de la revista «Estudios Bíblicos».

Murphy, Roland E., O. Carm. Profesor de AT en la *Catholic University of America*, Washington. Editor de *The Catholic Biblical Quarterly* y miembro de *The Catholic Biblical Association of America* y de las *American Schools of Oriental Research.*

Murtonen, A.E. Profesor de Lengua Hebrea en la Universidad de Helsinki.

Mussner, Franz. Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de Exégesis del NT en la *Theologische Fakultät* de Tréveris, Alemania. Miembro de la *Studiorum Novi Testamenti Societas.*

North, Robert, S.I. Dr. en Ciencias Bíblicas. Profesor en la *Marquette University*, Milwaukee, Wisconsin.

Noth, Martin. Dr. en Teología y profesor de AT en la Universidad de Bonn, Alemania.

O'Callaghan, José, S.I. Dr. en Filosofía y Filología Clásica. Presidente de «Balmesiana» y director del Seminario de Papirología de la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Olivar, Alejandro, O.S.B. Licenciado en Teología y profesor de Patrología en la Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).

Oñate, Juan Ángel. Dr. en Filosofía y en Teología, Canónigo de la Catedral de Valencia y profesor de Exégesis Bíblica en el Seminario Metropolitano de Valencia.

Orbiso, Teófilo de, O.F.M. Cap. Dr. en Teología y licenciado en SE. Profesor de SE en el *Pontificio Ateneo Lateranense.* Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica y miembro de la *Pontificia Academia Teologica Romana.*

Ozaeta, José M.ª, O.S.A. Dr. en Teología y profesor de Teología Fundamental en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).

Pacios, Antonio, M.S.C. Miembro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Historia de las Religiones).

Palacios Garrido, José Antonio. Licenciado en Filosofía y Letras, Sección de Pedagogía.

Páramo, Severiano del, S.I. Profesor de NT. Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas, Santander.

Pareja, Félix M.ª, S.I. Dr. en Filosofía y Letras y profesor de Instituciones Islámicas de la Universidad Central y del Instituto Hispano Árabe.

Parrot, André. Profesor de la *École du Louvre.* Conservador jefe de los *Musées Nationaux* de Francia y jefe de la Misión Arqueológica de Mari.

Pavlovsky, Guillermo, S.I. Doctor en Ciencias Bíblicas, Profesor en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Pax, Elpidio, O.F.M. Profesor en el *Studium Biblicum Franciscanum*, Jerusalén.

Penna, Angelo, Mons. Profesor de SE en el Instituto Pontificio *Regina Mundi* y consultor de la Pontificia Comisión Bíblica.

Pérez Rodríguez, Gabriel. Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Diocesano y en la Universidad Pontificia de Salamanca.

Pifarré, Cipriano, O.S.B. Abadía de Monteserrat, Montserrat (Barcelona).

Pimentel, Angelo. Profesor de los Seminarios de Oporto y becario del Instituto de Alta Cultura de Lisboa.

Polentinos, Valentín O.S.A. Profesor de Lenguas Semíticas en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).

Potterie, Ignace de la, S.I. Licenciado en SE, profesor de Exégesis del NT en la Facultad Teológica S.I. de Lovaina (Bélgica) y profesor en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Prado, Juan, C.SS.R. Licenciado en SE, profesor de SE en el Seminario Mayor de San Alfonso de los PP. Redentoristas de Valladolid, colaborador del Instituto «Arias Montano» del C.S.I.C. y y consultor de la Pontificia Comisión Bíblica.

Precedo Lafuente, Jesús. Licenciado en Teología y Ciencias Bíblicas. Profesor de Introducción Especial a la SE y Exégesis Bíblica en el Seminario de Santiago de Compostela (La Coruña).

Pritchard, James B. Profesor de Literatura del AT en la *Church Divinity School of the Pacific*, Berkeley, California.

Puzo, Félix, S.I. Profesor de Exégesis del NT y Teología Bíblica en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Queralt, Antonio, S.I. Dr. en Teología y profesor en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Rabin, Chaim. Dr. en Filosofía, profesor de Lengua Hebrea en *The Hebrew University* y miembro de la *Hebrew Language Academy*, Jerusalén.

Ramlot, León, O.P. Licenciado en Ciencias Bíblicas y profesor de SE en el *Centre d'Études Dominicaines*, Toulouse, Francia.

Rasco, Emilio, S.I. Profesor de SE en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Raurell, Frederic, O.F.M. Cap. Dr. en Teología y Licenciado en SE.

Renard, Henri. Dr. en Filosofía y Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de SE en la *Université Catholique* de Lille, Francia.

Rengstorf, Karl Heinrich. Dr. en Teología y profesor ordinario de NT. Director del *Institutum Judaicum Delitzschianum*, Universidad de Münster, Alemania.

Revuelta Sañudo, Manuel. Licenciado en Teologia y en SE. Profesor de SE en el Seminario Diocesano de Santander.

Rierola, M.ª Dolores. Licenciada en Filosofía y Letras y profesora ayudante en la Sección de Filología Semítica de la Universidad de Barcelona.

Rigaux, Béde. Profesor en el *College Théologique du Chant d'Oiseau* de Bruselas, Bélgica.

Rinaldi, Giovanni, C.R.S. Catedrático de Hebreo y Lenguas Semíticas Comparadas en la *Università Cattolica del S. Cuore*, Milán. Director de la revista *Bibbia e Oriente*.

Ripoll, Eduardo. Dr. y profesor en la Universidad de Barcelona y conservador del Museo Arqueológico de Barcelona.

Riquer, Martín de. Dr. en Filosofía y Letras y catedrático de Literaturas Románicas en la Universidad de Barcelona.

Riudor, Ignacio, S.I. Dr. en Teología y profesor de la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Rivera, Luis Fernando, S.V.D. Licenciado en SE. Profesor de SE en el Colegio Apostólico de San Francisco Javier y Secretario de Redacción de la «Revista Bíblica», Argentina.

Roig Gironella, Juan, S.I. Dr. en Filosofía y profesor en la Facultad de Filosofía S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Rolla, Armando. Profesor de Exégesis Bíblica en el *Pontificio Seminario Regionale* de Benevento, Italia.

Romano, David. Dr. en Filosofía y Letras y profesor en la Universidad de Barcelona.

Romeo, Antonio, Mons. Profesor de SE en la Pontificia Universidad Lateranense, Roma.

Rossano, Piero. Dr. en Teología, licenciado en Ciencias Bíblicas y Dr. en Filología Clásica.

Rubio, Lisardo. Dr. en Filosofía y Letras y catedrático de Filología Latina en la Universidad de Barcelona.

Ryckmans, Gonzague. Profesor emérito de la Universidad de Lovaina, Bélgica.

Sala Castillero, Mario, S.I. Profesor de SE en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Salas, Antonio, O.S.A. Profesor en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).

Sánchez Sanz, Ramiro. Licenciado en Filosofía y Letras y profesor ayudante de Historia de Israel en la Universidad de Barcelona.

San Pedro, Enrique de, S.I. Licenciado en Teología y Ciencias Bíblicas.

Santos Otero, Aurelio de. Licenciado en Teología. Miembro del Centro de Estudios Orientales de Madrid y de la fundación *Alexander von Humboldt* de Bonn, Alemania.

Sarró, Gloria. Licenciada en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica.

Saydon, P.P. Profesor de SE en la Universidad de Malta, Malta.

Scharbert, Josef. Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de Exégesis del AT y de Lenguas Bíblicas en la *Staatlichen Philosophisch-theologischen Hochschule* de Freising, Alemania.

Scheifler, José Ramón, S.I. Licenciado en Filosofía, Teología y SE Profesor de AT en la Facultad Teológica S.I. de Oña (Burgos).

Schildenberger, Johannes, O.S.B. Dr. en Teología y Ciencias Bíblicas. Profesor de Exégesis de AT en la Escuela Superior de Teología de la Abadía de Beuron, Alemania.

Schilling, Othmar. Dr. en Teología. Profesor de Exégesis del AT en la *Philosophisch-theologischen Akademie* de Paderborn, Alemania.

Schmid, Joseph. Profesor en la Universidad de Munich, Alemania.

Schöps, Hans Joachim. Profesor en la *Friedrich-Alexander Universität* de Erlangen. Miembro del *Seminar für Religions- und Geistesgeschichte*. Editor de la *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*.

Segovia, Augusto, S.I. Dr. en Filosofía y en Teología. Profesor de Dogma en la Facultad Teológica S.I. de Granada.

Serrano, Justo Jesús, S.I. Profesor de SE en el Seminario de Bombay, India.

Skrzypczak, Otto. Dr. en SE. Profesor de Exégesis Bíblica e Historia de las Religiones en el *Seminario Maior de N.ª S.ª da Conceição* de Viamão, Rio Grande do Sul, Brasil.

Solá, Francisco de P., S.I. Dr. en Filosofía y Teología. Profesor de Teología Dogmática y Litúrgica en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Solá Solé, José M.ª. Dr. en Filosofía y Letras. Lector en la Universidad de Tubinga, Alemania, y alumno diplomado de la *École Practique des Hautes Études* de París.

Sotomayor, Manuel, S.I. Dr. en Historia Eclesiástica. Profesor en la Facultad Teológica S.I. de Granada.

Souza Monteiro, José de, S.I. Licenciado en Filosofía y Teología. Profesor en el Colegio «Nun Alvres», Oporto, Portugal.

Spijkerman, August, O.F.M. Profesor en el *Studium Biblicum Franciscanum*, Jerusalén.

Starcky, Jean. *Maître de Recherches* en el *Centre National de la Recherche Scientifique* (*CNRS*), París, Francia.

Stiassny, Marie-Joseph. Licenciado en Teología y Director del *Ratisbonne Institute of Jewish Studies and Documentation*, Jerusalén.

Suárez, Pablo Luis, C.M.F. Dr. en SE y profesor en el Colegio Mayor de Teología de los PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada (Logroño).

Sutcliffe, Edmund F., S.I. Profesor de Hebreo y Exégesis del AT en el *Heythrop College*, Inglaterra.

Szysmann, S. Especialista en Literatura e Historia Hebrea, París.

Tablante Garrido, P.N. De la Academia Nacional de la Historia, Venezuela.

Talens García, Jacinto. Profesor de Estratigrafía y Geología Histórica en la Universidad de Madrid.

Talmon, Shemariahu. Dr. en Filosofía. Profesor en el *Department of Biblical Studies* de la *Hebrew University*, Jerusalén.

Tavard, George H. Dr. en Teología. Profesor en el *Assumption College*, Worcester (Mass.). Miembro de la *American Society of Church History*, de la *American Catholic Historical Association* y de la *Catholic Theological Society of America*.

Teixidor, Javier. Dr. en Ciencias Orientales, Jerusalén.

Termes, Pablo. Dr. en Teología, licenciado en SE, profesor de AT en el Seminario Diocesano y Canónigo de la S.I. Catedral de Barcelona.

Thieme, Karl. Dr. en Filosofía. Profesor de Historia Europea en el *Auslands-und Dolmetscher Institut* de la *Johannes Gutenberg Universität*, Maguncia, Alemania.

Torres, Jesús, C.M.F. Licenciado en Teología y Ciencias Bíblicas.

Tournay, R.J., O.P. Profesor de AT y Asiriología en la *École Biblique et Archéologique Française*, Jerusalén.

Tragan, Pío, O.S.B. Colaborador de la *Biblia de Montserrat*, Montserrat (Barcelona).

Tsevat, Matitiahu. Profesor de Ciencias Bíblicas en el *Hebrew Union College, Jewish Institute of Religion*, Cincinnati (Ohio).

Tuñón, José M.ª G. Profesor de la Sagrada Escritura en el Seminario Diocesano de Salamanca.

Ubach, Buenaventura, O.S.B. Miembro de la Pontificia Comisión Bíblica. Colaborador de la *Biblia de Montserrat*, Montserrat (Barcelona).

Ubach, Bartolomé M.ª, O.S.B. Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).

Vaccari, Alberto, S.I. Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica y profesor del *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Valle, Carlos del, O.F.M. Dr. en Teología y profesor en el *Collegio Internazionale S. Antonio dei Fratri Minori*, Roma.

Vaux, Roland de, O.P. Director de la *École Biblique et Archéologique Française*, Jerusalén.

Vermes, G. Dr. en Teología y en Historia y Filología Orientales. Profesor de Teología en la Universidad de Durham, Inglaterra.

Vernet Ginés, Juan. Dr. en Filosofía y Letras. Catedrático de Lengua y Literatura Árabes en la Universidad de Barcelona.

Vidal Llisterri, Darío. Licenciado en Filosofía y Letras, Sección de Filosofía.

Vidal, Josefina. Licenciada en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica.

Vilar, Vicente. Licenciado en SE. Rector de la Casa de Santiago de Jerusalén.

Villanueva, Mariano, C.M.F. Licenciado en Teología y en SE. Director del Instituto Calceatense de Estudios Bíblicos y profesor de Lenguas Bíblicas y Exégesis en el Teologado de los PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada (Logroño).

Villapadierna, Carlos de, O.F.M. Cap. Licenciado en SE. Profesor de SE en el Colegio Mayor Teológico de los PP. Capuchinos de León.

Villegas, Beltrán, SS.CC. Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor en el Escolasticado de los SS.CC., Los Perales, Quilpué, Chile.

Vogt, Ernesto, S.I. Licenciado en Teología y Dr. en SE. Profesor de AT en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Wambacq, Nestor, O. Praem. Dr. en Ciencias Bíblicas y Licenciado en Derecho Canónico. Profesor de SE, Hebreo, Griego y Metodología en el Instituto Pontificio *Regina Mundi*. Subsecretario de la Comisión Bíblica Pontificia para Estudios Bíblicos.

Wau, César. Licenciado en Ciencias Bíblicas.

Wiéner, Claude. Dr. en Teología y profesor del *Séminaire de la Mission de France*, Pontigny, Francia.

Yeivin, Shemuel. Director del *Service of Antiquities* en el Ministerio de Educación y Cultura. Miembro de la *Academy of Hebrew Language*. Profesor de Historia Bíblica en la Universidad de Tel-Aviv.

Zedda, Silverio, S.I. Dr. en SE. Profesor de Exégesis del NT en la *Facoltà Teologica S.I.* de Chieri, Turín. Miembro de la *Associazione Biblica Italiana*.

Zerwick, Max, S.I. Dr. en Teología y en Filosofía. Profesor de Griego Bíblico y Exégesis del NT en *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Zohari, Michael. Profesor de Botánica en *The Hebrew University*, Jerusalén.

TABLA DE TRANSCRIPCIONES

ALFABETO HEBREO

ʾĀlef	ʾ	Zayin	z	Mēm	m	Qōf	q
Bēt	b	Ḥēt	ḥ	Nūn	n	Rēš	r
Gīmel	g (suave)	Ṭēt	ṭ	Sāmek	s	Śīn	ś
Dālet	d	Yōd	y	ʿAyin	ʿ	Šīn	š
Hēʾ	h	Kāf	k	Pēʾ (Fēʾ)	p (f)	Tāw	t
Wāw	w	Lāmed	l	Ṣādī	ṣ		

Observaciones: 1. No se distinguen las begad-kefat, salvo el pēʾ (p) = fēʾ (f).
2. Vocales breves: *a e i o u*.
3. Vocales largas: *ā ē ī ō ū*.
4. Šēwāʾ: *ă ĕ ŏ*.
5. Se indica el hēʾ gráfico: *āh*.
6. El *mappīq* se transcribe por *ẖ*.
7. El artículo se transcribe sin duplicar la consonante inicial: *ha-mélek*.
8. El *pátaḥ* furtivo se escribe antes de su gutural.

ALFABETO ÁRABE

ʾAlif	ʾ	Dāl	d	Ḍād	ḍ	Kāf	k
Bāʾ	b	Ḏāl	ḏ	Ṭāʾ	ṭ	Lām	l
Tāʾ	t	Rāʾ	r	Ẓāʾ	ẓ	Mīm	m
Ṯāʾ	ṯ	Zāy	z	ʿAyn	ʿ	Nūn	n
Ğīm	ğ	Sīn	s	Gayn	g (suave)	Hāʾ	h
Ḥāʾ	ḥ	Šīn	š	Fāʾ	f	Wāw	w
Ḫāʾ	ḫ	Ṣād	ṣ	Qāf	q	Yāʾ	y

Observaciones: 1. Vocales breves: *a i u*.
2. Vocales largas: *ā ī ū*.
3. Tanwin: *rağul^{un}*.
4. Maddah: *ā*.
5. Hamzah: ʾ (precede a la vocal si está mocionada).
6. Tāʾ marbūṭah: *h* en estado absoluto; *t* en la anexión.
7. Artículo: no se indica la asimilación del *lām* a causa de letra solar; en árabe clásico: *al*, y en árabe vulgar: *el*.

NOTA. Los demás idiomas orientales se transcriben de acuerdo con los sistemas más corrientes.

ABREVIATURAS

LIBROS DE LA BIBLIA

1. *Antiguo Testamento*

Gn	= Génesis		1Cr	= 1Crónicas		Ecl	= Eclesiastés		Jl	= Joel
Éx	= Éxodo		2Cr	= 2Crónicas		Cant	= Cantar de los Cantares		Am	= Amós
Lv	= Levítico		Esd	= Esdras					Abd	= Abdías
Nm	= Números		Neh	= Nehemías		Sab	= Sabiduría		Jon	= Jonás
Dt	= Deuteronomio		Tob	= Tobías (Tobit)		Eclo	= Eclesiástico		Miq	= Miqueas
Jos	= Josué		Jdt	= Judit		Is	= Isaías		Nah	= Nahum
Jue	= Jueces		Est	= Ester		Jer	= Jeremías		Hab	= Habacuc
Rut	= Rut		1Mac	= 1Macabeos		Lam	= Lamentaciones		Sof	= Sofonías
1Sm	= 1Samuel		2Mac	= 2Macabeos		Bar	= Baruc		Ag	= Ageo
2Sm	= 2Samuel		Job	= Job		Ez	= Ezequiel		Zac	= Zacarías
1Re	= 1Reyes		Sal	= Salmo(s)		Dan	= Daniel		Mal	= Malaquías
2Re	= 2Reyes		Prov	= Proverbios		Os	= Oseas			

2. *Nuevo Testamento*

Mt	= Mateo		2Cor	= 2Corintios		1Tim	= 1Timoteo		2Pe	= 2Pedro
Mc	= Marcos		Gál	= Gálatas		2Tim	= 2Timoteo		1Jn	= 1Juan
Lc	= Lucas		Ef	= Efesios		Tit	= Tito		2Jn	= 2Juan
Jn	= Juan		Flp	= Filipenses		Flm	= Filemón		3Jn	= 3Juan
Act	= Hechos		Col	= Colosenses		Heb	= Hebreos		Jds	= Judas
Rom	= Romanos		1Tes	= 1Tesalonicenses		Sant	= Santiago		Ap	= Apocalipsis
1Cor	= 1Corintios		2Tes	= 2Tesalonicenses		1Pe	= 1Pedro			

Signos auxiliares

* nacido	† fallecido	→ véase	? incierto, dudoso
	± más o menos	§ párrafo	

V - 2

OTRAS ABREVIATURAS

A = Códice Alejandrino.
abl. = ablativo.
abr. = abreviado, abreviatura-s.
abs. = absoluto.
A.C. = antes de Jesucristo.
ac. = acádico.
act. = activo.
acus. = acusativo.
ad. loc. = en el pasaje mencionado.
adj. = adjetivo.
adv. = adverbio.
al. = alemán-a.
Am. = cartas de Tell el-ʿAmārnah.
am. = amorreo.
ant. = anterior.
aor. = aoristo.
ap. = apéndice.
Áq. = Áquila.
ár. = árabe.
aram. = arameo.
arm. = armenio.
art. = artículo-s.
art. cit. = artículo citado.
as. = asirio.
AT = Antiguo Testamento.

B = Códice Vaticano.
b. = ben, bar.
bab. = babilónico.
bibl. = bibliografía.

C = *Codex Ephraemi Syri*.
ca. = (*circa*), alrededor, aproximadamente.
can. = cananeo.
cap., caps. = capítulos-s.
cast. = castellano-a.
CDC = Documentos de Damasco.
cit. = citado-s.
cf. = compárese, confróntese.
cm = centímetro-s.
cód. = códice-s.
col., cols. = columna-s.
colec. = colección-es.
com. = comentario-s.
comp. = comparativo.
const. = constructo.
cop. = copto.

D = documento Deuteronomista.
dat. = dativo.
D.C. = después de Jesucristo.
der. = derivado-s.
div. = división.

E = documento Elohista.
ed. = edición-es.
edit. = editor, editado.
egip. = egipcio.
El. = arameo de los papiros de Elefantina.
elam. = elamita.
esp. = español-a.
et. = etimología.
et. abr. = etimología abreviada.
etp. = etíope.
et. pop. = etimología popular.

fem. = femenino-a.
fen. = fenicio.
fig., figs. = figura-s.
fol., fols. = folio-s.
fot., fots. = fotografía-s.
fr. = francés-a.
frag., frags. = fragmento-s.
fut. = futuro.

gen. = genitivo.
gr. = griego.

heb. = hebreo.
hel. = helenístico, helenista.
hit. = hitita.
hur. = hurrita.

ibíd. = ibídem.
íd. = ídem.
i.e. = *id est*, es decir.
ilus. = ilustración-es, ilustrado.
imper. = imperativo.
impers. = impersonal.
impf. = imperfecto.
ind. = indoeuropeo.
indic. = indicativo.
inf. = infinitivo.
infra = abajo.
ing. = inglés-a.
intr. = intransitivo.
ir. = iranio.
It. = Ítala, versión latina.
ital. = italiano-a.

J = documento Yahwista.

k. = kĕtīb.
kg = kilogramo-s.
km = kilómetro-s.

L = fuente laica.
L. = Linneo (en la clasificación sistemática de Carlos de Linneo).
lám., láms. = lámina-s.
Lak. = óstraca de Lākīš.
lat. = latín.
lín., líns. = línea-s.
lit. = literalmente.
loc. cit. = *locus citatus*, lugar citado.
Luc. = recensión de Luciano.
LXX = Septuaginta, los Setenta.

m = metro-s.
Mas. = Masora.
masc. = masculino-a.
Midr. = Midrāš.
MMM = Manuscritos del Mar Muerto.
ms., mss. = manuscrito-s.
Mur. = documentos de Murašu.

n., ns. = nota-s.
n.º = número-s.
nab. = nabateo.
neobab. = neobabilónico.
Neof. = *Neophyti I* (ms. Vaticano).
neoh. = hebreo moderno.
neut. = neutro.
nom. = nominativo.
NT = Nuevo Testamento.

Onq. = Targūm de ʾŌnqĕlōs.
op. cit. = *opus citatum*, obra citada.

P = *Priesterkodex*, documento Sacerdotal.
pág., págs. = página-s.
pal. = palmireno.
palt. = Targūm palestinense.
pap. = papiro-s.
par. = pasajes paralelos.
part. = participio.
partc. = partícula.
pas. = pasivo, voz pasiva.
passim = frecuentemente, en varios sitios.
p. ej. = por ejemplo.
per., pers. = persona-s.
perf. = perfecto.
Pes. = Pĕšiṭtāʾ.
pl. = plural.
pr. = persa.
prep. = preposición.
pres. = presente.
Prof. = Targūm de los Profetas.
protos. = inscripciones protosinaíticas.
PsJo. = Targūm del Pseudojonatán.

Q = (*Quelle*), fuente de los evangelios
q. = qĕrē.
1Q = fragmentos de Qumrān, 1.ª Cueva.
1Qfrg = fragmentos de Qumrān.
1QH = himnos de Qumrān (Hōdāyōt).
1QIs^{a} = Rollo de Isaías de Qumrān, editado por las *American Schools of Oriental Research.*
1QIs^{b} = Rollo de Isaías de Qumrān, editado por E. L. Sukenik.
1QM = Rollo de la Guerra (Milḥāmāh).
1QpHab = Comentario de Habacuc.
1QS = Manual de Disciplina.
1QSa = Regla de la Congregación.

R. = rabino, rabbí.
reg. = registro.
reimp. = reimpreso, reimpresión.
rev. = revisado, revisión.

S = Códice Sinaítico.
s. = siglo-s.
sab. = sabeo.
saf. = documentos safaíticos.
sam. = samaritano.
sáns. = sánscrito.
SE = Sagradas Escrituras.
sec. = sección-es.
sem. occ. = semitas occidentales, semítico occtal.
s. f. = sin fecha.
s. l. = sin lugar.
sig., sigs. = siguiente-s.
Sím. = Símmaco.
sing. = singular.
sir. = siríaco.
subj. = subjuntivo.
sudar. = sudarábigo.
suj. = sujeto.
sum. = sumerio.
supl. = suplemento-s.
supra = arriba.
sust. = sustantivo.
s. v. = *sub verbo, sub voce.*

t.	=	tomo-s.
TalB	=	Talmūd de Babilonia.
TalY	=	Talmūd de Jerusalén.
Tan.	=	cartas de Taʿănāk.
Targ.	=	Targūm.
Teod.	=	Teodoción.
T. M.	=	Texto Masorético.
tos.	=	tōsĕftāʾ, tōsāfōt.
trad., trads.	=	traducción-es, traductor-es.
trans.	=	transitivo.
ugar.	=	ugarítico.
var.	=	variante-s.
ver., vers.	=	versículo-s.
Vg.	=	Vulgata.
vgr.	=	verbigracia.
vid.	=	véase.
vol. vols.	=	volumen-es.
V.L.	=	Vetus Latina.
Y	=	Documento yahwista.
Yer.	=	Targūm Yĕrūšalmi 1.

SIGLAS DE LIBROS Y REVISTAS CITADOS

A = *Annali*, Nápoles.

AA = *Archäologischer Anzeiger*, Berlín.

AAA = *Annals of Archaeology and Anthropology*, Liverpool.

AAB = *Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil—hist. Klasse*, Berlín.

AAG = *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften*, Gotinga.

AAH = *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil—hist. Klasse*, Heidelberg.

AAL = *Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Leipzig.

AAMz = *Abhandlungen (der geistes- und soziawissenschaftlichen Klasse) der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Maguncia.

AANL = *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma.

AAS = *Acta Apostolicae Sedis*, Roma.

AASF = *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Helsinki.

AASOR = *The Annual of the American Schools of Oriental Research*, New Haven (Connecticut).

AAug = *Analecta Augustiniana*, Roma.

AAW = *Abhandlungen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Viena.

AB = *Analecta Biblica*, Roma.

ABA = *Annuario Bibliografico di Archeologia*, Roma.

ABC = *Archivum Bibliographicum Carmelitarum*, Roma.

ABEL = F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, 2 vols., París 1933, 1938.

ABI = *Accademie e Biblioteche d'Italia*, Roma.

ABR = *Australian Biblical Review*, Melbourne.

AC = *L'Antiquité Classique*, Lovaina.

AcA = *Acta Archaeologica*, Copenhague.

AcAcVe = *Acta Academiae Velehradensis*, Praga-Olmütz.

ACC = *Aegyptiaca Christiana Collectanea*, El Cairo.

ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, edit. E. SCHWART, Berlín.

AcOr = *Acta Orientalia*, Copenhague.

ACR = *The Australasian Catholic Record*, Manly (Nueva Gales del Sur).

ActaAug = *Acta Ordinis Eremitarum Sancti Augustini*, Roma.

ActaSS = *Acta Sanctorum*, edit. BOLLANDUS, etc. (Amberes, Bruselas, Tongerloo), París 1643 y sigs., Venecia 1734 y sigs., París 1863 y sigs.

ADAJ = *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, Ammán.

ADB = *Allgemeine deutsche Biographie*, 55 vols., Leipzig.

ADOmin = *Année Dominicaine*, 24 vols., nueva edición, Lyon.

AE = *Annales d'Éthiopie*, París-Addis-Abeba.

AEB = *Annual Egyptological Bibliography*, Leiden.

AEL = *Acta ethnologica et linguistica*, edit. W. KOPPERS, Viena 1950 y sigs.

AER = *The American Ecclesiastical Review*, Washington.

Aev = *Aevum*, Milán.

AF = *Ägyptologische Forschungen*, Glückstadt.

AfMW = *Archiv für Musikwissenschaft*, Trossingen.

AfO = *Archiv für Orientforschung*, Berlín.

AGG = *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Gotinga.

AGI = *Archivio Glottologico Italiano*, Florencia.

AGL = *Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, Leipzig.

AGPh = *Archiv für (die Geschichte der) Philosophie*, Berlín.

AHA = Archivo Histórico Augustiniano Hispano, Madrid.

AHDO = *Archives 'dHistoire du Droit Oriental*, Bruselas.

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma.

AIBL = *Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, París.

AJA = *American Journal of Archaeology*, Princeton (New Jersey).

AJP = *American Journal of Philology*, Baltimore.

AJSL = *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Chicago.

AKG = *Archiv für Kulturgeschichte* (Leipzig), Münster y Colonia.

ALMA = *Archivum latinitatis medii aevi*, Bruselas.

Alon = *ʿĀlōn maḥlāqat hā-ʿattiqōt šel madinat yiśrāʾēl*, Jerusalén.

ALW = *Archiv für Liturgiewissenschaft*, Regensburgo.

AmiCl = *L'Ami du Clergé*, Langres.

AnAr = *Anadolu Arastirmalari*, Ankara.

Anatolia = *Anatolia*, Ankara.

AnBoll = *Analecta Bollandiana*, Bruselas.

AnCap = *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, Roma.

AncI = *Ancient India*, Nueva Delhi.

And = Al-Andalus, Madrid.

ANEP = *The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament*, edit. J. B. PRITCHARD, Princeton 1954. Existe una edición condensada, en castellano, con el nombre de *La Sabiduría del Antiguo Oriente*, Ediciones Garriga, S. A., Barcelona.

ANET = *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, edit. J. B. PRITCHARD, Princeton 1950; 2.ª ed. corregida y aumentada, 1955. Existe una edición condensada, en castellano, con el nombre de *La Sabiduría del Antiguo Oriente*, Ediciones Garriga, S. A., Barcelona.

Angelos = *Angelos. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 4 vols., Gotinga 1925-1932.

AnGr = *Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita*, Roma.

AnLov = *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, Lovaina.

AnnéeC = *L'Année Canonique*, París.

AnOCist = *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, Roma.

AnOr = *Analecta Orientalia*, Roma.

AnPont = *Annuario Pontificio*, Roma.

AnPrae = *Analecta Praemonstratensia*, Amberes.

AnSt = *Anatolian Studies*, Londres.

Ant. Iud. = *Antiquitates Iudaicae*, de Flavio Josefo.

Anth = *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*, Mödling.

Antike = *Die Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums*, Berlín.

AnzA = *Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, Innsbruck (Viena).

AnzAw = *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Viena.

AO = *Der Alte Orient*, Leipzig.

AoB = H. GRESSMANN, *Altorientalische Bilder zum AT.*

AOCarmC = *Analecta Ordinis Carmelitarum Calceatorum*, Roma.

AoF = *Altorientalische Forschungen*, Leipzig.

AoT = H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum AT* Berlín-Leipzig 1926.

AP = *Année Philologique*, París.

APh = *Archiv für Philosophie*, Stuttgart.

APhilHistOs = *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, Bruselas.

ApS = Apostolado Sacerdotal, Barcelona.

ArAs = *Artibus Asiae*, Ascona (Suiza).

Arb = Arbor, Madrid.

ArchOC = *Archives de l'Orient Chrétien*, Bucarest.

ARG = *Archiv für Reformationsgeschichte* (Leipzig), Gütersloh.

ARM = *Archives Royales de Mari*, París.

ArOr = *Archiv Orientální*, Praga.

ArPap = *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, Leipzig.

ArPh = *Archives de Philosophie*, París.

ARPs = *Archiv für Religionspsychologie*, Berlín.

ARW = *Archiv für Religionswissenschaft* (Friburgo de Brisgovia, Tubinga), Leipzig.

AS = *The Asbury Seminarian*, Wilmore (Kentucky).

ASAE = *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, El Cairo.

AsM = *Asia Major*, Londres.

ASNU = *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis*, Upsala.

ASS = *Acta Sanctae Sedis*, Roma. → *Acta Apostolicae Sedis.*

Assemani = J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis...*, 4 vols., Roma.

AST = Analecta Sacra Tarraconensia, Barcelona.

AsyS = *Assyriological Studies*, Chicago.

At = *Athenaeum*, Pavía.

ATA = *Alttestamentliche Abhandlungen*, Münster.

ATD = *Das Alte Testament Deutsch*, Gotinga.

ATG = Archivo Teológico Granadino, Granada.

ATh = *L'Année Théologique*, París.

AThA = *L'Année Théologique Augustinienne*, París.

AThANT = *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, Zurich.

AThR = *The Anglican Theological Review*, Evanston.

Atiq = *ʿĂtîqōt*, Jerusalén.

AttiPontAc = *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, Roma.

AZ = *Archivalische Zeitschrift*, Munich.

B = *Berytus*, Beirut.

BA = *The Biblical Archaeologist*, New Haven (Connecticut).

BASOR = *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, New Haven (Connecticut).

BAT = *Die Botschaft des Alten Testaments*, Stuttgart.

BB = *Biblische Beiträge*, Baden.

BBB = *Bonner Biblische Beiträge*, Bonn.

BBLAK = *Beiträge zur Biblischen Landes- und Altertumskunde*, Bonn.

BDAI = *Bulletin of the Department of Antiquities of the State of Israel*, Jerusalén.

BDF = *Bericht der deutschen Forschungsgemeinschaft*, Bad Godesberg (Alemania).

BE = *Bibliothèque d'Étude*, El Cairo.

BEH = *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, París 1869 y sigs.

Bel. Iud. = *Bellum Iudaicum*, de Flavio Josefo.

Bell = *Belleten, Türk Tarih Kurumu*, Ankara.

BEO = *Bulletin d'Études Orientales*, Damasco.

BEvTh = *Beiträge zur evangelischen Theologie*, Munich.

Bf = *La Bibliofilia*, Florencia.

BFA = *Bulletin of the Faculty of Arts*, El Cairo.

BFChTh = *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, Gütersloh.

BG = *La Sacra Bibbia*, edit. S. GAROFALO, Turín 1947 y sigs.

BGE = *Beiträge zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese*, Tubinga.

BGL = *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, Leipzig.

BHTh = *Beiträge zur historischen Theologie*, Tubinga.

BIAA = *British Institut of Archaeology at Ankara*, Londres.

Bibl = *Biblica*, Roma.

BiblThom = *Bibliothèque Thomiste*, Le Saulchoir.

BibOr = *Bibbia e Oriente*, Milán.

BIES = *The Bulletin of the Israel Exploration Society*, Jerusalén.

BIFAO = *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, El Cairo.

Bik = *Bibel und Kirche*, Stuttgart.

BiOr = *Bibliotheca Orientalis*, Leiden.

BiSoRec = *Bible Society Record*, Chicago.

BiTrans = *The Bible Translator*, Londres.

BJ = *Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*, Leipzig.

BJRL = *The Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester.

BK = *Biblischer Kommentar, Altes Testament*, edit. M. NOTH, Neukirchen 1955.

BL = *The Society for Old Testament Study Book List*, Bristol-Manchester.

BLE = *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse.

BM = *Benediktinische Monatschrift*, Beuron.

BMB = *Bulletin du Musée de Beyrouth*, París.

BMMA = *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, Nueva York.

BO = *Biblica et Orientalia*, Roma.

BollAC = *Bolletino di Archeologia Cristiana*, Roma.

BollStA = *Bolletino Storico Agostiniano*, Florencia.

BP = *Bibliothèque de la Pléiade*. É. DHORME, F. MICHAÉLI, etc., *La Bible, L'Ancien Testament*, 2 vols., París 1956-1959.

BRCI = *Bulletin of the Research Council of Israel*, Jerusalén.

BRL = K. GALLING, *Biblisches Reallexikon*, Tubinga 1937.

BS = *Bibliotheca Sacra*, Dallas (Texas).

BSAC = *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, El Cairo.

BSEA = *British School of Egyptian Archaeology*, Londres.

BSL = *Bulletin de la Societé de Linguistique*, París.

BSOAS = *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres.

BSt = *Biblische Studien*, Friburgo de Brisgovia.

BThAM = *Bulletin de Théologie Ancienne et Médievale*, Lovaina.

BTS = *Bible et Terre Sainte*, París.

BVC = *Bible et Vie Chrétienne*, París-Tournai.

BWA(N)T = *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament*, Leipzig-Stuttgart.

ByZ = *Byzantinische Zeitschrift*, Munich.

Byz(B) = *Byzantion*, Bruselas.

ByzNGrJb = *Byzantinisch- neugriechische Jahrbücher*, Atenas-Berlín.

Byzslav = *Byzantinoslavica*, Praga.

BZ = *Biblische Zeitschrift*, Friburgo de Brisgovia-Paderborn.

BZAW = *Beihefte suz Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlín.

BZfr = *Biblische Zeitfragen*, edit. P. HEINISCH y F. W. MAIER, Münster 1908.

BZNW = *Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, Berlín.

BZThS = *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, Düsseldorf.

C = *Credo*, Upsala.

CahArch = *Cahiers Archéologiques. Fin de l'Antiquité et Moyen-Âge*, París.

Car = *Caritas*, Friburgo de Brisgovia.

Cat = *Catholica*, Copenhague.

Cath = *Catholica*, Münster.

CathEnc = *The Catholic Encyclopaedia*, edit. CH. HERBERMANN, 15 vols., Nueva York 1907-1922.

Catholicisme = *Catholicisme. Hier-Aujourd'hui-Demain*, edit. por G. JACQUEMET, París 1948.

CB = Cultura Bíblica, Segovia.

CBE = *Catholic Biblical Encyclopaedia, Old and New Testaments*, de J. E. STEINMUELLER - K. SULLIVAN, Nueva York 1950.

CBL = *Collectanea Biblica Latina*, Roma.

CBQ = *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington.

CC = *Les Cahiers Coptes*, El Cairo.

CF = Ciencia y Fe, San Miguel (Argentina).

CHR = *Catholic Historical Review*, Washington.

CIG = *Corpus Inscriptionum Graecarum*, edit. A. BOSKH, J. FRANZ, E. CURTIUS y A. KIRCHHOFF, Berlín 1825-1877.

CIJ = *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, edit. J. B. FREY, Roma 1936.

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, ed. de la *Berliner Akademie*, Berlín 1863.

CIS = *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, ed. de *l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, París 1881.

CivCatt = *La Civiltà Cattolica*, Roma.

CJ = *Cahiers de Josephologie*, Montreal.

ClaQ = *The Classical Quarterly*, Londres-Oxford.

ClaR = *The Classical Review*, Londres-Oxford.

CleR = *The Clergy Review*, Londres.

CL.-GANNEAU = CH. CLERMONT-GANNEAU, *Archaeological Researches in Palestine*, Londres 1896-1899.

CM = *The Clergy Monthly*, Kurseong (India).

CollBG = *Collationes Brugenses et Gandavenses*, Brujas.

CollF = *Collectanea Friburgensia*, Friburgo.

CollFr = *Collectanea Franciscana*, Roma.

CollGand = *Collationes Gandavenses*, Gante.

CollM = *Collectanea Mechliniensia*, Lovaina.

CollT = *Collectanea Theologica*, Varsovia.

Com = *Commentary*. The American Jewish Comittee.

CONDER = C. R. CONDER, *Survey of Eastern Palestine*, Londres 1889.

CONDER-KITCHENER = C. R. CONDER - H. H. KITCHENER, *Survey of Western Palestine, Memoirs I-III*, Londres 1881-1883.

CongreQ = *The Congregational Quartely*, Londres.

ConiNT = *Coniectanea Neotestamentica*, Lund.

Contra Ap. = *Contra Apionem*, de Flavio Josefo.

CPR = *Commentarium pro Religiosis*, Roma.

CRAIB = *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, París.

CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, París.

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena 1876 y sigs.

CSHB = *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn.

CSion = *Cahiers Sioniens*, París.

CTom = Ciencia Tomista, Salamanca.

CV = *Città di Vita*, Florencia.

Ch = *Christus*, París.

ChE = *Chronique d'Égypte*, Bruselas.

ChQR = *The Church Quarterly Review*, Londres.

ChW = *Die christliche Welt*, Gotha.

DACL = *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, edit. F. CABROL y H. LECRECQ, París 1924.

DAFC = *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, edit. A. D'ALÈS, 4.ª ed., París 1909-1931.

DB = *Dictionnaire de la Bible*, edit. F. VIGOUROUX, 5 vols., París 1895-1912.

DBS = *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, edit. L. PIROT - A. ROBERT, París 1928 y sigs.

DCB = *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, edit. W. SMITH y H. WACE, 4 vols., Londres 1877-1887.

DE = *Dizionario Ecclesiastico*, edit. A. MERCATI y A. PELZER, Turín 1953.

DENZ = H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, 30.ª ed. Friburgo de Brisgovia 1955.

Div = *Divinitas*, Roma.

DLZ = *Deutsche Literaturzeitung*, Berlín.

DocB = S. MUÑOZ IGLESIAS, Documentos Bíblicos, Madrid 1955.

DomSt = *Dominican Studies*, Oxford.

DR = *The Downside Review*, Stratton on the Fosse (Inglaterra).

DThC = *Dictionnaire de Théologie Catholique*, edit. A. VACANT, E. MANGENOT y E. AMANN, París 1930.

DTh(F) = *Divus Thomas*, Friburgo.

DTh(P) = *Divus Thomas*, Plasencia.

DTM = *Dizionario di Teologia Morale*, edit. F. ROBERTI, Roma 1955.

DIT = *Dansk Teologisk Tiddskrift*, Copenhague.

DZGw = *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, Friburgo de Brisgovia.

E = *Epigraphica*, Milán.

EB = *Echter-Bibel*, edit. por FR. NÖTSCHER y K. STAAB, Wurzburgo 1947.

ECarm = *Ephemrides Carmeliticae*, Roma.

ECatt = *Enciclopedia Cattolica*, Roma 1949 y sigs.

ECQ = *The Eastern Churches Quarterly*, Ramsgate.

EcR = *The Ecumenical Review*, Ginebra.

EE = Estudios Eclesiásticos, Madrid.

Efranc = *Études franciscaines*, París.

EHPhR = *Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Estrasburgo.

EI[1] = *Enzyklopädie des Islams*, Leipzig 1913-1938.

EI[2] = *Encyclopédie de l'Islam*, nueva ed., París 1954.

EIt = *Enciclopedia Italiana*, Roma 1931 y sigs.

EJud = J. KLATZKIN - J. ELLBOGEN, *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, 10 vols., Charlottenburgo 1928.

EKL = *Evangelisches Kirchenlexikon, Kirchlich- theologisches Handwörterbuch*, edit. H. BRUNOTTE y O. WEBER, Gotinga 1935.

ELit = *Ephemerides Liturgicae*, Roma.

EMar = Ephemerides Mariologicae, Madrid.

EncB = *Encyclopaedia Biblica*, edit. T. K. CHEYNE-J. BLACK, Londres 1899-1903.

EnEc = *Enciclopedia Ecclesiastica*, edit. A. BERNAREGGI, Milán 1943.

EO = *Échos d'Orient*, París.

Era = *Eranos*, Upsala.

ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, edit. J. HASTINGS, 2.ª ed., Edimburgo 1923-1940.

ErI = *Eretz-Israel*, Jerusalén.

EstB = Estudios Bíblicos, Madrid.

EstF = Estudios Franciscanos, Barcelona.

EstM = Estudios Marianos, Madrid.

EtB = *Études Bibliques*, París.

EThL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Lovaina.

ETRel = *Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier.

Études = *Études* (hasta 1896, *Études Religieuses*), París.

EvTh = *Evangelische Theologie*, Munich.

EX = *Ecclesiastica Xaveriana*, Bogotá.

Exp = *The Expositor*, Londres.

ExpT = *The Expository Times*, Edimburgo.

FF = *Forschungen und Fortschritte*, Berlín.

FKDG = *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, Gotinga.

FKGG = *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*, Stuttgart.

FreibThSt = *Freiburger Theologische Studien*, Friburgo de Brisgovia.

FRLANT = *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Gotinga.

FSThR = *Forschungen zur systematischen Theologie- und Religionsphilosophie*, Gotinga.

FStud = *Franziskanische Studien*, Werl (Westfalia).

FStudies = *Franciscan Studies*, St. Bonaventure (Nueva York).

FV = *Foi et Vie*, París.

FZThPh = *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, Friburgo.

GrefTTs = *Gereformeed Theologisch Tijdsschrift*, Kampen.

GGA = *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, Berlín.

GLECS = *Groupe Linguistique d'Études Chamito-sémitiques*, París.

Gn = *Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft* (Berlín), Munich.

Gr = *Gregorianum*, Roma.

GUÉRIN = V. GUÉRIN, *Description géographique de la Palestine*, 7 vols., París 1868-1880.

GuL = *Geist und Leben*, Wurzburgo.

GUOS = *Glasgow University. Oriental University Transactions*, Glasgow.

H = *Historia*, Wiesbaden.

HAAG = *Bibel-Lexikon*, edit. H. HAAG, Einsiedeln 1956.

HAGEN = *Lexicon Biblicum*, edit. M. HAGEN, 3 vols., París 1905.

HASTINGS = J. HASTINGS, *A Dictionary of the Bible*, 5 vols., Edimburgo 1942-1951.

HD = *Homo Dei*, Varsovia.

HervTs = *Hervormde Teologiese Studies*, Pretoria (África del Sur).

HGR = *Histoire Générale des Religions*, 5 vols., París, 1948-1952.

HibJ = *The Hibbert Journal. A Quarterly Review of Religion, Theology and Philosophy*, Londres.

HJud = *Historia Judaica*, Nueva York.

HKOC = *Herder Korrespondenz Orbis Catholicus*, Friburgo de Brisgovia.

HL = *Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart*, Colonia.

HO = *Handbuch der Orientalistik*, Leiden.

HPR = *The Homiletic and Pastoral Review*, Nueva York.

HThK = *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, edit. A. WIKENHAUSER, Friburgo de Brisgovia 1953.

HThR = *The Harvard Theological Review*, Cambridge (Massachusetts).

HUCA = *Hebrew Union College Annual*, Cincinnati.

HW Islam = *Handwörterbuch des Islam. Im Auftrag der Koninklikjke Akademie van Wetenschappen*, Amsterdam, edit. A. J. WENSINCK y J. H. KRAMERS, Leiden 1941.

HZ = *Historische Zeitschrift*, Munich.

HZAT = *Handbuch zum Alten Testament*, Tubinga.

HZNT = *Handbuch zum Neuen Testament*, Tubinga.

I = *Der Islam*, Berlín.

ICC = *The International Critical Commentary of the Holy Scriptures of the Old and New Testament*, Edimburgo.

IEJ = *Israel Exploration Journal*, Jerusalén.

IER = *The Irish Ecclesiastical Record*, Dublín.

IFD = *Institut Français de Damas*, Damasco.

IJ = *Indo-iranian Journal*, La Haya.

IKZ = *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, Berna.

ILN = *The Illustrated London News*, Londres.

IndgF = *Indogermanische Forschungen*, Berlín.

IndgJB = *Indogermanisches Jahrbuch*, Berlín.

Interpr = *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*, Richmond (Virginia).

IQ = *Islamic Quarterly*, Londres.

Ir = *Irénikon*, Chevetogne (Bélgica).

Iraq = *Iraq*, Londres.

IRM = *International Review of Missions*, Edimburgo.

IThQ = *The Irish Theological Quarterly*, Dublín.

IZBG = *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*, Stuttgart-Düsseldorf.

JA = *Journal Asiatique*, París.

JAOS = *The Journal of the American Oriental Society*, New Haven (Connecticut).

JAWL = *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Maguncia.

JBL = *Journal of Biblical Literature*, Filadelfia.

JBR = *Journal of Bible and Religion*, Boston.

JCS = *Journal of Cuneiform Studies*, New Haven. (Connecticut).

JChr = *Jewish Chronicle*, Londres.

JdI = *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, Berlín.

JEA = *The Journal of Egyptian Archaeology*, Londres.

JEOL = *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap «Ex Oriente Lux»*, Leiden.

Jer = *Yĕrūšāláyim. Ribʿōn lĕ-qāhāl yĕrūšāláyim wĕ-tōlĕdōtēhā*, Jerusalén.

JewEnc = *The Jewish Encyclopedia*, edit. J. SINGER, 12 vols., Nueva York-Londres 1901-1906.

JHS = *Journal of Hellenic Studies*, Londres.

JJS = *Journal of Jewish Studies*, Londres.

JKF = *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, Heildelberg.

JLH = *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, Kassel.

JLW = *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Münster 1921-1941 (actualmente *ALW*).

JNES = *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago.

JPOS = *The Journal of the Palestine Oriental Society*, Leipzig-Jerusalén.

JpTh = *Jahrbücher für protestantische Theologie*, edit. K. A. VON HASE, Brunswick 1875-1892.

JQR = *The Jewish Quarterly Review*, Filadelfia.

JR = *The Journal of Religion*, Chicago.

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*, Londres.

JRS = *The Journal of Roman Studies*, Londres.

JSOR = *Journal of the Society of Oriental Research*, Chicago.

JSS = *The Journal of Semitic Studies*, Manchester.

JThS = *The Journal of Theological Studies*, Londres.

Jud = *Judaica*, Zurich.

JüdLex = *Jüdisches Lexikon*, edit. G. HERLITZ KIRSCHNER, 4 vols., Berlín 1927.

JüdZschr = *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, 11 vols., Breslau 1862-2874.

K = *Kairos*, Salzburgo.

KB = *Keilinschriftliche Bibliothek*, edit. E. SCHRADER, 6 vols., Berlín 1889-1901.

Kd = *Kedem*, Jerusalén.

KHC = *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, edit. K. MARTI, Tubinga 1897.

KIF = *Kleinasiatische Forschungen*, Weimar.

KirS = *Kirjath Sepher*, Jerusalén.

KiW = *Die Kirche in der Welt (Katholisches Loseblattlexicon)*, Münster.

Km = *Kēmi*, París.

Kt = *Klerusblatt*, Munich.

KuD = *Kerygma und Dogma*, Gotinga.

KuOr = *Die Kunst des Orients*, Wiesbaden.

L = *Language*, New Haven (Connecticut).

LA = *Liber Annuus*, Jerusalén.

Lat = *Lateranum*, Roma.

LCP = *Latinitas Christianorum Primaeva*, Nimega.

Les = *Lĕšōnēnū*, Jerusalén.

Lg = *Language*, New Haven (Connecticut).

LJ = *Liturgisches Jahrbuch*, Münster.

LOL = *Lusac's Oriental List and Book Review*, Londres.

LQR = *London Quarterly and Holborn Review*, Londres.

LR = *Lutherische Rundblick*, Wiesbaden.

LSB = *La Sainte Bible*, edit. por la *École Biblique de Jérusalem*, París 1948.

LThuK = *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo.

LtQ = *The Lutheran Quarterly*, Rock Islands (Illinois).

Lum = Lumen, Vitoria.

Lum Vitae = *Lumen Vitae*, edit. *Centre international d'Études de la formation religieuse*, Bruselas.

LV = *Lumière et Vie*, Saint Alban-Leysse.

LVTL = L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexikon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1948-1953.

M = *Al-Machriq*, Beirut.

MAG = *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Viena.

MAH = *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, París.

MAMA = *Monumenta Asiae Minoris Antiqua. Publications of the American Society for Archaeological Research in Asia Minor*, 7 vols., Manchester 1928-1956.

MAOG = *Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft*, Leipzig.

Mar = *Marianum*, Roma.

MCom = Miscelánea Comillas, Comillas (Santander).

MCS = *Manchester Cuneiform Studies*, Manchester.

MD = *Maison-Dieu*, París.

MDA = *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Institus-Abteilung Kairo*, Wiesbaden.

MDOG = *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft zu Berlin*, Berlín.

ME = *Monitor Ecclesiasticus*, Roma.

MF = *Miscellanea Francescana*, Roma.

MGWJ = *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Breslau.

MIOD = *Mitteilungen des Institus für Orientsforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlín.

Miqr. = *Encyclopaedia Biblica*, Jerusalén 1955 y sigs. (en hebreo).

MiscMercati = *Miscellanea Giovanni Mercati*, 6 vols., Roma 1946.

MiscMohlberg = *Miscellanea Liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, Roma 1948.

MlT = *Melita Theologica*, La Valletta.

MNDPV = *Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästinavereins*, Leipzig.

MnJ = *The Menorah Journal*, Nueva York.

MO = *Le Monde Oriental*, Upsala-Leipzig.

MPhLJ = *Mélanges de Philosophie et de Littérature Juives*, París.

MSR = *Mélanges de Science Religieuse*, Lille.

MThZ = *Münchener Theologische Zeitschrift*, Munich.

MUB = *Mélanges de l'Université St. Joseph Beyrouth*, Beirut.

Muséon = *Le Muséon*, Lovaina.

MV = *Mededelingen Verhandelingen*, Leiden.

MV(Ä)G = *Mitteilungen der vorderasiatisch (-ägyptischen) Gesellschaft*, Leipzig.

MW = *The Muslim World*, Hartford (Connecticut).

NA = *Neutestamentliche Abhandlungen*, Münster de Westfalia.

NAG = *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, Gotinga.

NBAC = *Nuovo Bolletino di Archeologia Cristiana*, Roma.

NBollAC = *Nuovo Bolletino di Archeologia Cristiana*, Roma 1895-1923.

NC = *Nouvelle Clio*, Bruselas.

NBD = *Neue deutsche Biographie*, Berlín.

NE = *The New East*, Jerusalén.

NHJ = *Neue Heidelberger Jahrbücher*, Heidelberg.

NKT = *Ny Kyrklig Tidskrift*, Upsala.

NKZ = *Neue Kirchliche Zeitschrift*, Leipzig.

NO = *Die neue Ordnung*, Colonia.

NOTH = M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928.

NoTT = *Norsk Teologisk Tidsskrift*, Oslo.

NovT = *Novum Testamentum*, Leiden.

NRTh = *Nouvelle Revue Théologique*, Lovaina.

NS = *Nea Sion*, Jerusalén.

NSNU = *Nuntius Sodalicii Neotestamentici Upsaliensis*, Upsala.

NTA = *New Testament Abstracts*, Weston (Massachusetts).

NThT = *Nieuw Theologisch Tijdschrift*, Leiden.

NTS = *New Testament Studies*, Cambridge-Washington.

NTT = *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, Wageningen,

NV = *Nova et Vetera*, Ginebra.

NZM = *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Beckenried (Suiza).

NZSTh = *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, Berlín.

O = *Orientierung*, Zurich.

OB = *Österreichisches Bibliographie*, Viena.

OBL = *Orientalia et Biblica Lovaniensia*, Lovaina.

ODCC = *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2.ª ed., edit. F. L. CROSS, Londres 1958.

OGL = *Ons Geestelijk Leven*, Tilburgo.

OIP = *The Oriental Institute Publications*, Chicago.

OK = *Österreichisches Klerusblatt*, Salzburgo.

OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung*, Leipzig.

OM = *Oriente Moderno*, Roma.

Onom. = *Onomasticon*, de Eusebio.

OP = *Oberrheinisches Pastoralblatt*, Friburgo.

Or = *Orientalia*, Roma.

OrCrP = *Orientalia Christiana Periodica*, Roma.

OrChr = *Oriens Christianus*, Wiesbaden.

OrChrA = *Orientalia Christiana Analecta*, Roma.

OrSyr = *L'Orient Syrien*, París.

OS = *Orientalia Suecana*, Upsala.

OTS = *Oudtestamentische Studien*, Leiden.

OudM = *Oudheidkundige Mededelingen*, Leiden.

PAAJR = *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Nueva York.

PAULY-WISSOWA = *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, reedición de G. WISSOWA y KROLL (con K. MITTELHAUS), Stuttgart 1893.

PCl = *Palestra del Clero*, Rovigo (Italia).

PDVH = *Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande*, Colonia.

PEFAnn = *Palestine Exploration Fund Annual*, Londres.

PEFQSt = *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, Londres.

PEQ = *Palestine Exploration Quarterly*, Londres.

PG = *Patrologia Graeca*. edit. J. P. MIGNE, 161 vols. París 1857-1866.

Philologus = *Philologus, Zeitschrift für das klassische Altertum* (Leipzig), Wiesbaden.

PJ = *Palästinajahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Hl. Landes zu Jerusalem*, Berlín.

PL = *Patrologia Latina*, edit. J. P. MIGNE, 217 vols. y 4 vols. de registro, París 1878-1890.

PLi = *Paroisse et Liturgie*, Brujas.

PO = *Przeglad Orientalistyczny*, Varsovia.

POr = *Patrologia Orientalis*, ed. R. GRAFFIN y F. NAU, París 1903.

PRESS = I. PRESS, *A Topographical Historical Encyclopaedia of Palestine* (en hebreo, con título e introducción en inglés), 3 vols., Jerusalén 1946-1952.

PrM = *Protestantische Monatshefte*, Leipzig.

PrOrChr = *Le Proche-Orient Chrétien*, Jerusalén.

Prot = *Protestantesimo*, Roma.

PS = *Patrologia Syriaca*, edit. R. GRAFFIN, 3 vols., París 1894-1926.

PSa = *Polonia Sacra*, Varsovia.

PSBA = *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, Londres.

PSBF = *Publications of the Studium Biblicum Franciscanum*, Jerusalén.

PSBu = *The Princeton Seminary Bulletin*, Princeton (Nueva Jersey).

QD = *Quaestiones Disputatae*, Friburgo de Brisgovia.

QDAP = *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, Londres.

QLP = *Questions Liturgiques et Paroissiales*, Lovaina.

QRG = *Quellen der Religionsgeschichte*, Gotinga-Leipzig.

RA = *Revue Archéologique*, París.

RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, edit. TH. KLAUSER, Stuttgart 1941.

RACr = *Rivista di Archeologia Cristiana*, Roma.

RaE = *Review and Expositor*, Louisville (Kentucky).

RAM = *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse.

RAO = *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, París.

RB = *Revue Biblique*, París.

RBén = *Revue Bénédictine*, Maredsous.

RBPhH = *Revue Belge de Philosophie et d'Histoire*, Bruselas.

RC = *Revue du Clergé*, París.

RdE = *Revue d'Égyptologie*, París.

RE = *Realenzyklopädie für protestantische Theologie, und Kirche*, Leipzig.

REA = *Revue des Études Anciennes*, Burdeos.

REB = *Revue des Études Byzantines*, París.

REBr = *Revista Eclesiastica Brasileira*, Petrópolis.

RechB = *Recherches Bibliques*, Brujas.

REG = *Revue des Études Grecques*, París.

REI = *Revue des Études Islamiques*, París.

REJ = *Revue des Études Juives*, París.

REL = *Revue des Études Latins*, París.

RenB = *Rencontres Bibliques*, Lille.

RES = *Revue des Études Sémitiques*, París.

RET = Revista Española de Teología, Madrid.

RevB = Revista Bíblica, Buenos Aires.

RevCB = *Revista de Cultura Biblica*, São Paulo.

RevEAug = *Revue des Études Augustiniennes*, París.

RevSR = *Revue des Sciences Religieuses*, Estrasburgo.

RF = Razón y Fe, Madrid.

RGG = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (3.ª época), Tubinga.

RH = *Revue Historique*, París.

RHE = *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Lovaina.

RHittAs = *Revue Hittite et Asianique*, París.

RHMH = *Revue de l'Histoire de la Médicine Hébraïque*, París.

RHPhR = *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, París.

RHR = *Revue de l'Histoire des Religions*, París.

RicRel = *Ricerche Religiose*, Roma.

RivB = *Rivista Biblica*, Roma.

RivS = *Rivista di Vita Spirituale*, Roma.

RL = *Ricerche Linguistiche*, Roma.

RLA = *Reallexikon der Assyriologie*, edit. E. EBELING y B. MEISSNER, Berlín 1928.

RMI = *Rassegna Mensile di Israele*, Roma.

ROC = *Revue de l'Orient Chrétien*, París.

RocO = *Rocznik Orientalistyczny*, Varsovia.

ROr = *Revue de l'Orient*, París 1842-1864.

ROrL = *Revue de l'Orient Latin*, París.

ROSENTHAL = D. A. ROSENTHAL, *Konvertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert*, Regensburgo 1868-1902.

RPAA = *Rediconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, Roma.

RPh = *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, París.

RPhL = *Revue Philosophique de Louvain*, Lovaina.

RPJ = *Revue de la Pensée Juive*, París.

RQ = *Revue de Qumrân*, París.

RR = *Review of Religion*, Nieva York.

RSE = *Rassegna di Studi Etiopici*, Roma.

RSO = *Rivista degli Studi Orientali*, Roma.

RSPhTh = *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, París.

RSR = *Recherches de Sciences Religieuses*, París.

RThAM = *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, Lovaina.

RThom = *Revue Thomiste*, París.

RThPh = *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausana.

RTR = *Reformed Theological Review*, Melbourne.

Ruch = *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Cracovia.

S = *Sumer*, Bagdad.

SAB = *Sitzungsberichte der Deutschen* (hasta 1944: *Preussischen*) *Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlín.

SaE = *Sacris Erudiri*, Brujas.

SAH = *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg.

Sal = *Salesianum*, Turín.

Salm = Salmanticensis, Salamanca.

SAM = *Sitzungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Munich.

SAO = *Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften*, Viena.

SAOC = *Studies in Ancient Oriental Civilization*, Chicago.

Sap = *Sapienza*, Roma.

SAW = *Sitzungsberichte der* (desde 25, 1, 1947: *Österreichische*) *Akademie der Wissenschaften in Wien* Viena.

SBE = *The Sacred Books of the East*, edit. F. M. MULLER, Oxford 1879-1910.

SBEsp = Semana Bíblica Española, Madrid.

SBF = *Studii Biblici Franciscani.* → *Liber Annuus.*

SBibUps = *Symbolae Biblicae Upsalienses*, Upsala.

SBU = *Svensk Bibliskt Uppslagsverk*, edit. por I. ENGNELL - A. FRIDRICHSEN, Gävle.

SC = *Scuola Cattolica*, Milán.

Scr = *Scriptorium*, Bruselas.

Sch = *Scholastik*, Friburgo.

SchK = *Schweizerische Kirchenzeitung*, Lucerna.

SE = *Sciences Ecclesiastiques*, Montreal.

SEA = *Svensk Exegetisk Arsbok*, Upsala.

Sef = Sefarad, Madrid.

SH = *Subsidia Hagiographica*, Bruselas.

Simb = *Il Simbolo*, Asís (Italia).

SIMONS = J. SIMONS, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden 1959.

SJTh = *Scottish Journal of Theology*, Edimbirgo.

SMSR = *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma.

SNTS = *Studiorum Novi Testamenti Societas*, Oxford.

SOC = *Studia Orientalia Christiana*, El Cairo.

SPag = *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, París.

SPAW = *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín.

ST = Sal Terrae, Comillas (Santander).

StA = *Studia Anselmiana*, Roma.

StC = *Studia Catholica*, Nimega.

SteT = *Studi e Testi*, Roma.

StF = *Studi Francescani*, Florencia.

STh = *Scrinium Theologicum*, Alba (Italia).

StI = *Studia Islamica*, París.

STK = *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Lund.

StP = *Studia Patavina*, Padua.

STRACK-BILLERBECK = H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 vols., Munich 1922-1929.

StTh = *Studia Theologica*, Lund.

STU = *Schweizerische Theologische Umschau*, Berna.

StudOr[1] = *Studia Orientalia*, El Cairo.

StudOr[2] = *Studia Orientalia*, Helsinki.

Syr = *Syria*, París.

SZ = *Stimmen der Zeit*, Munich.

T = *Theology*, Londres.

Tarb = *Tarbiz*, Jerusalén.

TATT = *Teologine Aikakauskirja Teologisk Tidskrift*, Helsinki.

TF = *Theologia Fennica*, Helsinki.

Theol = *Theologia*, Atenas.

ThF = *Theologische Forschung*, Hamburgo.

ThGl = *Theologie und Glaube*, Paderborn.

ThHK = *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Leipzig.

ThJ = *Theologische Jahrbücher*, Leipzig.

ThJber = *Theologischer Jahresbericht*, Leipzig.

ThLB = *Theologisches Literaturblatt*, Leipzig.

ThLZ = *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig.

ThPQ = *Theologisch-praktische Quartalschrift*, Linz.

ThQ = *Theologische Quartalschrift*, Stuttgart.

ThR = *Theologische Rundschau*, Tubinga.

ThRv = *Theologische Revue*, Münster.

ThSt = *Theological Studies*, Baltimore.

ThStK = *Theologische Studien und Kritiken* (Hamburgo), Gotha.

ThV = *Theologia Viatorum*, Berlín.

ThW = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, edit. G. KITTEL y G. FRIEDRICH, Stuttgart 1934

ThZ = *Theologische Zeitschrift*, Basilea.

Tr = *Traditio*, Nueva York.

TS = *La Terra Santa*, Jerusalén.

TSt = *Texts and Studies*, edit. ARMITAGE ROBINSON, Cambridge 1891.

TT = *Theology Today*, Princeton (Nueva Jersey).

TThZ = *Trierer Theologische Zeitschrift* (hasta 1944: *Pastor Bonus*), Tréveris.

TTK = *Tidsskrift for Teologi og Kirche*, Oslo.

TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Berlín.

UJE = *The Universal Jewish Encyclopaedia*, edit. J. LANDMAN, Brooklyn (Nueva York) 1948.

UM = *University Museum. University of Pennsylvania*, Filadelfia.

US = *Una Sancta*, Meitingen (Augsburgo).

UUS = *Ut Unum Sint*, Roma.

VAB = *Vorderasiatische Bibliothek*, Leipzig.

VC = *Verbum Caro*, Neuchâtel.

VD = *Verbum Domini*, Roma.

VF = *Verkündigung und Forschung*, Munich.

VigChr = *Vigiliae Christianae*, Amsterdam.

VN = *La Voce del Nilo*, Gizeh (Egipto).

VP = *Vita e Pensiero*, Milán.

VS = *Verbum Salutis*, París.

VSp = *La Vie Spirituelle*, París.

VT = *Vetus Testamentum*, Leiden.

VV = Verdad y Vida, Madrid.

WD = *Wort und Dienst*, Bethel.

WJAW = *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Wurzburgo.

WO = *Die Welt des Orients*, Stuttgart.

WTJ = *Westminster Theological Journal*, Filadelfia.

WUNT = *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, edit. por J. JEREMIAS y O. MICHEL, Tubinga 1950.

WVDOG = *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft*, Leipzig.

WW = *Wort und Wahrheit*, Friburgo de Brisgovia.

WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Viena.

YCS = *Yale Classical Studies*, New Haven (Connecticut).

YJS = *Yale Judaica Series*, New Haven (Connecticut).

ZA = *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, Leipzig.

ZAS = *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Leipzig.

ZAW = *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlín.

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig.

ZDPV = *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig.

ZE = *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín.

ZKG = *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart.

ZKTh = *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck.

ZMR = *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Münster.

ZNW = *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlín.

ZRGG = *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Marburgo.

ZS = *Zeitschrift für Semitistik*, Leipzig.

ZSTh = *Zeitschrift für systematische Theologie*, Berlín.

ZThK = *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tubinga.

ZVS = *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, Gotinga.

ZWTh = *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Jena, Halle, Leipzig, Francfort.

MĒ DĪMŌN («aguas de Dimōn»; ὕδωρ τὸ Ῥεμμών; Vg. *Aquae Dibon*). → **Madmēn.**

MĒ HA-YARQŌN («aguas amarillas»; καὶ ἀπὸ θαλάσσης Ἱεράκων ὅριον; Vg. *Meiarcon*). Localidad situada en la demarcación de los hijos de Dan, cerca de Joppe[1]. Se desconoce su localización exacta, habiéndose propuesto el-Qāsilah o Nahr el-ᶜAuğā. Algunos comentaristas suponen aquí una corrupción del texto masorético, basándose en la lección de LXX que omite además el nombre de la localidad siguiente, hā-Raqqōn, semejante al anterior.

[1] Jos 19,46.

Bibl.: SIMONS, § 336 (16).

T. DE J. MARTÍNEZ

MĒ MĒRŌM. Nombre hebreo completo de → **Mērōm, Aguas de.**

MĒ YĔRĒḤŌ («aguas de Jericó»; κατὰ Ἰεριχὼ ἀπο ἀνατολῶν; Vg. *[contra Iericho] et aquas eius*). Expresión empleada para indicar uno de los límites del territorio correspondiente a las tribus de José (Efraím y Manasés)[1]. No es seguro que tenga valor técnico de topónimo, por lo cual suele traducirse; sin embargo, «aguas de Jericó» resulta una locución bastante vaga, y por esta razón tal vez fuera aconsejable conservar, por más individualizadas, las voces hebreas a título de nombre propio. Las «aguas de Jericó» o Mē Yĕrēḥō pueden identificarse con las de ᶜAin Dūq y ᶜAin Nuᶜeimah, manantiales situados a unos 4 km al norte-noroeste de la Jericó cananea.

[1] Jos 16,1.

Bibl.: B. UBACH, *Josuè, Jutges, Rut*, en *La Bíblia de Montserrat*, IV, Montserrat 1953, pág. 137. SIMONS, § 324.

J. A. G.-LARRAYA

MĒ ZĀHĀB («aguas de oro»; Μαιζοώβ [B], Μεζοόβ [A], Vg. *Mezaab*). Padre de Maṭrēd y abuelo de Mĕhēṭab'ēl, esposa de Hădad, el último de los reyes de Edom.

Gn 36,39; 1 Cr 1,50.

MĒ'ĀH. Torre de la Jerusalén del AT, cuyo nombre completo es en hebreo → **Migdal ha-Mē'āh.**

MĔᶜĀRĀH (Vg. *Maara Sidoniorum*). Localidad mencionada entre las regiones que quedaban por conquistar después de la toma de Palestina en tiempo de Josué[1]. Hay gran diversidad de pareceres en cuanto a la localización de esta región o ciudad, diversidad que ya se trasluce en las mismas traducciones, considerándolo, ya como nombre propio (Mĕᶜārāh), ya como apelativo («cueva»). Los LXX no interpretaron justamente el texto y así dan la traducción de ἐνατιον Γάζης και οἱ Σιδώνιοι («frente a Gaza y los sidonios»), que carece de sentido. La Vg. con su *Maara Sidoniorum*, ha sido seguida por las versiones recientes, como «Maara que es de los sidonios» (Nácar-Colunga), o «Meará que pertenece a los sidonios» (Bover-Cantera). Se lea, bien como apelativo, bien como nombre de lugar, se originan tales dificultades, que no pueden ser solucionadas sino a base de correcciones muy controvertibles por lo subjetivas. Lo demuestran las antiguas soluciones recogidas por M. Hagen[A] y las más recientes proposiciones de identificación con las cuevas llamadas Mugār Ğezzin, al este de Sidón (A. Fernández y A. Vincent), con Mugāriyyah, a 11 km al nordeste de la misma Sidón (Conder), con Mugārat el-Farğ, entre Tiro y el río el-Qāsimiyyah (Buhl), etc.

Una solución aceptable parece ser la expuesta por Abel[B]. Interpretando el *mēm* inicial como una preposición y leyendo *desde ᶜĀrāh* (en lugar de Mĕᶜārāh), se tiene un nombre de lugar que muy bien puede corresponder a Tell ᶜArah, situado junto a la carretera que, desde la llanura de Šārōn y frente a Cesarea del Mar, conducía a Megiddo y la llanura de Esdrelón, a igual distancia de Tell el-Asāwir y ᶜAin Ibrāhim, al suroeste de Megiddo.

[A] HAGEN, III, cols. 3-1, París 1911. [B] F. M. ABEL, *La prétendue caverne des Sidoniens et la localisation de la ville de ᶜAra*, en *RB*, 58 (1951), págs. 47-53.

[1] Jos 13,4.

B. M.ª UBACH

MĔBUNNAY (ἐκ τῶν υἱῶν; Vg. *Mobonnai*). Uno de los treinta héroes de David[1], que la mayoría de los exegetas identifica con el husatita → **Sibbĕkay.**

[1] 2 Sm 23,27.

MECHNEDEBAY. Hombre de la época de Esdras, llamado en hebreo → **Maknadbay.**

MĔDĀN (et. ?, cf. sudar. *maḏann* y ár. *ḏanna*, «fluir», «correr»; Μαδάλ, Μαδάμ [B], Μαδαίμ [A]; Vg. *Madan*). El tercero de los seis hijos que tuvo Abraham de su esposa Qĕṭūrāh[1]. Es la única noticia que la SE proporciona sobre él, aunque probablemente fue el epónimo de alguna tribu o clan árabe, desconocido en la actualidad, que se mezclaría con los madianitas. Se ha creído ver una reminiscencia de su nombre en el del Wādi el-Meidān, afluente del Yarmūk; otros exegetas opinan que Mĕdān puede ser una ditografía de Madián (heb. *midyān*), nombre al que precede inmediatamente. No obstante, en la onomástica árabe existe el apellido o *kunyā* de ᶜAbd al-Madān, procedente del nombre del dios Madān, que pudo ser la grafía original.

[1] Gn 25,2; 1 Cr 1,32.

Bib.: F. DELITZSCH, *Der Prophet Jesaia*, Leipzig 1889, pág. 665. HASTINGS, III, pág. 409. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 70.

P. ESTELRICH

MĔDĀTĀ' (heb. *ha-mĕdātā'*; cf. pr. *mah-data*, «dado por la Luna»; Ἀμαδάθος; Vg. *Amadathi*). Padre de Amán[1]. La SE le da el patronímico de el agagita, y tal vez por ello, recordando el episodio de → **'Ăgāg,** Josefo le considera perteneciente a la estirpe de los amalecitas. No obstante, las versiones antiguas del libro de Ester dicen que Amán y, por lo tanto, Mĕdātā', era mencionado y tal vez completamente limpio de sangre persa[2]. Además, hay quien supone que agagita significa

originario de Agag, localidad de Media, según algunas inscripciones halladas en Khorsabad.

[1]Est 3,1.10; 8,5; 9,10.24. [2]Est 16,10 (Vg.); cf. 9,24 (LXX).

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 11,6,5. L. Soubigou, *Esther*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 633.

J. VIDAL

MĒDĔBĀ'. → **Mádaba.**

MEDEINIYAH, Ḥirbet el-. Nombre moderno de la etapa de los israelitas al nordeste de Moab. → **Mattānāh.**

MEDIA (heb. *māday*; pr. *mada*; Μήδεια; Vg. *Media*). 1. El País. Región del noroeste del Irán que limita al noroeste con Armenia, al oeste con Asiria, al sur con Susiana, Persia y Caramania y al este con Partia e Hircania. La zona del noroeste llamada Atropatena era la más fértil, produciendo en la antigüedad miel, naranjas y vino. Al este criaba pastos para el ganado caballar. Media era la más extensa de las provincias del Asia anterior, mrezcla de poblaciones diversas: en las altas montañas del norte había nómadas de raza escita, en las estepas del centro estaba el pueblo de raza aria que dominó a las minorías étnicas del país. El territorio de la antigua Media propiamente dicha estaba al pie de la vertiente sur del Elburz, cuya cumbre más alta es el volcán Demawend (5700 m). Allí estaba, a 1100 m, la más antigua capital de los medos, Rages, famosa todavía en la Edad Media con el nombre de Rai y hoy destruida. Deyoces reunió hacia 715 a.C.

Mapa de la región de la Gran Media



los pequeños principados del país, que más tarde se vieron comprendidos en el territorio político medo y se formó la nueva capital imperial, Ecbatana al pie del monte Elwend (3600 m). La capital misma estaba a 2000 m, gozaba de un clima templado, con numerosas fuentes y fue residencia frecuente de los reyes persas y partos. En el camino que conducía al sur se encontraban Aspadana (Ispahán) y por el oeste sobre el camino de Babilonia, Bagastana (→ **Behistūn, Inscrpción de),** notable por las inscripciones históricas con relieves, de Darío I. Las conquistas efectuadas por el rey medo Fraortes, antes de la época aqueménida, extendieron el nombre de Media al noroeste, hasta el río Araxes. Esta zona, poseída después de la conquista macedónica por el sátrapa Atropates, recibió el nombre de Media Atropatene, del que se derivó más adelante el nombre de Atorpatakán, Azebayǧan o Azerbayǧān, capital Gazaka. Las altas montañas del este y sus vertientes del lado del mar Caspio, estuvieron habitadas por pueblos de raza aria, que sirvieron como arqueros y honderos en el ejército persa (tapures, amardos, cadusios).

Es frecuente en Herodoto y otros autores clásicos griegos identificar el nombre de «medos» con el de «persas».

2. Historia. La caída del antiguo reino de → **Elam** que había hecho la guerra a Asiria en tiempos de Asurbanipal, no significó el fin de la independencia arania. Antes de que Ciro resucitase el viejo nacionalismo elamita, titulándose rey de Anzán, hallamos la época hegemónica de los medos, al principio tribus arias nómadas que atacan en varias ocasiones a los asirios y otras veces les sirven como mercenarios. En el siglo ix a.C., dan ya noticia de ellos los anales de Salmanasar III. Se habla de Media como región tributaria situada al sudeste del lago Van. Tiglatpileser III recibe tributo de los medos. En 715, Sargón vence y deporta al jefe local medo Dayakku (Deyoces), que según Herodoto es el fundador del Imperio Medo.

Fraortes (Fravarta), sea o no hijo de Deyoces, es más conocido (675-653). Los asirios lo mencionan como jefe de las tribus del desierto coaligadas contra ellos. Según Herodoto, impuso su poder a los mismos persas y murió en una expedición contra Asiria. Los escitas ocuparon luego el territorio medo después de lo cual recupera el trono el príncipe → **Ciaxares** (625-585); traba alianza con Babilonia y conquista Nínive en 612. Por el norte, Ciaxares avanza por Armenia y en Asia Menor llega hasta el río Halys (Kizil Irmak) donde se dispone a dar batalla al rey de Lidia, Alyates; pero sobreviene un eclipse de sol (predicho por el sabio Tales de Mileto), el 28 de mayo de 585. En la «batalla del eclipse», ambos ejércitos se mantienen a la expectativa, aterrados por el prodigio que es interpretado como un anuncio de los dioses. El soberano de Cilicia (Syennesis) y Nabucodonosor II intervinieron en favor de la paz, pues encaso de victoria de uno de los dos beligerantes, se hubiera roto el equilibrio político en Asia anterior. Este equilibrio no se modificará ya hasta que Ciro domine a medos, persas y babilonios. Ciro sacudió el vasallaje que le había impuesto Astiages y se apoderó de la capital meda, Ecbatana, el 550 a.C.



Siriviente medo, con la barba y el pelo rizados, sosteniendo la brida de dos caballos. Relieve procedente de Khorsabad

3. Civilización meda. La importancia de los medos consiste en ser el primer pueblo puramente ario, que trató de conquistar una hegemonía «mundial» relativa, aunque no tuviese en sí misma demasiada importancia en comparación con las grandes conquistas persas superiores. Los medos figurarán después en el imperio persa, constituyendo la casta de los «magos» o sacerdotes que, según la versión sasánida de la vida de Zoroastro, serán los antagonistas del profeta. Sobre la civilización meda ejercieron influencia → **Urartu**, los asirios y los pueblos del Zagro. Hablaban una lengua indoeuropea afín al sánscrito; después de la conquista de Nínive transportaron a Ecbatana obras de arte asirio y organizaron su corte según el ceremonial asirio. También fue mesopotámica su escritura (cilindros-sello babilonios, etc.). Cultivaron mucho la táctica de caballería propia de los indogermanos.

4. Los medos y la Biblia. En la SE se hace referencia a los medos al hablar de los *māday*, hijos de Jafet[1]. Salmanasar V (726-722), rey de Asiria, después de conquistar Samaría trasladó los cautivos del reino de Israel a «las ciudades de Media»[2]. En Is 13,17 se dice que los medos «no hacen caso de la plata ni desean el oro» y han sido llamados por Yahweh para luchar contra los babilonios. En Is 21,2, los medos figurarán en el ejército de Ciro junto con Elam entre las potencias agresoras. Jeremías[3] cita a los reyes de Media que figuran entre los enemigos de Babilonia: «¡Aguzad las saetas, henchid las aljabas! Yahweh ha despertado el espíritu de los reyes de Media...». En Esd 6,2 se habla de un decreto de Ciro hallado en Ecbatana. En algunos pasajes[4], las referencias a los persas figuran unas veces por separado y otras junto con las de los medos.

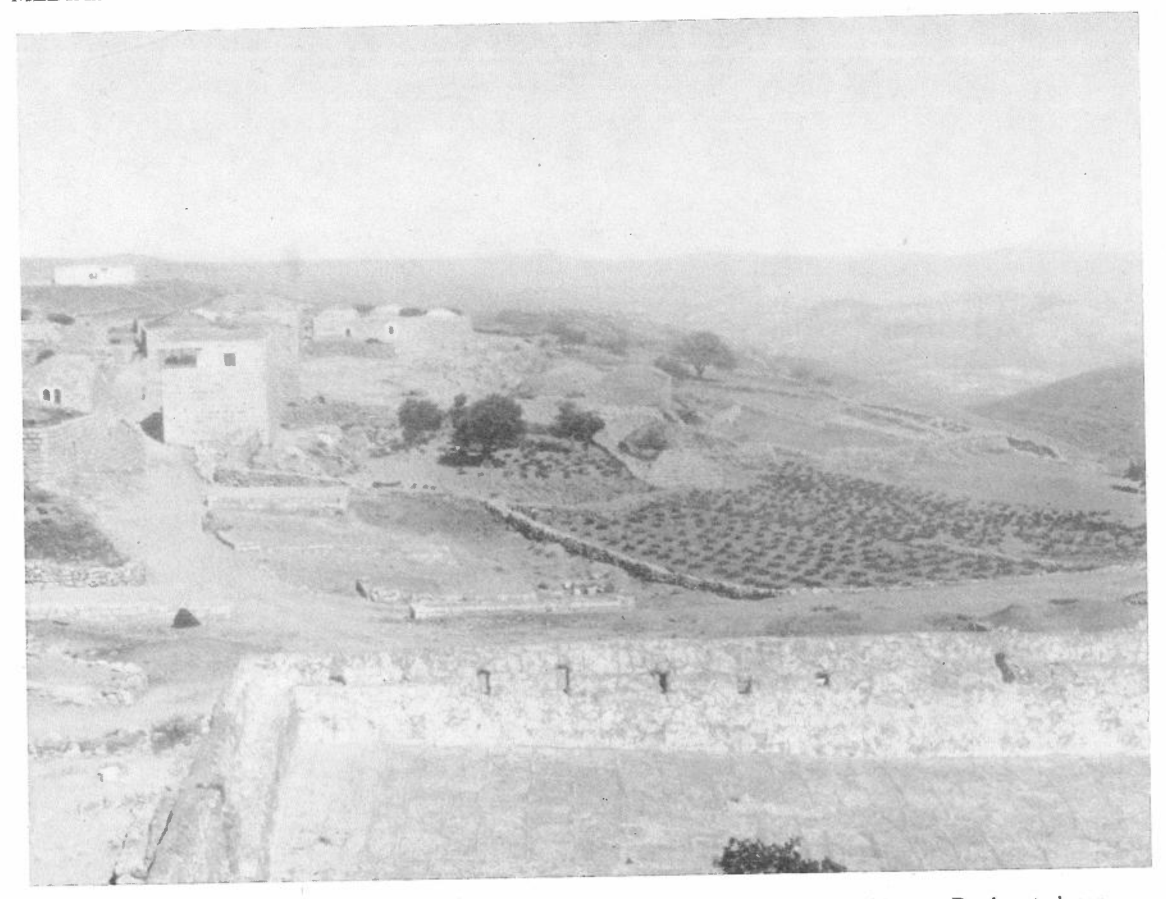
[1] Gn 10,2. [2] 2 Re 17,6; 18,11. [3] Jer 25,25; 51,11. [4] Dan 5,28; 6,9.13; 8,20, etc.

Bibl.: A. Gutschmid, *Geschichte Irans und seine Nachbarlander*, Tubinga 1888. J. von Prasek, *Geschichte der Meder und Perser bis zur makedonischen Eroberung*, I, Gotha 1906. É. Dhorme, *Les Aryens avant Cyrus*, París 1910-1911. E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, 3.ª ed., Stuttgart 1910. G. C. Maspero, *Historia antigua de los pueblos de Oriente*, Madrid 1913 (trad. cast.). C. Huart, *La Perse Antique et la Civilisation Iranienne*, París 1925. A. Christensen, *Die Iranier*, Munich 1933. F. W. König, *Älteste Geschichte der Meder und Perser*, en *AO*, 33 (1934). G. G. Cameron, *History of Early Iran*, Chicago 1936. G. Ricciotti, *Historia de Israel*, 2 vols., Barcelona 1945-1947 (trad. cast.).

R. Ballester

MEDIADOR (μεσίτης; Vg. *mediator*). Estamos ante un concepto con eco amplísimo en la SE, pero sin mención explícita sino es en contados pasajes. El hebreo bíblico desconoce por completo el término «mediador» que aparece tardíamente en la literatura postbíblica (*sarsōr*), y la versión griega de los LXX sólo una vez trae μεσίτης[1] en traducción inexacta.

Tampoco han usado el vocablo los escritores clásicos griegos que prefieren μεσέγγυος y sólo en el griego helenístico logra una cierta divulgación.



Panorama que se divisa desde la mezquita del sepulcro de Lot, en dirección al mar Muerto. Desde este lugar Abraham medió e intercedió por el perdón de Sodoma y Gomorra (Gn 18,16-33). (Foto P. Termes)

1. La mediación en el Antiguo Testamento. A pesar de los frecuentes antropomorfismos — algunos conmovedores — que adornan toda la teología del AT, hay algo firmemente establecido, y es la trascendencia de Dios infinitamente elevado sobre el hombre y sobre todas las realidades cósmicas. Esa elevación no aleja a Dios de la historia y de la conciencia del hombre, pero no porque alguien le alcance sino porque Él desciende y se acerca, salvando distancias insuperables al esfuerzo y tensión humanos.

Durante la época patriarcal, apenas si aparece mediador alguno entre Dios y la humanidad, y la razón es porque de aquellos tiempos, la Biblia solamente refiere lo que podría designarse como una historia de protagonistas — Dios y los patriarcas — y son ellos los que actúan sin intermediario alguno. Sin embargo, la figura misteriosa de → **Melquisedec** que bendice a Abraham como sacerdote del Dios altísimo, la escala que vio Jacob poblada de ángeles que suben y bajan del cielo a la tierra[2] ... preludian un bosquejo del sistema de mediación que va a regir en la → **economía** de la salvación. Tales protagonistas ejercen la mediación de intercesores — Abraham intenta de Dios el perdón de Sodoma e intercede por la salud de ʿĂbīmélek de Gĕrār[3] —, y Dios los constituye en algunos casos como intermediarios de salud para sus descendientes y aun para los extraños; así, cuando al padre del pueblo le hace causa de bendición para todas las naciones de la tierra: «Bendeciré a quienes te bendigan ... por ti se bendecirán (en forma reflexiva) los pueblos todos»[4]. También José es causa de salud para sus hermanos y la familia de Putifar[5].

Con la → **elección** nace el pueblo a la historia y a la teología, y la presencia de la masa innominada provoca negativamente una mayor necesidad de mediadores que la representen ante Dios. Aun cuando en medio de la conciencia comunitaria de clan, hubo siempre un vivo sentimiento de responsabilidad personal delante de Dios — que no logró ciertamente su plena madurez hasta que con el Destierro babilónico se desmoronaron todas las instituciones comunitarias — como aparece en las palabras del juez y sacerdote Helí: «Si un hombre peca contra Yahweh ¿quién intercederá por él?»[6]; sin embargo, de todo ello prevalece en el pueblo una conciencia aguda de indignidad, que le lleva por instinto religioso a servirse de intermediarios, y se impone el hecho de que Dios elige y se sirve a su vez de mediadores para comunicarse con su pueblo. No deja de ser significativo que

sea Moisés, el hombre que más sabe de Dios entre los israelitas (→ **Yahweh**), [7] el primero y más grande mediador del AT que confirma ante su pueblo tan altísima misión, revelándoles el nombre del Dios de sus padres.

Su figura y su acción yendo durante cuarenta años de Dios al pueblo y del pueblo a Dios, han quedado en la Biblia como el prototipo del mediador, y el autor de la carta a los Hebreos expresará la excelencia de la mediación de Jesús, demostrando su perfección y superioridad en parangón con la del gran caudillo de Israel: gozó de la confianza e intimidad de Dios con quien «hablaba cara a cara como un hombre con su amigo» y se identificó — a veces dolorosísimamente — con los intereses de su pueblo por quien no dejó de interceder. Desde su → **vocación** por Dios a la jefatura suprema, su vida toda se transforma en quehacer ininterrumpido de mediador: por él se renueva la Alianza o pacto que Dios hiciera con los patriarcas, por él llega la Ley y la ordenación primera y básica del culto; él señaló los cauces y criterios del profetismo y del sacerdocio, y constantemente oraba por su pueblo, del que se sentía cordialmente responsable; y en ello coinciden las diversas fuentes y tradiciones que nos han transmitido su compleja y difícil misión mediadora [8].

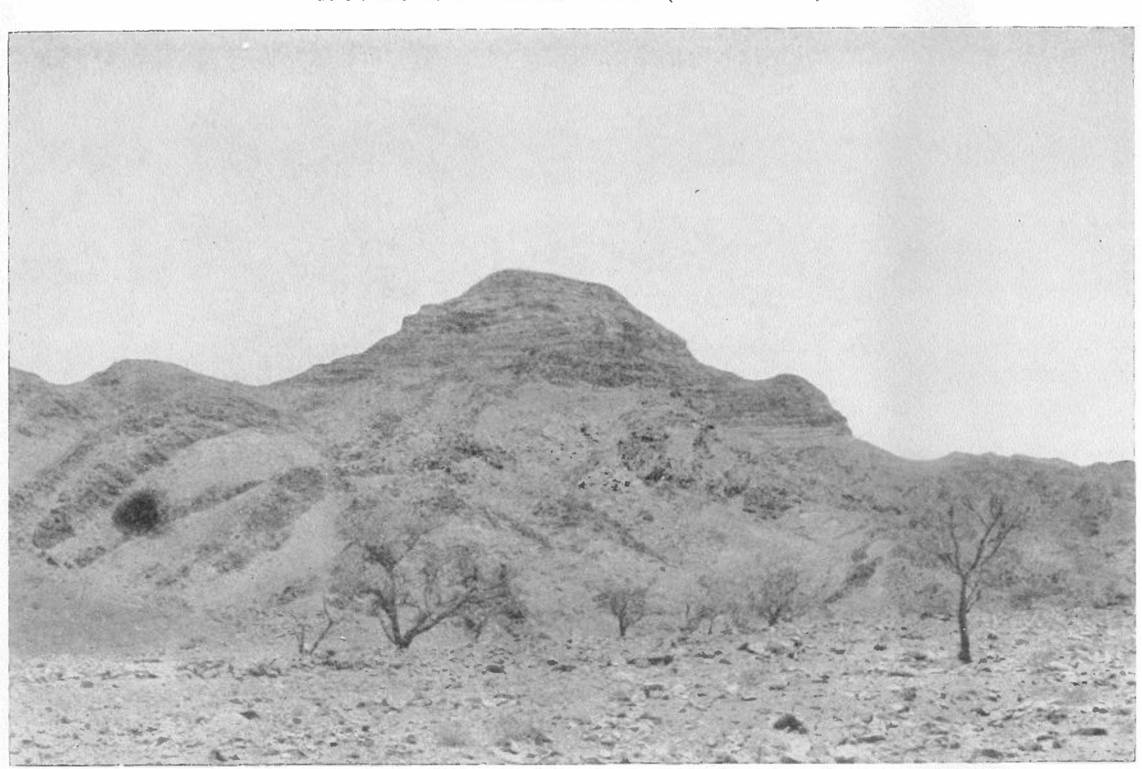
Tras él llegan los jueces y reyes, no sólo mediadores de victoria frente a los enemigos de fuera, sino mediadores religiosos como representantes ante Dios de la comunidad, si bien no de la forma tan acentuada como ocurría en los otros pueblos orientales, sino más bien episódicamente en el terreno propiamente religioso [9]. La monarquía fue mediadora de pervivencia desde que, con el vaticinio de Nātān, llevaba inherente la promesa de perpetuidad que no hubiera sido posible sin la pervivencia del pueblo (→ **Hijo de David**).

De manera más constante median los sacerdotes, si bien es la institución hereditaria más que los individuos que no son llamados personalmente; pero oran y ofrecen sacrificios por los pecados del pueblo y le recuerdan las exigencias divinas, y en nombre de Dios le bendicen [10]. Fue la suya, sobre todo, mediación ascendente (= del pueblo a Dios).

Más importante por el influjo que ejerció en la vida del pueblo, fue la mediación de los profetas, «la boca de Dios» que transmitía la voluntad y designios de lo alto y los guías espirituales de la nación; el profetismo fue principalmente mediador descendente (= de Dios al pueblo), como aportador de revelación. Eso como institución, o mejor, como orientación general (puesto que a diferencia de la realeza y el sacerdocio no era hereditario); pero no faltaron ejemplos de mediación de oración y sacrificio vicarios en favor de la nación. En tal aspecto destacan Ezequiel y más aún Jeremías, sacrificado en favor del pueblo en una misión torturante, que contradecía sus más hondas tendencias psicológicas [11].

Este pagar de persona en aras de la mediación, que llega hasta las más dolorosas renuncias, ha culminado — con finura espiritual que señala la cumbre cimera

Vista de la península del Sinaí, con el Ǧebel Um Riǧlayn. Esta comarca fue testigo de la constante mediación de Moisés en favor de los israelitas. (Foto P. Termes)



del AT — en el Siervo de Yahweh, víctima por los crímenes de sus hermanos.

Hasta época muy tardía, no hay alusiones a los ángeles mediadores[12]. Y para los tiempos escatológicos ejercerá también funciones de mediador el hijo del hombre, vaticinado por el profeta Daniel[13].

No hay duda alguna de que, aun ausente la terminología de la mediación, ésta ocupa «el punto central en la religión del AT», donde «el concepto de mediador está orientado a la santidad personal de Dios y a su acción de salud en la historia» (Oepke).

[1]Job. 9,33. [2]Gn 14,18 y sigs.: 28,12. [3]Gn 18,22-32; 21,17. [4]Gn 12,3. [5]Gn 12,3. [6]1 Sm 2,25. [7]Cf. Éx 3,13-15. [8]Cf. Éx 17,11 y sigs.; 20,18-21; 32,12-15; 33,12-17; Nm 14,13.20; Dt 9, 18-29, etc. [9]Cf. 2 Sm 24,10 y sigs. 17.25; 1 Re 8,20-66; 11,12-13.36 y sigs., etc. [10]Cf. Éx 28,12.29-30.38; 29,42 y sigs.; Lv caps. 8-9; Nm 6,22-27; Dt 18,13-22; 33,8-10 [11]Ez 3,17-21; 13,5-6; 22,30; Jer 7,16; 8,18-23; 11,14; 12,1-5; 20,7-18; cf. 2 Mac 15, 13-16. [12]Zac 1,12-13; Dan 3,49-50; 6,23; 10,13; 12,1-2; 14,34 y sigs. [13]Dan 7,13-27.

2. El único mediador. Tampoco en el NT abunda el término, ausente por completo en los evangelios y en los escritos de san Juan, y sólo viene dos veces en Pablo y cuatro en la carta de los Hebreos (aquí una vez el clásico ἔγγυος)[1].

La nueva revelación empieza por el ministerio del ángel Gabriel, que anuncia la concepción de Juan el Bautista y de Jesús[2], pero después, los ángeles sólo tendrán una función muy secundaria en la historia y teología de la salud. Las cartas de Gálatas y Hebreos recuerdan las funciones de mediación de Moisés y del sacerdocio aaronida; pero es Jesús hacia el que gravita, y quien agota y cumple plenamente la realidad mediadora.

Son los hechos de su vida los que proporcionan las premisas claras y sólidas para una conclusión lógica y fecunda; en Él, como en ningún otro, se ha hecho realidad la paradoja sobre la que apoya toda mediación: con un intermediario que aparece obstaculizar la inmediatez de los extremos, de hecho éstos están más que enfrentados directamente. Nunca como en Jesús se han acercado tanto Dios y el hombre (el hombre como individuo y el hombre visto como humanidad colectiva), en razón sobre todo de la unión hipostática o personal.

Es inútil pretender atribuir a la comunidad la idea del Cristo mediador, porque todas las fuentes — tanto las procedentes de ambiente judío como las del mundo helenístico cristiano — coinciden en el punto fundamental de que ha sido Jesús mismo quien se ha presentado con la conciencia clara y la misión precisa de mediador, del único mediador, puente — y no sólo pontífice — que une las dos orillas. Pretender arrancar esta idea de los evangelios, del mensaje de Jesús, equivale a desmedularlos de su más esencial contenido histórico y religioso.

Los aspectos todos que conocemos de la mediación por el AT aparecen en su actividad y en su ser: revelación, ley, alianza, salud y perdón de los pecados; siervo de Dios, rey, profeta y maestro, sacerdote y víctima, hijo del hombre e hijo de Dios... Habría que transcribir casi todo el NT dada su riqueza en este sentido, pero nos contentamos con espigar.

a) *Evangelio de la Infancia.* El ángel anuncia su nombre, Jesús, «pues él salvará a su pueblo de sus pecados»; será el guía y pastor del pueblo de Dios, con una vida de humillación[3]. En el seno materno lleva la alegría a casa de Zacarías, y su nacimiento es «gozo grande para todo el pueblo..., porque es un salvador, el Cristo Señor» y trae paz a los hombres sobre quienes Dios pone su complacencia, salud y luz para todas las gentes y para Israel[4].

b) *Vida pública.* Con Jesús llega el reino de Dios y con Él la salud de los cuerpos, la liberación del demonio y remisión de los pecados, la luz y consuelo para los pobres oprimidos, la restauración de la ley a los designios primitivos de Dios, liberándola de los formulismos y formalismos sin contenido religioso... Sólo el Hijo puede revelar al Padre[5].

Pero no sólo es mediador con su palabra y acción mundanas, es mediador y causa de salud también en los acontecimientos escatológicos: la actitud de aceptación o repulsa de su persona (y mensaje) decide la suerte de los individuos, quien por él pierde la vida, la encontrará; la calumnia malévola de sus obras (→ **Blasfemia**) no tendrá remisión; quienes no le aceptan las pasarán en el día del juicio peor que los ninivitas; el hijo del hombre dará a cada uno según sus obras; la oración en su nombre no quedará sin fruto, y el haberle seguido con generosidad, merecerá un trono de juez en la regeneración y el ciento por uno...[6].

c) *Muerte.* Su muerte lleva la mediación al grado máximo que había profetizado el autor de los cánticos del siervo de Yahweh, porque es en rescate (λύτρον) de muchos; es su sangre la que sella y vigoriza la nueva alianza de perdón de los pecados, cumpliendo así las Escrituras que «era necesario» realizar plenamente[7].

Mediador único y perfecto, nadie puede sustituirle; pero ha dejado prolongadores de su única mediación en los discípulos, que continúan en el mundo «hasta la consumación de los siglos» su obra de salud como responsables de la palabra, de la Iglesia, del bautismo, de la eucaristía y del perdón de los pecados[8].

[1]Gál 3,19-20; 1 Tm 2,5-6; Heb 7,22; 8,6; 9,15; 12,24. [2]Lc 1,11 y sigs.; 26-38; Mt 0,10 y sigs. [3]Mt 1,21; 2,6.13 y sigs. 23. [4]Lc 1,39 y sigs.; 2,10 y sigs. 30 y sigs. 38. [5]Mt 11,27 y sigs.; Lc 10,22. [6]Mt 7,23 y par.; 10,39 par.; 12,31-32 y par. 38 y sigs. y par; 16,27; 18,20; 19,27, sigs. y par. [7]Mt 20,28 par; 26,27-28 par; Lc 24,26. 44 y sigs. [8]Cf. Mt 5,13-14; 10,1 y par; Lc 10,1-12; Mt 16,18 (cf. Jn 20,23; 28,16-20; Mc 16,15 y sigs.

3. La fe en él mediador. Empieza con la existencia de la Iglesia: ya entonces es firme la creencia en Jesús «príncipe (y guía) hacia la vida», sin que «a los hombres se les haya dado otro nombre bajo el cielo, en el que puedan ser salvos», por la fe en Él se logra la remisión de los pecados y plena justificación...[1].

Los escritores del NT parten de estos datos presentes en toda conciencia cristiana. Baste recordar algunos puntos más destacados de la triple síntesis que ofrecen Pablo, la carta a los Hebreos y Juan.

a) *Escritos paulinos.* El último pasaje aludido de los Hechos, proclama la fe del apóstol en la función mediadora religiosa de Jesús. Desde sus primeras cartas llega la salud de Dios por Cristo y la gracia y el consuelo

y la esperanza[2]. En Romanos afirma que la justicia de Dios se le concede al hombre por su fe en Cristo, que ha operado la redención; la paz con Dios es posible porque él nos ha abierto el acceso a la amistad divina; como Adán fue mediador de pecado y muerte para sus descendientes, Cristo lo es —sólo que en mayor escala— de gracia y vida incluso física —la resurrección nos llega por Él—; resucitado y a la diestra de Dios intercede por nosotros y es en Cristo en quien nos ha hecho ostensible el amor que nos tiene[3].

Gálatas le presenta como mediador de nuestra filiación divina, y en 2 Cor como realizador de la revelación perfecta por ser imagen fidelísima de Dios y por haber descorrido el velo que impedía el conocimiento[4].

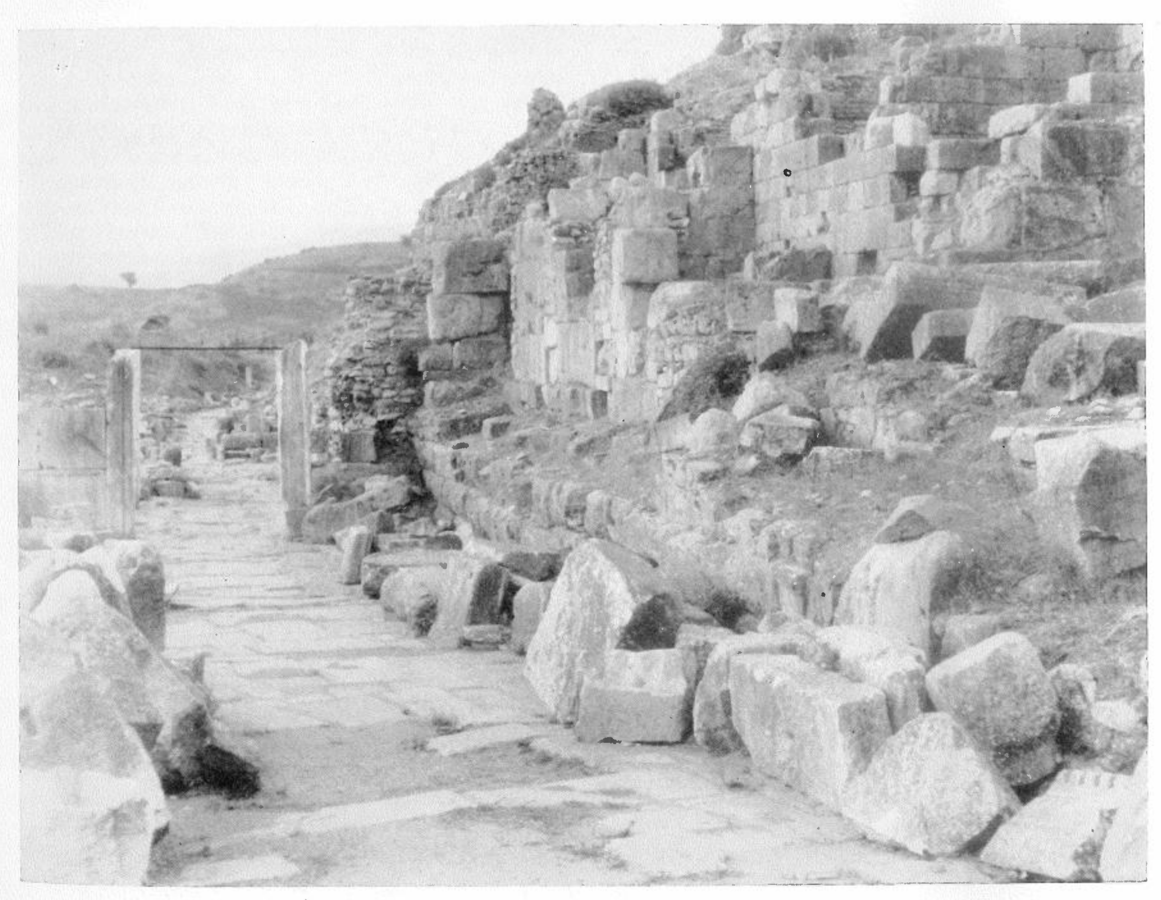
En Efesios y Colosenses está trazado el diseño de la salud: gracias a la sangre de Jesús, Dios ha realizado la aproximación a sí de cuantos —todos— estaban lejos; Cristo es la paz, porque hace un solo pueblo de los dos grupos, en que religiosamente estaba escindida la humanidad —judíos y gentiles— y la reconcilia con Dios, derribando todas las vallas de separación. No es un nuevo mediador celeste como los que imaginaban los colosenses, sino superior a principados y potestades que por él y para él han sido creados, y de quien reciben luz y conocimiento[5].

Y en 1 Tm percibe Pablo esta realidad con tal trascendencia para la historia de la salud que relaciona así la unicidad del mediador con la unicidad de Dios: «Dios es único, y único es el mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre a su vez que se entregó en rescate por todos»[6].

[1] Act 3,15; 4,12; 13,28-29, etc. [2] 1 Tes 5,9.28; 2 Tes 1,2; 2,16; 3,18. [3] Rom 3,21 y sigs.; 5,1-2.12 y sigs. (cf. 1 Cor 15,21-22); 6,23; 8,1-2.24.38. [4] Gál 3,26; 4,4-7; 2 Cor 3,14; 4,4; 5,19. [5] Ef 2,11-19; 3,8-12; Col 1,16-17.20; 2,10. [6] 1 Tm 2,5-6.

b) *La carta a los Hebreos.* Empieza señalando al Hijo, reflejo de la gloria divina, como mediador de la revelación plena, de la creación y de la obra de santificación[1]; Él es el apóstol y el gran sacerdote que nos representa ante Dios, superior a Moisés como el hijo al siervo[2]; es causa de salud eterna[3]. Sacerdote «según el orden de Melquisedec» es fiador de una alianza mejor, con sacerdocio inmutable por juramento divino, y único porque no está compartido entre muchos como el levítico, ni tiene que renovarse porque Él es inmortal y en el cielo vive intercediendo por nosotros[4]. Es sacerdocio proporcionado a la nueva alianza fundada en su sangre,

Éfeso. La «vía de mármol», junto al gran teatro de la ciudad (derecha). San Pablo expuso por escrito a los cristianos de esta ciudad la doctrina fundamental sobre Cristo mediador de los hombres cabe a Dios. (Foto P. Termes)



penetra como pontífice en la tienda celeste, y el fruto de su sangre y mediación es la herencia eterna[5].

[1]Heb 1,1-3. [2]2,17; 3,1; 4,14. [3]5,5.9-10. [4]7,22-25. [5]8,6 y sigs. (cf. Jer 31,31 y sigs.); 9,11-15.

c) *Escritos joánicos.* Jesús es la personificación de la Palabra revelante (→ **Logos**); con su encarnación nos trae la gracia y la verdad, la luz y la vida[1].

Juan ha centrado su evangelio en torno al tema central de Jesús, revelador y dador de vida, los milagros son signos de su misión de vida; sólo quien cree en Cristo tendrá salvación y vida eterna, quien le rechaza no verá la vida y sobre él gravita la cólera de Dios[2]; da las aguas de vida imperecedora, la salud física que es vida[3]; el centro del culto espiritual ya no será el Templo de Jerusalén sino su cuerpo[4]; la fe en Él es causa y hontanar de vida[5]; pan de vida, sólo quien come su carne vivirá para siempre[6]; ir tras Él es seguir el camino que eleva a la luz-vida y quien guarda su palabra no verá la muerte[7]; buen pastor da la vida por sus ovejas, única puerta por donde se llega a la vida[8].

En el discurso de la Cena describe toda su alteza de mediador de paz, de consuelo, de Espíritu Santo y, como supremo sacerdote, ora al Padre por la protección, unidad y santificación de los suyos, por quienes se ofrece como víctima.

Después de su muerte, prolonga su intercesión junto al Padre como defensor y abogado nuestro, y como holocausto de propiciación por los pecados del mundo[9]. En la grandiosa liturgia celeste, «el cordero degollado» está siempre ante Dios, como símbolo perdurable de su mediación en pro de cuantos aceptan a este único Mediador, que es «camino, verdad y vida»[10].

[1]Jn 1,1-17. [2]3,15 y sigs. 35-36. [3]4,14.50-51. [4]2,19 y sigs.; 4,22-23. [5]5,21.29.40; 7,37 y sigs. [6]6,33 y sigs. 47.58. [7]8,12.51. [8]10,1-18. [9]1 Jn 2,1-2. [10]Ap 5,6-14; cap. 6; cf. Jn 1,35; 14,6.

Bibl.: A. OEPKE, μεσίτης en *ThW*, IV, págs. 602-629. A. A. VIARD - J. DUPLACY, *Médiateur*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 590-597.

C. GANCHO

MEDICINA. La historia de la medicina en el pueblo hebreo puede dividirse en varios períodos. La fuente principal del primero de ellos es la Biblia, aparte algunos descubrimientos arqueológicos de escasa importancia. En cuanto al segundo período, hay que recurrir a los libros apócrifos, las obras escritas en griego sobre los judíos por autores judíos, los dos talmudes, los midrāšim y numerosos pasajes del *Libro de ʾĀsāf.* El tercer período tiene por fuentes los manuscritos hebreos medievales, las contadas obras médicas judías impresas, las «respuestas» rabínicas y los ensayos hebreos sobre medicina.

No se conservan papiros, óstraca, inscripciones en templos, ni otros tratados de los antiguos hebreos sobre medicina. La Biblia es un documento histórico-religioso, en el que se mencionan datos de interés médico sólo de manera incidental, como ilustración de cuestiones legales o religiosas. Por otra parte, su tradición fue en esencial oral.

El Talmūd[A] refiere que hasta el tiempo de Ezequías existió un libro de Medicina, que se destruyó más tarde, así como un rollo sobre medicamentos[B]. Se atribuyen tradicionalmente conocimientos médicos a Sem, hijo de Noé y epónimo de los semitas, y a ʿĒber. El *Libro de los Jubileos* relata en el cap. 10 que Noé encerró todo el arte de la medicina en un solo libro y lo confió a Sem, su primogénito. De éste pasó a Abraham, quien sabía curar distintas enfermedades por medio de una piedra preciosa[C]. Moisés, depositario de toda la ciencia judía de su época, enriqueció la medicina con su experiencia de alto dignatario de la corte egipcia, y desde él la tradición oral llegó a Salomón, etc.

[A]*Bĕrākōt*, 10. [B]*Yômāʾ*, 38. [C]*Bābāʾ Batrāʾ*, 16.

I. ANTIGUO TESTAMENTO. La medicina premosaica era empírica y tenía visos de misticismo (mandrágoras)[1]; pero desde el Éxodo y la adopción del monoteísmo (*ca.* 1500 A.C.), adquirió un carácter racional y estrictamente antimágico — la serpiente de bronce constituye caso aparte —, que constrastaba de manera categórica con las prácticas médicas de los pueblos circunstantes, un milenio antes de Hipócrates. La sentencia bíblica sobre el tratamiento médico sobrenatural es explícita: «Yo soy Yahweh, tu médico»[2] y «El hombre o la mujer en quienes resida espíritu de muerte o de adivino serán reos de muerte»[3]. Cuando el propio Dios es el médico, no caben espíritus ni fantasmas, y la enfermedad y su curación proceden del mismo origen: «Yo mato y resucito, hiero y sano...»[4].

Los pecados contra Dios eran castigados con enfermedad y muerte prematura. El concepto de transgresión incluye la violación de leyes higiénicas y morales, así como la de medidas médicas preventivas. Por ello, María, la hermana de Moisés, sufrió el castigo[5], Giezí[6] y Ozías[7] se volvieron leprosos, y Joram adoleció de disentería y prolapso rectal[8]. Poblaciones enteras recibían la sanción de sus pecados en forma de epidemias: los habitantes de Sodoma con la ceguera[9] y los egipcios con distintas epidemias[10]. David fue castigado con la enfermedad y muerte del hijo que había tenido de Betsabé, mujer de Urías el hitita[11], la peste bubónica diezmó a los filisteos[12], ʾĂbimélek y su mujer quedaron estériles por lo ocurrido con Sara[13], ʿĒr y ʾŌnān murieron en la juventud a consecuencia de sus pecados[14], Nābāl, el del Carmelo, pereció a causa de la embriaguez[15], la glotonería y los excesos sexuales destruyeron a los israelitas en Qibrōt Taʿăwāh[16], etc.

Sin embargo, quien cumple con cuidado las leyes ético-higiénicas-profilácticas se librará seguramente de las enfermedades egipcias: «Porque Yo soy Yahweh, tu médico»[17].

El epíteto «médico» (heb. *rōfēʾ*) mereció tanta veneración, que ningún facultativo judío se atrevió a llamarse tal hasta una época tan avanzada como el término del período mišnaico (300 D.C.). Hasta entonces no se cita a uno que lleve tal título. Sólo se emplea en el caso de médicos de otros pueblos: los que embalsamaron a Jacob y José[18], y los de Galaad que Jeremías menciona[19]. No eran judíos aquellos a quienes recurrió Asa, en lugar de confiar en Dios y sus mensajeros (los médicos israelitas), y así se desprende de los pasajes bíblicos anteriores al relato de su muerte: «Por cuanto te has apoyado en el rey de Siria y no has confiado en Yahweh, tu Dios, por eso el ejército del rey de Siria

ha escapado de tus manos... Mas confiaste en Yahweh, que los entregó a tu poder»[20].

[1] 1 Gn 30,14-16. [2] Éx 15,26. [3] Lv 20,27. [4] Dt 32,39. [5] Nm 12,10. [6] 2 Re 5.27. [7] 2 Cr 26,21. [8] 2 Cr 21,15-19. [9] Gn 19,11. [10] Gn 12, 17. [11] 2 Sm 12,10 y sigs. [12] 1 Sm 5,6.9 y sigs. [13] Gn 20,17 y sigs. [14] Gn 38,7.10. [15] 1 Sm 25,37. [16] Nm 11,22 y sigs. [17] Éx 15,26. [18] Gn 50,2. [19] Jer 8,22. [20] 2 Cr 16,7-8.

Había, desde luego, médicos judíos, aunque no recibieran el nombre de *rōfē'*. El rey Joram «regresó a Yizrě'ēl a curarse»[1]. Los profetas Elías y Eliseo dieron consejos médicos, cuidaron a enfermos, depuraron pozos, etc. El profeta Isaías trató a Ezequías con una cataplasma de higos[2]. Casi todos los profetas y sus discípulos — desde Samuel a Jesús — atendieron a los enfermos, pero ninguno de ellos se llamó *rōfē'*. Job[3] habla de los «urdidores de mentira» — los médicos judíos —, y menciona a los «médicos de nada», o sea, a los paganos o curanderos. De todo ello, se infiere que había médicos auténticos. Jeremías reprende a los falsos profetas, pues curan al pueblo «livianamente»[4], lo cual es nueva prueba de que había otras personas que no abusaban de sus pacientes.

Esta costumbre habitual de no dar a los médicos judíos el título de *rōfē'* aclara la frase mišnaica de que cuantos son llamados médicos («heréticos» = *mīnīm*) en el Talmūd, aun los mejores de ellos, están condenados al infierno[A].

El cuidado de los enfermos entre los antiguos hebreos nunca fue una función sacerdotal, como solía ocurrir en las culturas vecinas, incluso en Grecia hasta Hipócrates (en los templos de Asclepio), sino que correspondía a médicos verdaderos. Los sacerdotes eran sólo una especie de inspectores de sanidad, cuyo papel consistía en aislar a los enfermos infecciosos del resto de la comunidad. Jamás se dice de un sacerdote que administrase cuidados médicos. El Talmūd cita el nombre del médico del Templo, 'Abbā' 'Ăḥiyyāh, nombrado especialmente para atender a la salud de los sacerdotes.

[A] *Qiddūšīm*, 82,2.

[1] 2 Re 8,29; 9,16. [2] Is 38,21. [3] Job 13,4. [4] Jer 6,14; 8,11.

El AT hebreo obedece a reglas especiales en la formación de la terminología médica:

1. Los trastornos físicos se expresan con voces construidas de acuerdo con el paradigma *pā'élet* (*pa''élet*): *dalléqet* («inflamación», «fiebre violenta»), *sappáḥat* (psoriasis benigna), *gabbáḥat* (alopecia frontal), *qaráḥat* (alopecia occipital), *'aṣṣébet* (neuritis), *ṣārá'at* (lepra, lúes endémica), *yalléfet* (Lichen dermatitis), *baháret* (mácula), *yabbélet* («verruga»), *šaḥéfet* («tuberculosis»), etc.

2. Los trastornos mentales y del sistema nervioso de tipo funcional se indican con palabras construidas según el paradigma *pi'ālōn*: *da'ăbōn néfeš* («depresión», «ansiedad»), *ḥippāzōn* («precipitación»), *kiššālōn* («desmayo», «desfallecimiento»), *killāyōn* («sensación de destrucción»), *'iṣṣābōn* («nerviosismo»), *'iwwārōn* («ofuscación mental»), *šikkārōn* («embriaguez»), *šimmāmōn* («estupor», «asombro»), *šiggāyōn* («emoción»), *šiggā'ōn* («locura intermitente»), *timmāhōn* («sorpresa»).

3. Las heridas físicas adoptan el paradigma *pā'ūl*: *šābūr* («roto»), *ḥārūṣ* («mutilado»), *kārūt* («extirpado»), *mā'ūk* («contuso»), *nātūq* («impedido»), *rāṣūṣ* («aplastado»), *sārū'a* («constitución defectuosa»), *ṣārū'a* («cubierto de heridas»), *pāṣū'a* («herido en los órganos sexuales»), etc.

4. Los defectos corporales se expresan invariablemente por medio del paradigma *pi'ēl* (*pi''ēl*)[1] *'iṭṭēr* («inválido», «tullido»), *'illēm* («mudo»), *gibbēaḥ* («calvo»), *gibbēn* («jorobado»), *giddēm* («abúlico»), *gimmēm* («imberbe», «pelón»), *'iqqēš* («torcido», «perverso»), *'iwwēr* («ciego»), *ḥērēš* («sordo»), *pissēaḥ* («cojo»), etc.

5. Los nombres de órganos son a menudo bilíteros: *dam* («sangre»), *'af* («nariz»), *šēn* («diente»), *mōaḥ* («cerebro»), *peh* («boca»), *rō'š* («cabeza»), *'ayin* («ojo»). *kāf* («palma de la mano»), *gīd* («nervio», «tendón»), *gab* («espalda»), *lēb* («corazón»), *šad* («mama», «pecho»), etc.

6. El hebreo clásico proporciona información correcta de los órganos internos: *qéreb* («estómago»), *mē'īm* («intestino»), *kābēd* («hígado»), *kělāyōt* («riñones»), *péder* («grasa»), *yōtéret ha-kābēd* («vesícula biliar»), *měrērāh* («hiel», vesícula biliar») y *lēb* («corazón»). *Rūaḥ* («espíritu), *néfeš* («alma»), *něšāmāh* («aliento») y *yēṣer* («inclinación», «impulso») denotan estados psíquicos.

Muchos términos bíblicos de índole médica no han sido estudiados desde el punto de vista científico hasta el presente; por ello, los traductores y comentaristas, tanto judíos como cristianos, topan con inmensas dificultades cuando se trata de identificar las distintas enfermedades; como p. ej., la voz *ṣārá'at*, que el T. M. aplica de modo genérico a toda clase de enfermedades de la piel (incluso Maimónides creyó oportuno indicarlo así en su *Ṭum'at ha-ṣārá'at*, 15,10). *Ṣārá'at*, según el contexto, denota una dolencia específica en cada caso particular, de la misma manera que dermatitis o dermatosis, que no están en sí suficientemente definidas. Así, p. ej., *néga' ha-ṣārá'at* (lúes primaria, frambesia), *ṣārá'at 'ōr basār*[1] (*Ulcus durum*), *ṣārá'at pōráḥat*[2] (lúes secundaria), *ṣārá'at nōšénet*[3] (lúes terciaria, frambesia, etc.), *ṣārá'at ha-rō'š* (tricofitia), *ṣārá'at mam'éret bě-béged* («parásito») y *ṣārá'at ha-báyit* (*Saprophytes*, «suciedad», «contaminación»). *Ṣārá'at* suele indicar la lepra[4]: *ṣārá'at ha-mēṣaḥ* (lepra leonina). Pero si se tiene en cuenta que la *ṣārá'at* se curaba a veces en unos cuantos días o semanas, resulta evidente que no siempre era lepra. El T. M. hace también una distinción de léxico entre *ṣārūa'* (luético o infección de Begel tropical endémica, frambesia o pinta, que se deben al mismo *Treponema pertenue* o *pallidum*) y *měṣōrā'* («leproso»): «De suerte que fue leproso hasta el día de su muerte»[5]. En el pasaje de Lv 14,2, parece ser una excepción, aunque también puede sospecharse que se trata de lepra.

[1] Lv 13,43. [2] Lv 13,42. [3] Lv 13,11. [4] 2 Cr 26,19 y sigs. [5] 2 Re 15,5; 5,27; 2 Cr 26,20.21.23.

Otras enfermedades mencionadas en el AT, aunque no se hayan citado en la terminología expuesta hasta aquí, son: *yērāqōn* (*Icterus*), *bāṣéqet* (*Oedem*), *šěḥīn pōrēaḥ*, *'ăba'bu'ōt*[1] (*Pemphigus*), *'ŏfālīm* [*'ŏfōlīm*][2] («botón oriental», *Leischmaniosis*), *šaḥéfet*[3] («tisis»), *déber*[4]

(«pestilencia»), *rĕqab ʿăṣāmōt*[5] (osteomielitis), *zāb*[6] (gonorrea), *šibrōn mŏtnáyim*[7] (lumbago), etc.

Maggēfāh es el nombre genérico de las epidemias. Cuando se corrompieron con los moabitas[8], los hijos de Israel sufrieron una enfermedad sexual contagiosa, al parecer lúes que adopta una forma distinta según las localidades (frambesia, pinta, etc.), la cual produjo, según el texto bíblico, veinticuatro mil víctimas.

[1]Éx 9,9. [2]Dt 28,27. [3]Lv 26,16. [4]Dt 28,21. [5]Prov 14,30. [6]Lv 15,2 y sigs. [7]Ez 21,11. [8]Nm 25,1 y sigs.

Las enfermedades oculares eran: *ʿenáyim rakkōt*, los ojos tiernos de Lía[1], u *Ophtalmis gonorrhoica*, producto de la gonorrea[2]; *Exophtalmus*[3], *Amaurosis* (*samwērīm*[4], *ʿawwéret*[5]), *dāq*, *tĕbal·lūl*[6] (coloboma), etc. Pudieran citarse otras dolencias y defectos físicos, como *šābūr*[7] (hidrocele), *Testiculus privativus*[8], *ḥārūṣ* («labio leporino», «hernia»)[9], *šiggāʿōnī*[10] («locura»), etc. Conocido es el caso del *coitus interruptus* en que incurrió ʾŌnān[11]. La persona estéril recibe en hebreo el dictado de *ʿāqār* («desarraigado»). Las comadronas se citan en varios pasajes, como el que se refiere al nacimiento de Péreṣ y cómo «sacó la mano»[12] (*Prolapsus*).

[1]Gn 29,17. [2]Lv 15,3-6. [3]Sal 73,7. [4]Gn 19,11. [5]Lv 22,22. [6]Lv 21,20. [7]Lv 22,22. [8]Lv 22,22. [9]Lv 22,22. [10]Dt 28,28. [11]Gn 38,9. [12]Gn 38,28.

La terapia del AT puede definirse como higiene preventiva, limpieza física y mental, uso de ungüentos, vino, bálsamo, emplastos, lavado y exprimido de las heridas purulentas, baños y aguas curativas en el caso de las enfermedades de la epidermis[1], etc. Se menciona la influencia de la música en la hipocondría[2]; la exposición de las heridas a los rayos solares (helioterapia); la ligadura de fracturas[3]; drogas y pociones[4]; y otras medicinas tales como *mōr* («mirra»), *dūdāʾīm* («mandrágoras»), *ṣŏrī* («bálsamo»), *lōṭ* («láudano»), *nĕkōʾt* («tragacanto») y *bōrīt* («natrón»); *pōreh*, *rōʾš* y *laʿănāh* son drogas tóxicas[5].

En un solo caso hay una muestra de tratamiento «médico» místico: contra la ponzoña de la serpiente, contra el cual no hubo procedimiento efectivo hasta nuestros días. La serpiente de bronce, que se utilizó por Moisés en la época del Éxodo, se convirtió luego en objeto de superstición hasta que el rey Ezequías la destruyó, a causa de lo cual la Biblia le encomia.

El antiguo hebreo intuyó de modo certero cuál era la índole del contagio, precisamente en un tiempo en que los demás pueblos se limitaban a reconocer la existencia de epidemias. Las medidas que los israelitas tomaron contra ellas incluían la limpieza del cuerpo y de la casa, y el aislamiento del resto de la comunidad cuando se trataba de lepra, sífilis, gonorrea, etc. Ni siquiera el monarca se salvaba de ellas: María, la hermana de Moisés[6], y el rey Ozías, que adoleció de lepra leonina «hasta el día de su muerte», fueron puestos en cuarentena.

Los israelitas aprendieron, sin duda, buena parte de su práctica higiénica de los egipcios; pero le dieron carácter propio y la elevaron a sistema ético. Hay que recordar que practicaban su higiene sólo en cuanto adquiría la forma de mandamientos «religiosos» (*miṣwōt*). De esta suerte aparecieron las minuciosas ordenanzas sobre los manjares, las técnicas de sepultura, la limpieza del cuerpo, indumentaria y vivienda, la medicina preventiva, y la higiene pública y privada, laboral, mental, sexual y familiar, y aun la de la tierra.

La principal consecución de la medicina del AT consiste, no tanto en el diagnóstico correcto, ni en una terapia racional, como en la higiene social y el tratamiento profiláctico, que eran excepcionales para aquellos días, y que se proponían salvaguardar el bienestar y la propia existencia de la nación.

La limpieza física lleva a la pureza del espíritu[A]. Se exigía, pues, la del cuerpo y la del alma a fin de evitar plagas, abolir la prostitución y las enfermedades venéreas, y las de la piel, con reglas sobre el comercio sexual, la dietética, el trabajo y el día de descanso, aislamiento de los enfermos, conservación de la tierra, trato adecuado con los extranjeros, etc.

Carece de importancia para nuestro objeto la cuestión de si la higiene y la profilaxis mosaicas se consideraban como normas religiosas o como simples medidas de sanidad. El hecho es que son razonables y tienen valor científico aun al presente. Tampoco es importante si las inventó Moisés o las adoptó de otras culturas; por otra parte, resulta indiscutible que ni los papiros ni los monumentos de la antigüedad conocen leyes higiénicas de igual alcance e intensidad como las que figuran en el AT.

De las seiscientas trece leyes religiosas judías, no menos de doscientas trece tratan de higiene y medicina preventiva. La mayoría se refiere a higiene social y son un ejemplo digno de imitación aun en nuestros días. De esta manera, la Tōrāh se convirtió en verdadera «Ciencia de vida» para cuantos seguían sus mandamientos. Se preocupó de la preservación de los israelitas, y de su liberación de los excesos corporales y espirituales que prevalecían en los pueblos circunstantes. Alimentaba el propósito de guardarlos de la vida disipada y de los excesos sexuales, así como de la superstición e idolatría que motivaban la desintegración de los pueblos circundantes. A diferencia de la clase sacerdotal de las naciones extranjeras, que promovía y estimulaba el abuso sexual y la idolatría, los sacerdotes hebreos se elegían para la sagrada función de salvaguardar la pureza física y espiritual de su pueblo.

Se esperaba que todo Israel fuese santo, que se transformase en un pueblo sagrado y clásico (*ʿam sĕgul·lāh*). Había recibido la orden explícita de que no viviera ni como los egipcios, de entre los cuales había salido, ni como los cananeos, en la tierra que habían recibido por heredad[7].

[A]TalY, *Šĕqalīm*, 3, último capítulo.

[1]2 Re 5,10. [2]1 Sm 16,27. [3]Ez 30,22. [4]Prov 3,8. [5]Dt 29,17. [6]Nm 12,10. [7]Lv 18,3.24 y sigs.; Nm 35,34.

Bibl.: J. P. Trusen, *Darstellung der biblischen Krankheiten*, Posen 1843. R. J. Wunderbar, *Biblisch-talmudische Medizin*, Riga-Leipzig 1850-1860. W. Ebstein, *Die Medizin im Altem Testament*, Stuttgart 1901; íd., *Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud*, Stuttgart 1903. J. Preuss, *Biblische-talmudische Medizin*, Berlin 1911. D. Macht, *Scientific Appreciation of Genesis II*, 24, en *Medical Journal*, 13 (1929). C. I. Brim, *Medicine in the Bible*, Nueva York 1930. J. M. Fandre, *La Medicine dans la Bible*, Nancy 1941. B. L. Gordon *Medicine throughout Antiquity Ancient Hebrew Medicine*, Filadelfia 1949. D. Margalith, *Lašōn ū-rĕfūʾāh ba-tannak*, Tel Aviv 1950. S. R. Kagan, *Jewish Medicine*, Boston

1952. A. CASTIGLIONI, *The Contribution of the Jews to Medicine*, en *The Jews*, edit. L. FINKELSTEIN, II, Nueva York 1954, pág. 1011. S. MUNTNER, *La Medicina Hebrea*, en *Revista Médica de Córdoba*, 43, Córdoba (Argentina) 1955.

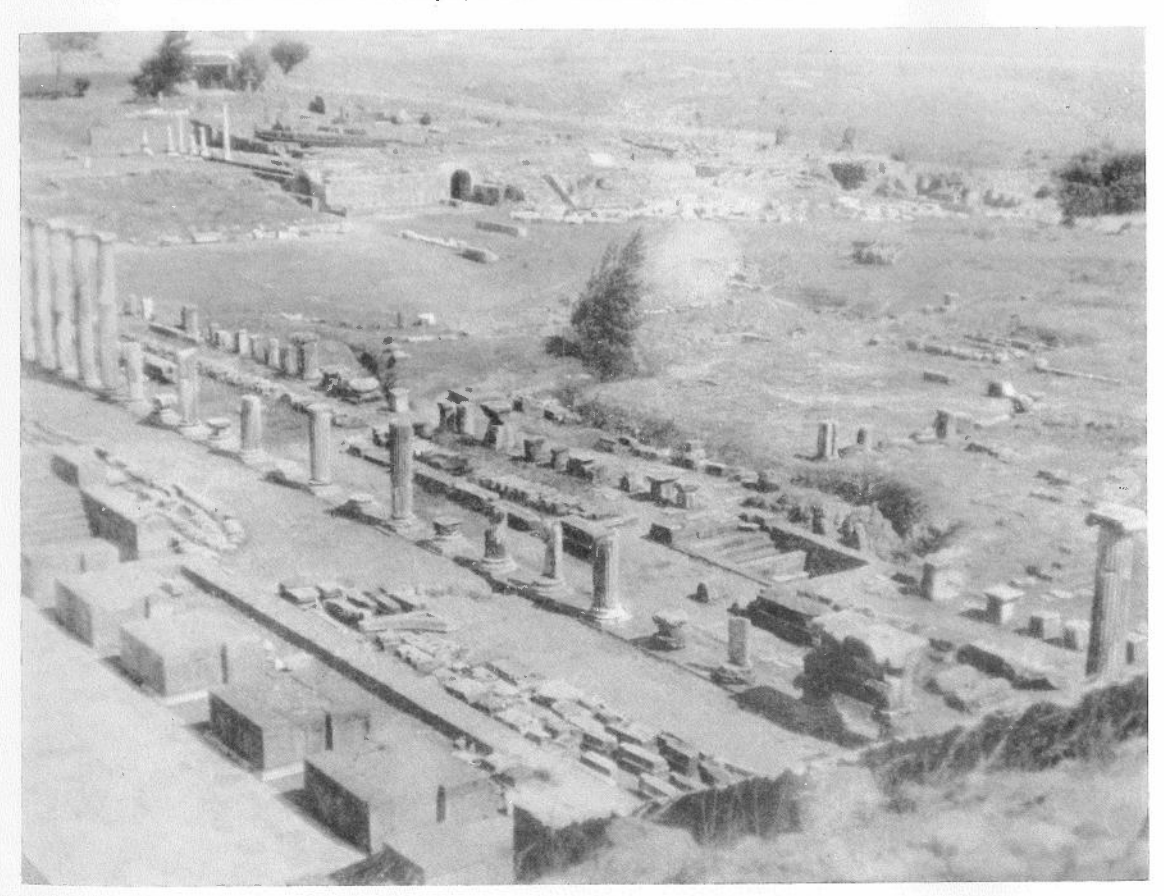
S. MUNTNER

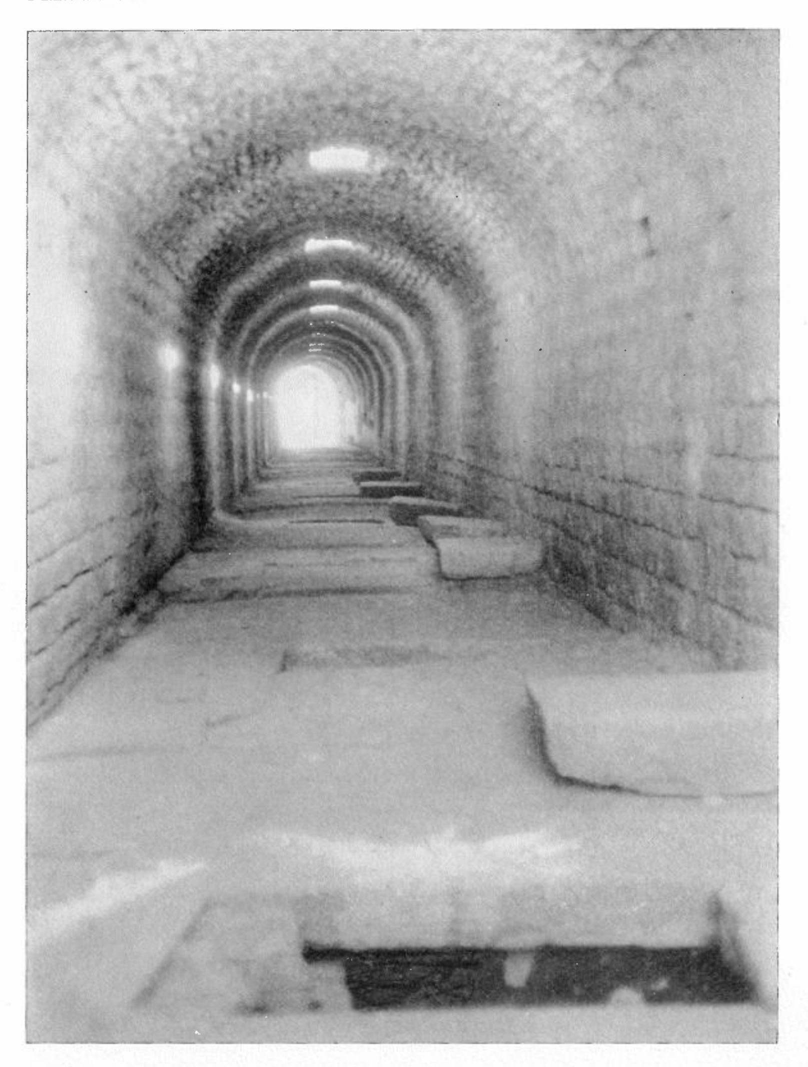
II. NUEVO TESTAMENTO. En lo que atañe a la pureza legal y a la higiene, el NT sigue las mismas directrices que los hebreos veterotestamentarios[1]. Jesús envía los enfermos curados a los sacerdotes, a fin de que éstos, como los del AT, emitan el dictamen conveniente como requisito indispensable para declararlos puros[2]. Jesucristo confía a los médicos el tratamiento de los enfermos[3] y se encomia, al propio tiempo, en los evangelios, a quien cuida de las personas dolientes y se consagra a tal objeto durante la dolencia[4].

[1] Lc 2,22 y sigs. [2] Lc 17,14. [3] Mt 9,12; Mc 2,17; Lc 5,31. [4] Mt 25,30.43.

Los textos neotestamentarios proporcionan escasos datos médicos y siempre de un modo incidental. Sin embargo, puede inducirse que, a pesar de los adelantos logrados por la tradición griega, en medicina, la forma de proceder de los dedicados a la medicina era empírica y de tanteo. Así, cuando topaban con una enfermedad que les ponía en un aprieto, recurrían a ciegas a un sinfín de procedimientos terapéuticos[1]. El empleo de determinados medicamentos tenía carácter doméstico y folklórico, como los que aún utilizan muchos pueblos en nuestros días, o aspiraba a fines que se hallaban muy lejos de su alcance. Por ejemplo, san Pablo recomienda a Timoteo: «En adelante, no bebas más agua sola, sino toma un poco de vino a causa de tu estómago y de tus frecuentes achaques»[2]. Los especialistas suponen que Timoteo sufría dispepsia flatulenta, que podía aliviarse de momento con una ligera dosis de alcohol; por otra parte, el hecho de que adoleciera de «frecuentes achaques» se estima como indicio de que el origen de la molestia era psicosomático. El vino mirrado, de que se habla en la Pasión[3], consistía en vino agrio mezclado con mirra y hiel y se administra con el caritativo propósito de reducir los dolores de los crucificados, a manera de narcótico. No obstante, puesto que la mirra sólo es ligeramente sedante, su eficacia sería casi nula en los condenados, siempre y cuando no se agregase a la poción opio u otro derivado narcótico vegetal similar. El vino combinado con aceite y aplicado a las heridas, que se vendaban a continuación, tenía un efecto antiséptico y calmante[4]. La tierra humedecida con saliva hasta formar lodo, y extendida luego sobre los

Pérgamo. Restos que se conservan del pórtico —con la entrada a las grutas sagradas— del «Asklepeion», santuario dedicado a Esculapio, el dios de la medicina de los griegos. (Foto P. Termes)





Pérgamo. Interior de las grutas sagradas del «Asklepeion», a donde los enfermos paganos de Asia Menor acudían a pedir la salud al dios Esculapio. (Foto P. Termes)

ojos, no es un procedimiento terapéutico, sino una unción de índole simbólica, aunque a veces se crea lo contrario[5].

[1]Cf. Mc 5,26. [2]1 Tim 5,23. [3]Mc 15,23. [4]Lc 10,34. [5]Jn 9,6-7.11.

A Jesús, mientras recorría Galilea, se le presentaron gentes atormentadas por las enfermedades más diversas a las que curó; entre ellas se citan los posesos y lunáticos, es decir, los que sufrían la epilepsia (Buzy)[1]. Los síntomas de esta terrible enfermedad quedan claramente expuestos en el evangelio de Mateo: «Señor, compadécete de mi hijo, porque está lunático y padece de mala manera; porque muchas veces cae en el fuego y muchas en el agua»[2]. Sabido es que la epilepsia, enfermedad nerviosa, esencialmente crónica, se caracteriza sobre todo por la pérdida súbita del conocimiento, acompañada de coma, por sensaciones vertiginosas, etc.

San Lucas cita un caso de deformación de la columna vertebral (probablemente *spondylitis deformans*): el de la mujer que tenía un «espíritu» de enfermedad desde hacía dieciocho años, estaba encorvada y no podía levantar la cabeza[3]. Tal enfermedad se debe a la artritis espinal que impide el movimiento de las vértebras y ocasiona la rigidez de la persona.

Según Jn 5,2-4, la piscina de Betesda, cuya agitación se atribuye a un ángel en el ver. 4, indudablemente interpolado[A], tenía virtudes curativas en opinión del pueblo. El movimiento de las aguas de la piscina tal vez pueda atribuirse al escape de un gas, contenido en bolsas en el subsuelo; la fuerza curativa de las aguas, quizá exagerada por la fama popular, tendría una realidad tangible motivada por algunas curaciones, logradas de tarde en tarde, en enfermedades de tipo psicosomático, lo que ha ocurrido en todos los tiempos y en muchos países. No puede negarse, en cambio, la curación portentosa del paralítico por Jesús, en la que no intervino en absoluto el agua milagrosa.

[A]Los comentarios de F. M. Braun y J. Leal, citados en la bibliografía, admiten la existencia de la interpolación, lo mismo que la mayoría de especialistas acatólicos y buen número de exegetas católicos.

[1]Mt 4,24. [2]Mt 17,15. [3]Lc 13,11.

Bibl.: W. EBSTEIN, *Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud*, Stuttgart 1903, F. TENNER, *Die Krankheit im Neuen Testament*, Leipzig 1930. F. M. BRAUN, *Évangile selon Saint Jean*, en *La Sainte Bible*, X, París 1950, págs. 351-355. D. BUZY, *Évangile selon Saint Matthieu*, ibid., IX, pág. 47. A. R. SHORT, *The Bible and Modern Medicine*, Londres 1953. J. LEAL, *Evangelio de san Juan*, en *La Sagrada Escritura*, Madrid 1961, *loc. cit.*

A. PIMENTEL

MÉDICO (heb. *rōfē'*; ἰατρός; Vg. *medicus*). La voz que denota el médico aparece en contados casos en la SE. El sustantivo hebreo (en realidad un participio presente) deriva de la raíz verbal *rāfā'*, que significa en su origen «atar», «ajustar», «ceñir», y, por extensión, «vendar», «curar»[1].

La función médica de los sacerdotes en el Pentateuco se confundía con sus obligaciones religiosas (→ **Medicina**)[2]. En otros libros del AT precisan hasta cierto punto la personalidad y la actividad del médico, la cual no debió de ser muy efectiva, pues en Job se encuentra lo que en apariencia es un resto de proverbio a costa suya: «médicos de nada (es decir, sin ningún valor) sois todos vosotros»[3]. La afirmación se cumplió en

el caso de Asa de Judá, quien habiendo enfermado gravemente de los pies, desdeñó recurrir a Yahweh y recurrió en vano a los médicos[4]. Éstos empleaban sustancias terapéuticas, que recetarían de modo empírico, como practicones, más que con el apoyo de principios científicos claros[5]. En época más reciente, aunque anterior a la evangélica, los conocimientos de los dedicados al ejercicio de la medicina debían de ser superiores a los descritos, por cuanto un texto presenta al médico en una luz bastante distinta: Dios le ha concedido no sólo el don de curar a los hombres, sino también las medicinas adecuadas para ello, y un pasaje amplio del Eclesiástico recomienda honrarle cuanto se pueda, ya que es necesario[6].

[1]Sal 103,3; Ecl 3,3; Is 30,26. [2]Cf., p. ej., Lv caps. 12; 13; 15; Nm 5,11-31. [3]Job 13,4 (heb.). [4]2 Cr 16,12. [5]Jer 8,22. [6]Eclo 38,1-15; cf. 10,10.

Jesús cita adagios populares sobre los médicos, que prueban positiva o negativamente su destreza, y, de manera indirecta, el progreso que se había efectuado en la medicina en su tiempo, aunque dentro de los límites que les imponía el saber científico de entonces[1]: «No tienen los robustos necesidad del médico, sino los que están mal»[2] y «Médico, cúrate a ti mismo»[3]. San Lucas recibe el epíteto de «el médico querido»[4] y utiliza en sus escritos, al describir las curaciones llevadas a cabo por Jesucristo, una terminología reveladora de que estaba muy al corriente de la tradición médica helenística.

[1]Mc 5,26; Lc 8,43. [2]Mt 9,15. [3]Lc 4,23. [4]Col. 1,14.

J. A. G.-LARRAYA

MEDIDAS. → **Metrología.**

MEDINET HABU. Nombre actual de una inmensa ruina situada al mediodía de la Tebas occidental. El lugar se veneró en diferentes épocas como el punto en que Amón se manifestó por vez primera. Se reúnen en él muchos edificios construidos, tanto para venerar al dios en el pequeño santuario primordial, como para honrar la memoria de distintos monarcas tebanos, aunque posteriormente surgieron otros consagrados al culto de Osiris y varias deidades más. El conjunto arquitectónico más importante y mejor conservado se debe a Ramsés III, que con su edificación, ultimada en veinte años, quiso expresar su propósito de ser el verdadero señor del Estado. La obra ramesida, iniciada probablemente en el duodécimo año de su reinado, es una verdadera fortaleza de enormes proporciones, llamada «Castillo de Millones de Años». Es el único palacio civil que se ha conservado del antiguo Egipto e incluía en su recinto el templo de Amón, al que rodeaba con sus altas fortificaciones. El complejo consiste, en esencia, en una puerta-ciudadela, un pilono, varios patios, habitaciones y columnatas. Abundan en él los relieves y frescos, en algunos de los cuales se retratan príncipes amorreos, hititas, filisteos, nubios, libios, etc.

Bibl.: G. POSENER, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne,* París 1959, pág. 168. W. WOLF, *Die Kunst Ägyptens,* Stuttgart 1959, pág. 552 y sigs. J. PIRENNE, *Historia de la civilización del antiguo Egipto,* II, Barcelona 1963, págs. 478-480 (trad. esp.).

P. ESTELRICH

MEDITERRÁNEO, Mar. La etimología latina de su nombre significa «rodeado de tierras». Está situado entre tres continentes que lo limitan por todos sus lados. Al norte está Europa, al este Asia, al sur África y al oeste el estrecho de Gibraltar y la porción más occidental de Europa, la península Ibérica. Tiene una longiud aproximada de 3860 km y una anchura máxima de 1800. Su extensión viene a ser de unos 3 000 000 de km² aproximadamente. Su máxima profundidad es de 4404 m junto al cabo Matapán, en el mar Jónico. Su salinidad, de un 38 por mil, es muy superior a la oceánica a causa de la escasa afluencia de los ríos y la intensa evaporación. Esta evaporación viene compensada por la corriente oceánica procedente del océano Atlántico, a través del estrecho de Gibraltar. La temperatura en la superficie es de unos 17 °, que desciende hasta los 13 ° a una profundidad de 360 m. El Mediterráneo carece de grandes corrientes, siendo muy irregulares las existentes y que se originan en las desembocaduras de los ríos, vientos, salida de aguas subterráneas del fondo, y, sobre todo, la del estrecho de Gibraltar que tiene una velocidad de una milla por hora, si bien hay momentos que llega a alcanzar las seis.

Durante el precámbrico, el Mediterráneo formó parte del mar de Tethys, situado entre los continentes boreal y austral etiópico brasileño. En el comienzo del mioceno cambia su fisonomía a causa de las transgresiones en los Alpes y Ródano y regresiones en el resto de Europa, lo que dio lugar a numerosísimos lagos salados, muchos de ellos en comunicación, y se cierra el estrecho Bético que lo unía con el Atlántico. El hundimiento de la cadena Atlas-Bética al comienzo del plioceno dio lugar a la fosa entre Sierra Nevada y Marruecos, originándose más tarde el estrecho de Gibraltar. Las transgresiones y regresiones del final del plioceno originaron finalmente la forma actual del Mediterráneo.

En las SE se le designa como «el mar» por antonomasia (*ha-yām*)[1], «gran mar» (*yām ha-gādōl*)[2], «mar de los filisteos» (*yām ha-pĕlištīm*)[3], «mar occidental» (*yām hā-ʾaḥărōn*[4]).

[1]Nm 13,29; Act 10,6. [2]Nm 34,6; Jos 15,47. [3]Éx 23,31. [4]Dt 11,24; Jl 2,24.

Bibl.: A. SCHWARZENBACH, *Die geographische Terminologie im hebräischen des AT,* Leiden 1951, págs. 68-69. *Miqr.,* III, cols. 191-192, con bibliografía. F. GONZÁLEZ RUIZ, *Mediterráneo, Mar* en *Enciclopedia General del Mar,* IV, Barcelona 1958, págs. 526-527.

R. SÁNCHEZ

MEDOS. → **Media.**

MÉDULA (heb. *mōaḥ*; μυελός; Vg. *medulla*). En sentido propio de sustancia grasienta y blanquecina que rellena las cavidades óseas, aparece sólo una vez, en la SE, significando la lozanía y prosperidad: «sus lomos estaban cubiertos de grosura y bien regada la médula de sus huesos»[1].

Las versiones traducen por médula diversos vocablos hebreos que designan la grasa de los animales, lo mejor y más precioso de los rebaños, de los árboles, de las cosas, etc.[2].

[1]Job 21,24. [2]Gn 45,18; Nm 18,12; Dt 35,14; Is 25,6; 34,6; Ez 17,3.25, etc., Heb 4,12.

C. WAU

MĒFÁʿAT («belleza, esplendor»?; Μαιφαάδ, ἡ Μαφά, ἡ Μαεφλά, Μωφάς; Vg. *Mephaath*). Ciudad de Transjordania perteneciente a la tribu de Rubén[1], concedida más tarde a los levitas de Mĕrārī[2]. Citada por Jeremías (k. *mēwfáʿat*) en su oráculo contra Moab[3]. Aparece mencionada en el *Onomásticon*. Alt propuso la identificación con Tell Ǧāwah unos 10 km al sur de ʿAmmān. Para otros investigadores sería Ḫirbet Nēfʿah, a 3 km al norte del lugar precedente.

[1] Jos 13,18. [2] 1 Cr 6,61, cf. Jos 21,37. [3] Jer 48,21.

Bibl.: ABEL, II, pág. 385. SIMONS, §§ 298, 337 (44), 1378.

P. ESTELRICH

MEFǦĪR, Ḫirbet el-. Lugar de la Palestina moderna relacionado con la identificación de → **Galgal.**

MĔFĪBŌŠET («el que propaga ignominia»; Μεμφιβοσθέ; Vg. *Miphiboseth*). Nombre de dos personajes de los primeros tiempos de la monarquía.

1. Hijo de Saúl y de Rispāh, hermano de ʾArmōnī. Fue entregado por David, junto con su hermano y otros cinco descendientes de Saúl, a petición de los gabaonitas. Éstos los mataron y colgaron luego en Nebī Ṣamwil, a unos 2 km al sur de Gabaón. Así se extinguía la familia de Saúl. Con esta muerte ignominiosa se vengó el crimen perpetrado por Saúl de haber pasado a cuchillo a los gabaonitas, que hasta entonces había quedado impune.

2 Sm 21,1-9.

2. Hijo de Jonatán, nieto de Saúl y padre de Mīkāh[1]. Sin duda alguna debe identificarse con → **Mĕrībbáʿal,** tal como se halla en el libro de las Crónicas[2]. Mĕfībōšet es una deformación, para evitar el nombre de la divinidad cananea, Báʿal.

A la edad de cinco años, al saberse la noticia de la muerte de Saúl y Jonatán, su abuelo y su padre, huyó en compañía de su nodriza, con tan mala fortuna, que en una caída se lastimó los dos pies[3], quedando cojo para el resto de su vida. Fue acogido por Mākīr, en su casa de Lō Dĕbār, y escondido lejos del rey David. Éste mandó llamarle y le tomó bajo su protección, sentándolo incluso en su mesa, como a uno de sus hijos. Con esto se trasluce la solicitud, clemencia y bondad del gran rey, y la muestra de fidelidad a la amistad que había contraído con Jonatán[4]. Más tarde, con motivo de la huida de David por la persecución de Absalón, Mĕfībōšet se quedó en Jerusalén. Ṣībāʾ, que había sido siervo de Saúl y ahora lo era de Mĕfībōšet, no pudiendo sufrir esta sujeción, encontró el momento oportuno para deshacerse del yugo. En efecto, hizo saber al rey que su protegido se había quedado en la capital con esperanza de subir al trono[5]. David, queriendo poner las cosas en claro, hizo comparecer a Mĕfībōšet y, después de interrogarlo sin sacar una solución cierta, resolvió la partición de las posesiones que había heredado de su padre en dos partes, pasando una de ellas al servidor Ṣībāʾ[6].

[1] 2 Sm 4,4; 0 Cr 8,34; 9,40. [2] 1 Cr 8,34; 9,40. [3] 2 Sm 4,4. [4] 2 Sm 9,1-13; cf. 1 Sm 18,1-2; 20,15-17.42. [5] 2 Sm 16,1-4; cf. 19,27-28. [6] 2 Sm 9,1-13; 16,1-4; 19,25-31.

S. PLANS

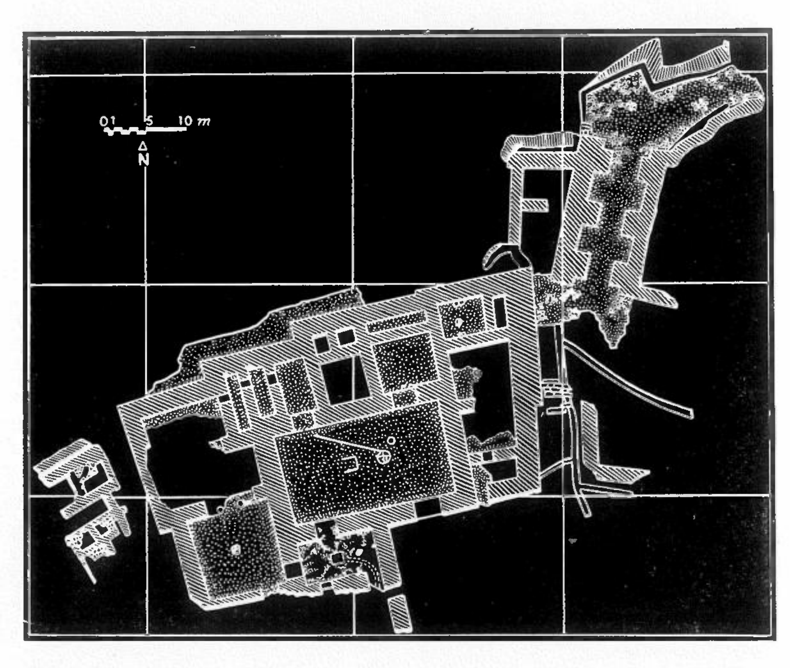
MEGALÍTICA, Cultura. En Palestina existen diversas muestras de cultura megalítica, dólmenes, menhires, etcétera, como en Eurasia y en el noroeste de Europa. La cronología de los ejemplares palestinos corresponde en términos amplios, a la fase arcaica de la producción del alimento por medio del cultivo agrícola. Los megalitos se hallan sobre todo en las regiones marginales de Palestina, tales como el llano de el-Ḫūleh y en Transjordania, especialmente en la región septentrional del valle del Jordán. Todas estas construcciones tienen por rasgo común la ausencia total de cerámica, lo que dificulta sobremanera su datación precisa (→ **Prehistoria**).

Bibl.: → **Prehistoria.** W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962, págs. 65-66 (trad. cast.).

M. GRAU

MEǦDELAH, Ḫirbet el-. Topónimo de la antigua Šĕfēlāh de Judá. → **Migdal Gād.**

MEGIDDO (heb. *mĕgiddō*, *mĕgiddōn*; Μαγεδδώ, Μαγεδώ, Μαγδώ; Vg. *Mageddo*). Ciudad palestinense situada a la entrada del valle, que separa Galilea de Samaría, llamado Esdrelón. Fue edificada en el acceso suroccidental del mismo y resultaba acaso el punto más estratégico de toda Palestina, por hallarse en un paso forzado del camino del mar, que desde Egipto conducía



Plano del área AA, estrato XIII, de Megiddo (según K. M. Kenyon)

a Siria y Mesopotamia, justamente cuando esta vía que venía siguiendo la costa, cambiaba de dirección hacia el interior. Si tenemos en cuenta que las relaciones entre Egipto y Asia, forman el nudo de la política y el comercio en el Oriente antiguo, se comprenderá que una plaza importante, situada en un lugar adecuado del camino, constituya un punto clave en la estrategia militar. Buena prueba de todo esto son las muchas batallas libradas en el valle, junto a la ciudad. Ya en los tiempos de Thutmosis III hacia el año 1468 A.C., el rey egipcio y sus tropas tomaron Megiddo, donde se habían refugiado algunos príncipes asiáticos rebeldes, entre ellos el de Cades. El botín capturado fue importante y en él se enumeraron 2041 caballos y 924 carros. Los anales de ésta y otras campañas de Thutmosis III se hallan en las paredes del templo de Karnak[A].

Megiddo fue conquistada de nuevo por Šišaq, durante la campaña que este faraón llevó a cabo en Palestina hacia el año 918 y de la que da testimonio la Biblia[1]. Un fragmento de estela hallado en las ruinas de la ciudad de Megiddo cita a Šišaq y debió de formar parte de un monumento triunfal[B]. Por otra parte, en la lista de nombres de ciudades asiáticas conquistadas por este faraón, que se halla en el templo de Karnak, figura también Megiddo[C].

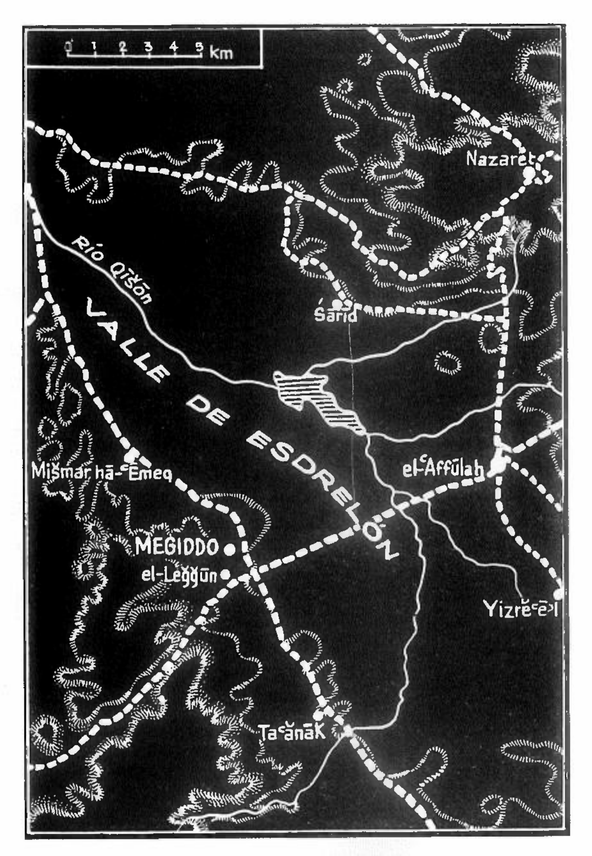
Otra batalla memorable librada en Megiddo tuvo lugar el año 609 A.C. y fue un reflejo local de la tensión internacional de Oriente. Es el momento de la caída del imperio asirio, a manos de Babilonia. El faraón Necao II, hijo de Psammético, aliado de Aššur-uballit, rey de Asiria, organiza una expedición militar que dirige a Karkĕmiš junto al Éufrates para enfrentarse con el ejército babilonio. Josías, rey de Judá, probable aliado de Babilonia y, en todo caso, temeroso de que Egipto avasalle Palestina, sale con su ejército al encuentro de Necao, atacando desde Megiddo, el punto clave de la ruta. La victoria de los egipcios, muy superiores en fuerzas a los judíos, fue aplastante y el propio rey Josías cayó en el combate[2].

También Israel había derrotado en otro tiempo cerca de Megiddo, a una confederación cananea que oprimía algunos clanes israelitas de la llanura de Esdrelón. La victoria se atribuye a Débora y Bārāq[3] y se sitúa hacia el año 1125 A.C., en la época de los Jueces.

Como puede verse por la referencia de todas estas batallas, Megiddo constituía un punto clave en la geografía de Palestina, siendo éste a su vez un país esencialmente estratégico en el marco de los antiguos imperios de Oriente.

No parece que Megiddo, al igual que otras ciudades cananeas importantes, pasara a depender de Israel hasta los comienzos de la monarquía. En el libro de Josué se cita como perteneciente a la tribu de Manasés[4]. En los tiempos de Salomón tuvo especial importancia como plaza fuerte, dentro del sistema defensivo militar establecido por el rey en el país, figurando junto a las ciudades de Ḥāṣōr y Gézer[5].

Después de la división del país, a partir de la muerte de Salomón, Megiddo pasó a formar parte del reino del Norte, hasta que fue conquistada y destruida por los asirios en tiempo de Tiglatpileser III hacia el año 733 A.C., habiendo resistido aún doce años más la capital del



Mapa con la situación de Megiddo, dominando la llanura de Esdrelón, junto a la «Vía maris»

reino, Samaría, con cuya caída fue destruido el reino de Israel. Megiddo pasó a ser una modesta capital de la provincia asiria del mismo nombre, que comprendía la Galilea, en tanto que las otras dos provincias que correspondían al antiguo reino de Israel, Dōr y Galaad comprendían la zona costera del Mediterráneo y la región transjordánica respectivamente.

En la época del rey Josías (640-609 A.C.), aprovechando la debilidad del imperio asirio, Megiddo fue incorporada al reino de Judá, pero volvió a caer en manos de los aliados Egipto-Asiria, después de la derrota de Josías, a manos de Necao II el año 609.

La ciudad fue reconstruida y continuó una vida lánguida durante los tiempos del imperio persa. La provincia llamada *magidu* formaba parte de la V satrapía, ʿĂbar Nahărāh.

Megiddo ha sido identificada con un gran tell estratégicamente situado en la entrada suroeste del valle de Esdrelón. Se trata de Tell el-Mutesellim, que quiere decir «colina del Gobernador». Las primeras excavaciones arqueológicas fueron realizadas de 1903 a 1905 por Schumacher de la *Deutsche Orient-Gesellschaft*. Más tarde, desde 1925, el *Oriental Institute* de la Universidad de Chicago comenzó una nueva etapa de trabajos, que dio fin al empezar la última guerra. Las campañas fueron dirigidas por C. S. Fisher (1925-1927), P. L. O.

Guy (1927-1935) y G. Loud (1935-1939). El tell fue excavado en su totalidad en los cinco primeros estratos (I-V) cuya numeración va de las capas superiores, más recientes, a las inferiores, más antiguas. En otras áreas parciales se alcanzaron épocas anteriores al referido estrato V, hasta llegar a los primeros momentos en que fue ocupado el tell.

Se ha puesto de manifiesto que Tell el-Mutesellim fue habitado ya desde el calcolítico, en el IV milenio antes de Cristo. El estrato XX de Megiddo ha revelado un calcolítico que puede considerarse como pregassuliense y, por tanto, de los comienzos del IV milenio o finales del V. Este mismo estrato se continúa a través de un gassuliense bastante típico, para desembocar en Megiddo XIX en el período, llamado por K. M. Kenyon, proto-urbano C, a finales del IV milenio, cuando entran en Palestina oleadas de tribus portadores de una nueva cultura aún no urbana, pero que se desarrolla en aldeas que más tarde van a ser los grandes núcleos urbanos de Palestina. De esta época son unos sellos de cerámica con figuras de flores y animales que han de relacionarse con el período Ǧemdet Naṣr de Mesopotamia entre el 3100 y el 2000 A.C. Aproximadamente a la misma época corresponde un edificio que ha sido considerado como santuario, de 12 × 4 m con un altar central de adobes, que lleva un peldaño adosado a un extremo.

Durante el Bronce Antiguo I y Bronce Antiguo II, es decir, hasta una fecha que puede calcularse hacia el 2600 A.C., Megiddo era ya una verdadera ciudad. El estrato XVI corresponde al Bronce Antiguo III y ha dado varios edificios, calles, gruesas murallas de contención y un santuario, o mejor un gran altar, en el que aparecieron huesos de animales como restos de cultos sacrificiales. Según es sabido, el Bronce Antiguo III se fecha entre el 2600 y 2300 A.C.

El llamado período intermedio entre el Bronce Antiguo y el Bronce Medio está representado en Megiddo, especialmente por unas sepulturas excavadas en la roca en las afueras de la ciudad. Las hay de dos tipos. El primero lo constituyen grupos de cámaras enlazadas

Megiddo. Estrato IV B salomónico, con restos de los llamados establos o caballerizas de Salomón. En primer término, una pilastra con un agujero que se supone servía para atar a los caballos. (Foto *Orient Press*)





Placa de marfil, representando una esfinge alada, encontrada en las excavaciones de Megiddo

entre sí, y el segundo, llamado «tipo de pozo», es un conjunto de sepulturas a las que, como su nombre indica, se llega a través de un pozo central.

Las sepulturas dieron abundante cerámica y objetos de cobre. El tipo de enterramiento es el llamado «en dos tiempos», pues los huesos fueron depositados en las sepulturas después de haber sido descarnados por putrefacción en otro lugar.

Parece que han de atribuirse también a este período intermedio situado hacia el 2200-1900 A.C., algunas de las construcciones de la ciudad, entre las que destacan tres templos. El hecho es curioso, porque los portadores de la cultura de este período intermedio han sido considerados como bandas de beduinos dedicados preferentemente al pastoreo y poco instruidos en la vida ciudadana. Algunos autores han señalado que estas oleadas de pueblos invasores deben recibir el nombre genérico de amorreos.

La época del Bronce Medio (1850-1600) corresponde a un movimiento importante de pueblos relacionados con las migraciones indoeuropeas. Se trata de los hicsos que llegan incluso hasta el valle del Nilo. En Palestina son grandes constructores de ciudades bien amuralladas, y se dice que introducen en la estrategia militar del Oriente un elemento de vital importancia: el carro de combate. En Megiddo hay muchos restos de esta época sobresaliendo una sólida muralla con rampa de acceso y doble puerta. Se trata de los estratos XV-X, si bien toda la estratigrafía de Megiddo es incierta y merece una revisión a fondo. De esta época se conocen muchos enterramientos en el mismo tell, bajo las casas.

Al final de este período, ya en el siglo XVI, Megiddo fue destruido por quinta vez en el Bronce Medio, acaso por los egipcios que comenzaron sus campañas de castigo contra todos estos pueblos, y fue de nuevo reconstruida. La ciudad se desarrolla con cierta pujanza durante el Bronce Reciente I, que corresponde al estrato IX. Después viene una destrucción que ha de equivaler a la conquista de Thutmosis III en el 1468. La ciudad del estrato VIII continúa la segunda fase del Bronce Reciente I. A esta época pertenecen un gran palacio, probablemente de más de un piso, dentro del cual apareció un tesoro y un importante templo.

La ciudad debió de ser destruida hacia el 1350 y de nuevo reedificada, correspondiendo al estrato VII, época en la que reconstruyeron el templo y el palacio. En los tiempos de este estrato VII, que corresponde al Bronce Reciente II, la ciudad fue de nuevo destruida y reedificada. Otra nueva destrucción acaece hacia el 1150 y con ella termina el estrato VII. Las destrucciones precedentes son muestras de la inestabilidad política palestinense durante el dominio egipcio, ampliamente reflejadas en las cartas de Tell el-ʿAmārnah, que son contemporáneas (siglo XIV) y en las que se cita el nombre de la ciudad.

Durante la época del Hierro (Hierro I y II), que abarca desde el 1200 al 600 A.C., Megiddo vuelve a reconstruirse con un trazado nuevo, aunque la calidad de las construcciones es peor.

Entre el material arqueológico se ha recogido cerámica filistea, pero no en demasiada abundancia. De todos modos, es posible que la destrucción anterior de la ciudad del año 1150, fuera llevada a cabo por los propios filisteos. Durante esta época se construyen una serie de obras hidráulicas, de las que se habla ampliamente en otro artículo de esta enciclopedia (→ **Agua. Conducción y canalización en tiempos bíblicos**).

Megiddo sufrió otra destrucción y llegó probablemente a despoblarse durante casi un siglo. Después aparece la ciudad del estrato V, de escasa importancia, pero que nos ha dejado numerosas muestras del antiguo culto religioso cananeo, como altares, etc. El plano de la ciudad era muy típico, de forma radial en el perímetro.

El estrato IV ha sido datado recientemente como de época postsalomónica (850-750). Se trata de uno de los momentos de mayor apogeo de la ciudad. Entonces se edificó un palacio que debió de ser residencia del gobernador con una puerta flanqueada por torres.

La construcción de los muros es muy característica, combinando en el aparejo una soga y dos tizones.

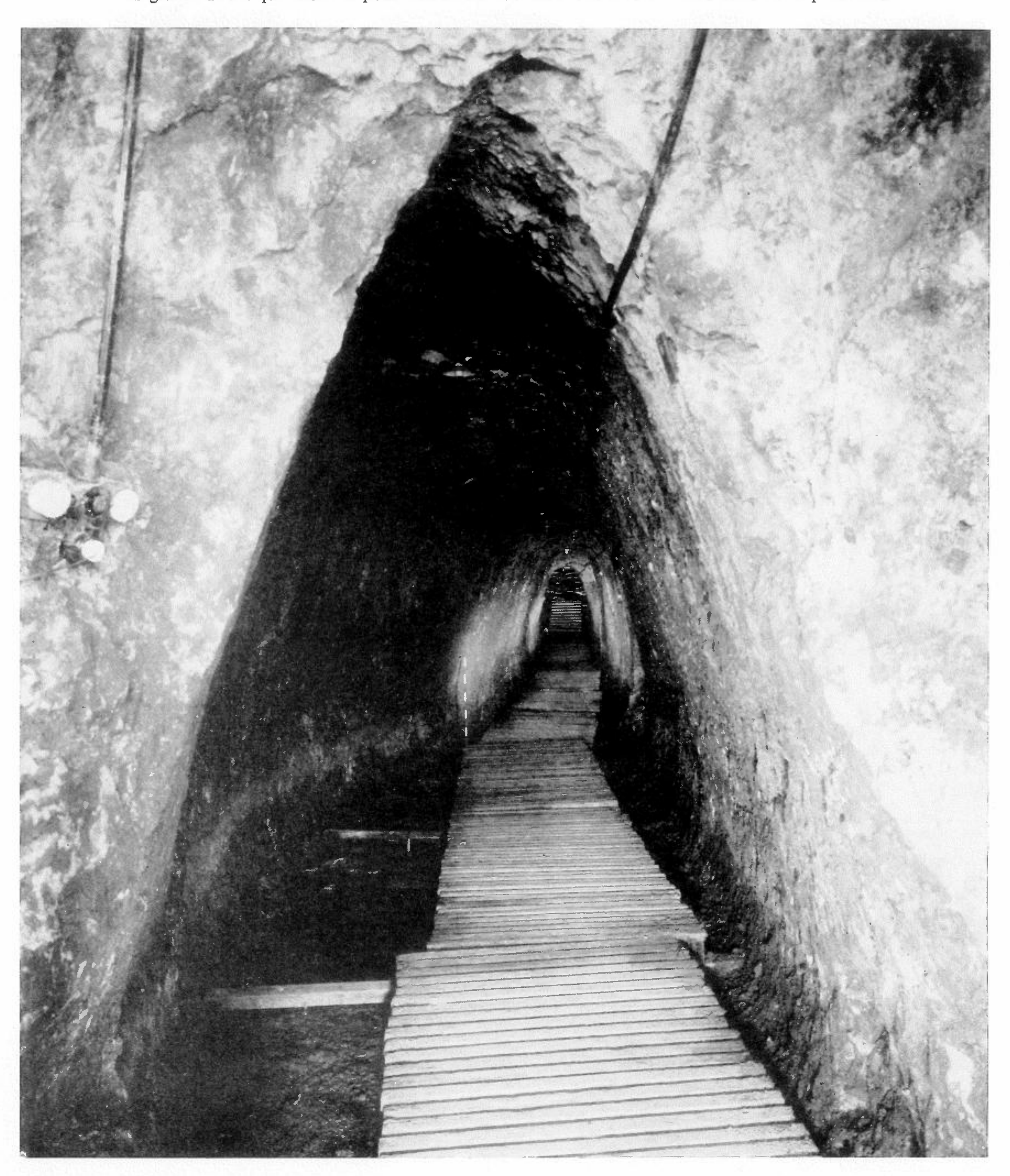
Aparecen también capiteles protoeólicos, que probablemente pertenecían a columnas adosadas al muro.

A esta época hay que atribuir asimismo la gran puerta de la ciudad, de triple tenaza con muro de acasamatado.

Otro edificio muy singular era lo que podríamos llamar un cuartel de caballería, donde han aparecido establos que se calcula albergarían unos 450 caballos, con pesebres de piedras y unas pilastras adosadas para atar los animales. El edificio tenía también departamentos acaso para guardar los carros y un patio en medio con una cisterna.

La ciudad fue destruida por los asirios hacia el 733 y después se reedificó, la que corresponde al estrato III, y en la que han desaparecido los edificios oficiales y nos

Megiddo. Túnel que desde el pozo hidráulico conducía a la fuente o manantial de la población



encontramos con un nuevo sistema urbanístico. Se trata, al parecer, de una ciudad de tipo asirio.

El estrato II, continuación del anterior, acaba con una destrucción que probablemente corresponda al momento de la conquista de Necao, a la que ya se ha hecho alusión. Megiddo I coincide con los últimos tiempos de la historia de la ciudad, que se abandona al final de la época persa.

[A] *ANET*, págs. 234-238. [B] *ANET*, págs. 263-264. [C] B. MAZAR, *The Campaign of Pharaoh Shishak to Palestine*, en *VT*, supl., 4 (1947), págs. 57-66.

[1] 1 Re 14,25-26 y 2 Cr 12,2-9. [2] 2 Re 23,29; 2 Cr 38,20-24. [3] Jue 1,6-16. [4] Jos 12,6.21; 17,11. [5] 1 Re 4,12; 9,15.

Bibl.: H. G. MAY, *Material Remains of the Megiddo Culture*, en *OIP*, 26 (1938). P. L. O. GUY - R. M. ENGBERG, *Megiddo Tombs*, en *OIP*, 33 (1938). G. M. SHIPTON, *The Pottery of Megiddo Strata VI, to XX*, en *SAOC*, 17 (1939). R. S. LAMON - G. M. SHIPTON, *Megiddo I*, en *OIP*, 42 (1939), G. LOUD, *Megiddo II*, en *OIP*, 62 (1948).

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY

MĔGILLŌT. La palabra es el plural de *mĕgillāh*, «volumen», «rollo», es decir, libro en su forma antigua. En sentido más técnico, se emplea el nombre de «las cinco *mĕgillōt*» a los libros sagrados que se leían en determinadas festividades israelitas: el Cantar de los Cantares, en Pascua; Rut, en Pentecostés; las Lamentaciones, en el quinto día del mes de ʾĀb; el Eclesiastés, durante la fiesta de los Tabernáculos y Ester en la de los Pūrīm (→ **Canon** y **Libros bíblicos hebreos, Forma original de los**).

R. FUSTÉ

MĒḤÉBEL (ἀπὸ τοῦ σχοινίσματος [A] = «lote de tierra»; ἀπὸ Λέβ [B]; Vg. *de funiculo*). Localidad mencionada en la distribución de tierras, que tocó en suerte a Aser[1]. Algunos autores no consideran Mēḥébel como nombre de ciudad, al menos en tal forma; suponen que habría de leerse *mē-ḥébel*, es decir, considerando el *mĕ* como partícula prepositiva, «desde», el cual argumento vendría reforzado por el *hēʾ* locativo que aparece después de la palabra siguiente: *mē-ḥébel ʾakzībāh*, «desde Ḥébel a ʾAkzīb». Posiblemente sea la citada con el nombre de → **ʾAḥlāb** en Jueces[2]. Mēḥébel aparece en los anales de Sennaquerib (*maḫaliba*) y en la inscripción de Seti I (*mḥlb*), que conservan todas las consonantes y, teniendo en cuenta la alteración del orden en las dos últimas, se ha propuesto la corrección *mahălab* en el texto hebreo. Se identifica con Ḫirbet el-Maḥalib, situado a 6 km al nordeste de Tiro.

[1] Jos 19,29. [2] Jue 1,31.

Bibl.: GUÉRIN, II, pág. 246. ABEL, II, págs. 67, 239, 384. A. GELIN, *Josué*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 109. *Miqr*., I, col. 224. E. DHORME, *Josué*, en *BP*, I, pág. 693. SIMONS, §§ 332 (n. 176), 528.

R. SÁNCHEZ

MĔHĒṬABʾĒL («Dios obra el bien»; Μετεβεήλ, Μεταβεήλ [A], Vg. *Meetabel*). Nombre propio de dos personas veterotestamentarias, usado indistintamente para hombre o mujer.

1. Hija de Maṭrēd y esposa de Ḥădar, rey de la ciudad de Pāʿū (Pāʿī), en la región de Idumea. Éste fue el último rey; después de él hubo príncipes edomitas que dominaron el país. Es de notar la exacta recensión de este personaje en Génesis[1] y Crónicas[2], debida, sin duda, a alguna tradición o por ser ya el más reciente de los reyes idumeos.

[1] Gn 36,39. [2] 1 Cr 1,50.

2. (Μηηταβεήλ [A], Μεταβεήλ [B]; Vg. *Metabeel*). Padre de Dĕlāyāh(ū), y abuelo de Šĕmaʿyāh, contemporáneos de Nehemías, de los cuales éste hace mención en sus «memorias».

Neh 6,10.

Bibl.: NOTH, 825, págs. 31, 153.

E. CUCURELLA

MĔḤĪDĀʾ (et.?; Μαουδά, Μεειδά; Vg. *Mahida*). Jefe de una familia de netineos, cuyos descendientes regresaron de Babilonia con Zorobabel[1].

[1] Esd 2,52; Neh 7,54.

Bibl.: NOTH, 833, pág. 249.

MĔḤĪR («precio de venta»?; Μαχίρ, Μαχείρ [A], Vg. *Mahir*). Uno de los hijos de Kĕlūb. hermano de Šūḥāh, y padre de ʾEštōn, de la tribu de Judá. Su mención se halla en un fragmento relativo a la familia desconocida de Rēkāh[1]. Se ha creído que este fragmento pertenecería a un documento cananeo, relativo a la familia de Šūḥāh, cuya hija fue esposa de Judá[2].

[1] 1 Cr 4,11-12. [2] Gn 38,2.

MĔḤIYYĀYʾĒL. Variante textual del nombre → **Méḥūyāʾēl**.

MEHOLATITA (heb. *mĕḥōlātī*; Μοθολαθίτης, Μωουλαθί; Vg. *Molathita*). Gentilicio aplicado a → **ʾAdrīʾēl**[1] y en general a los oriundos de → **ʾĀbēl Mĕḥōlāh**.

[1] 1 Sm 18,19; 2 Sm 21,8.

MĔHŪMĀN (ʿΑμάν; Vg. *Mauman*). El primero de los siete eunucos del rey Asuero[1]. Los nombres de estos siete eunucos que servían personalmente en la corte regia, varían mucho según las versiones; siendo dudosos su origen y etimología[A].

[A] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Les noms des eunuques d'Assuerus*, en *Muséon*, 66 (1956), págs. 105-108.

[1] Est 1,10.

D. VIDAL

MĔḤŪYĀʾĒL (var. *meḥiyyāʾēl*, «Dios que hace vivir»; Μαιήλ [A], Μαλελεήλ [B]; Vg. *Maviaël*). Patriarca antediluviano, tercer descendiente de Caín, hijo de ʿĪrād y padre de Mĕtūšāʾēl[1]. Mencionado en una genealogía de tradición «yahwista», que se ha querido poner en relación con la de Gn 5,12 de tradición «sacerdotal» e identificarlo con Mahălalʾēl.

[1] Gn 4,18.

M. V. ARRABAL

MĔʿĪNĪM. Antepasado de una familia de netineos, cuyo nombre más correctamente se escribe → **Mĕʿūnīm**.

MEJILLA (heb. *lĕḥī*; μῆλον, σιαγών; Vg. *gena*, *maxilla*). En su sentido corriente, las mejillas son

elemento importante en la belleza de la esposa del Cantar de los Cantares «como jardín de balsameras, semilleros de plantas aromáticas»[1]. El llanto corre por las mejillas de Jerusalén desolada[2]. Golpear en la mejilla es injuria grave que se hace a un hombre, de gravedad semejante al mesar de las barbas[3], injuria que infirió Sedecías a un profeta llamado Miqueas[4] — diverso del profeta escritor — y que sufre también el Siervo de Yahweh[5].

Designa asimismo la mandíbula o quijada de los animales[6].

En el NT, Jesús padeció la injuria de la bofetada[7] (ῥάπισμα, absolutamente hablando podría ser también «varazo») y prescribe a sus seguidores presentar la mejilla izquierda a quien ha abofeteado la derecha[8] en ejemplo de generosidad en el perdón y de no resistencia al mal.

[1]Cant 1,10; 5,13. [2]Lam 1,2. [3]Job 16,10; Sal 3,8; Miq 1,14. [4]1Re 22, 24; 2 Cr 18,23. [5]Is 50,6. [6]Dt 18,3; Jue 15,15-19; Is 30,28; Ez 29,4; 38,4; Os 11,4. [7]Mt 26,67; Mc 14,65; Jn 18,22; 19,3. [8]Mt 5,39; Lc 6,29.

C. GANCHO

MEKERATITA (heb. *ha-mĕkērātī*; ὁ Μεχωραθρί; Vg. *Mecherathites*). Sobrenombre de Ḥēfer, uno de los treinta valientes de David[1]. El texto original probablemente debe leerse *ha-maʿăkātī*, que significa natural de Bēt Maʿăkāh o → **ʾAbel Bēt Maʿăkāh**, al igual que en 2 Sm 23,34.

[1]1 Cr 11,36.

MĔKŌNĀH («fundación»?; LXX omite; Vg. *Mochona*). Ciudad de Judá, en las proximidades de Ṣiqēlag[1]. Posiblemente es idéntica a → **Madmannāh**.

[1]Neh 11,28.

Bibl.: ABEL, II, pág. 384. SIMONS, § 1076.

MĔLĀKĪM. Nombre de los dos libros de Reyes en la Biblia Hebrea (→ **Reyes, Libros de los**).

MĔLAṬYĀH («Dios liberó»; Μελτίας; Vg. *Meltias*). Varón gabaonita que, junto con otros paisanos de Gabaón y de Miṣpāh, trabajó en la restauración de «la parte del muro [de Jerusalén] que se halla al lado de la residencia del gobernador»[1] en tiempos de Nehemías.

[1]Neh 3,4.

Bibl : NOTH, 861, pág. 180. F. MICHAÉLI, en *BP*, I, pág. 1523, n. 7.

M. GRAU

MELEÁ (Μελεά; Vg. *Melea*). Uno de los antepasados de Jesucristo, mencionado en la genealogía de san Lucas[1]. Vivió poco después del tiempo del rey David. Era hijo de Menná, y padre de Eliacim.

[1]Lc 3,31.

MÉLEK (βασιλεύς; Vg. *rex*). Mélek significa literalmente «rey» y es un epíteto de Dios que forma parte de muchos nombres teofóricos semíticos. Unas veces *mlk* aparece como predicado y entonces es un apelativo, mientras que otras veces es sujeto y designa un nombre propio divino. Así encontramos Malik en asirio y sudarábigo, Milkōm en ʿAmmōn, *mlkm* en Ugarit, Melqart («rey de la ciudad») en Fenicia, y Mōlek (el Μολόχ de los LXX y Vg. *Moloch*) en Canaán, el famoso dios al que se ofrecían los niños[1]. Los hebreos dan el título de Mélek o «rey» a su Dios por ser su guía y protector[2]. Por esta razón, Gedeón rehúsa el título de «mélek»[3]. Esta idea de la realeza de Yahweh aparece destacada en tiempos de la monarquía: es el rey Yahweh de los ejércitos[4], rey eterno, rey del universo[5], y, en la época persa, rey del cielo[6]. La era mesiánica será el reinado de Yahweh[7].

[1]Lv 18,21; 20,2; 2 Re 23,10; Jer 32,35. [2]Nm 23,21; 24,7-8; Éx 15,18. [3]Jue 8,22.23; cf. 1 Sm 8,6-7. [4]Is 6,5. [5]Sal 29,1o; 93,1-4. [6]Dan 4,34. [7]Mc 15,43; Act 1,3; 2 Tes 1,5.

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, París 1905. L. ALONSO SCHÖKEL, *Regalitas divina in Israel*, en *VD*, 32 (1951), págs. 275-279. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, París-Tournai 1954, pág. 24.

M. GARCÍA CORDERO

MÉLEK («rey»; → **Malkīʾēl**; Μελχήλ, Μάλαχ; Vg. *Melech*). Hombre de la tribu de Benjamín. Fue el segundo hijo de Mīkāh y nieto del rey Saúl por la rama de Jonatán[1].

[1]1 Cr 8,35; 9,41.

Bibl.: NOTH, 862, pág. 118.

MÉLEK, Ha-. Sustantivo hebreo, determinado por el artículo, que significa «el rey». La Vg. ofrece en el caso de tres personajes la versión de *filius Amelech* en que el *ha-mélek* del T. M. aparece transformado en un nombre propio («hijo de Amelech»), en vez del correspondiente hebreo *ben ha-mélek*, «hijo del rey», equivalente a «príncipe» o «de sangre real». Los personajes aludidos son Joás, hijo de Acab[1], Yĕraḥmĕʾēl[2] y Malkiyyāhū[3], ambos de la época del profeta Jeremías.

[1]1 Re 22,26; 2 Cr 18,25. [2]Jer 36,26. [3]Jer 38,6.

Bibl.: Cf. p. ej., las versiones de los pasajes mencionados en: J. M. BOVER - F. CANTERA, *Sagrada Biblia*, 5.ª ed., Madrid 1957. É. DHORME, *Jérémie*, en *BP*, II.

J. CARRERAS

MĔLĪKŪ. Qĕrē del nombre de → **Mallūk**, § 4.

MELITE (Μελίτη). Transcripción del nombre griego de la isla de → **Malta**.

MELITENE. → **Meloti.**

MELITÓN DE SARDES. Apologista cristiano del siglo II. → **Apologistas cristianos.**

MELOTI (Vg. *Melothi*). Ciudad «celebérrima», según la Vg., que el general Holofernes destruyó en su primera expedición militar[1]. Los códices griegos del libro de Judit no citan esta ciudad; en Jdt 2,23, pasaje en parte idéntico al ver. 13 de la traducción de san Jerónimo, se dice en vez de Meloti: «Rompió por Put y Lud, y devastó a los hijos de Rassis (Vg. *Tharsis*) y a los de Ismael». Varios comentaristas (cf. Simons) estiman por ello que el nombre es una corrupción de Put y Lud; otros, en cambio, consideran que corresponde a Becti-

Medinet Habu. Puerta de entrada y pilono de un templo de Luxor, en la orilla occidental del Nilo. En el relieve vemos al faraón matando a sus enemigos ante sus divinidades protectoras como símbolo de sus campañas triunfales. (Foto S. Bartina)

Menfis. La primera ciudad de Egipto hasta la creación de Alejandría. En la actualidad es un montón de ruinas. Esta esfinge, descubierta a principios de siglo, se halla cerca de dos colosales estatuas caídas de Ramsés II. (Foto S. Bartina)

let. Probablemente el nombre se refiere a una antigua e importante ciudad de Capadocia, situada junto al curso del Éufrates superior, llamada Melita y Melitene por los autores clásicos, es decir, la *milid* de las inscripciones cuneiformes asirias y los documentos hititas, que corresponde a la actual ciudad turca de Malatya o Malatiya, importante centro de comunicaciones. Simons se inclina a pensar que Melothi y Tharsis son identificables con Mallos y Tarso.

[1] Jdt 5,13 (Vg.).

Bibl.: TÁCITO, *Ann.*, 18,26. W. RAMSAY, *Historical Geography of Asia Minor*, Londres 1890, pág. 313. L. DELAPORTE, en *CRAIB* (1933), pág. 44. L. SOUBIGOU *Judith*, en *La Sainte Bible*, IV. París 1952, pág. 515. SIMONS, § 1601.

M. V. ARRABAL

MELKŌM. → **Molok.**

MELQART (fen. *mlqrt* [*melek qart*], «señor de la ciudad (Tiro)»; gr. Μελκάθρος). Dios fenicio, también llamado *báʿal ṣōr* («señor de Tiro»), que asistió al crecimiento del poderío marítimo de los tirios y cartagineses, y se le tenía por el dios estatal. Su primera mención se registra en una estela, debida a un Ben Hădad, rey de Damasco, que se fecha *ca.* 850 A.C., y tras ella se encontraron numerosas referencias a él — inscripciones, templos, etc. — en toda la esfera de la actividad fenicia. Los griegos le identificaron con Hércules y se ha intentado buscar analogías con otras divinidades semíticas de nombre de raíz similar (Molk, Mōlek, Milkōm, etc.), que están aún sometidas a discusión. Parece bastante admitida la hipótesis de que Melqart encabezaba, como dios padre, la tríada de Tiro, en la que tenía por esposa a Astarté y por hijo a Ešmun. La numismática fenicia le representa montado en un caballo marino y armado de un arco, símbolo del rayo. Su índole no está bien precisada: para unos es sincretismo del dios del mar, Yām, y el dios agrario, Báʿal; para otros se trata de una deidad solar o infernal.

La SE no le cita de modo explícito, pero indica que se le introdujo en el reino del Norte con el nombre de *ha-báʿal* («el Señor») por influencia de Jezabel[1]. Es muy posible que, en el oráculo de Ezequiel contra Tiro[2], en el que se anuncia que el ejército de Nabucodonosor hará estragos en la ciudad y sus habitantes, se encierra una referencia implícita a Melqart y su culto: las estelas derribadas pudieran ser las que había delante del templo de Melqart, según Herodoto.

[1] 1 Re 18,20-38. [2] Ez 26,11.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 2,44. T. KLAUSER, en *RAC*, I, cols. 1093-1096. L. DENNEFELD, *Les grands prophètes*, en *La Sainte Bible*, VII, París 1947, pág. 548. P. NOBER, *Melqart*, en *ECatt*, VIII, cols. 653-654, con bibliografía. J. KOENIG, en *BP*, II pág. 533, n. 11.

C. COTS

MELQUÍ (abr. de Melquiel o Melquías; Μελχί; Vg. *Melchi*). Nombre de dos personajes no mencionados en el AT, cuyo nombre figura en la genealogía de Jesucristo, dada por san Lucas:

1. Hijo de Jannaí y padre de Leví[1]. Vivió después de la Cautividad de Babilonia.

2. Hijo de Addí y padre de Neri[2]. Vivió probablemente entre la Cautividad de Babilonia y el reinado de Joaquín.

[1] Lc 3,24. [2] Lc 3,28.

D. VIDAL

MELQUÍAS (et. → **Malkiyyāh**; LXX omite; Vg. *Melchias*). Hombre de la tribu de Simeón, citado entre los antepasados de Judit.

Jdt 8,1.

Bibl.: L. SOUBIHOU, *Judith*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, págs. 537-538, en donde se establece una comparación entre las genealogías de las diferentes versiones,

J. VIDAL

MELQUĪAS. Nombre castellano de varios personajes llamados en hebreo → **Malkīyyāh.**

MELQUIEL (Μελχιήλ; et. → **Malkīʾēl**; Vg. omite). Padre de Carmis, uno de los arcontes o ancianos de Betulia, ciudad que sitió Holofernes.

Jdt 6,15.

MELQUISEDEC (heb. *malkîṣédeq*, «mi rey es justicia»; Μελχισεδέκ; Vg. *Melchisedech*). Personaje del que habla muy poco la SE y mucho la tradición.

1. La SE cita a Melquisedec solamente en tres ocasiones: en Gn 14,18-20, en el Sal 110,4 y en Heb 7,1-10. Según Gn 14,18, Melquisedec fue rey de la ciudad de Šālēm (que algunos identifican con Jerusalén) y sacerdote de ʾĒl ʿElyōn, el Dios Altísimo, en tiempos de Abraham. Después de la victoria de este patriarca sobre los cuatro reyes de Oriente, Melquisedec salió al encuentro de Abraham, llevando el pan y el vino. Queda la duda de si esto fue un sacrificio, como parece indicar la versión de la Vulgata, o si se trató simplemente de alimento para los hombres de Abraham. En el Sal 110,4 el salmista anuncia que el Mesías será sacerdote según el orden de Melquisedec. En Heb 7,1-10, se describe con exactitud el carácter mesiánico de Melquisedec. Por el significado del nombre de Melquisedec, por el carácter de su dignidad sacerdotal y de rey de Šālēm, así como por su falta de genealogía, el autor definió la dignidad y misión de Cristo, el sacerdote cuya finalidad es la de propagar la justicia y la paz.

2. La tradición, tanto la judía como la cristiana, dedicaba mucha atención detallada del misterio de la figura de Melquisedec y a su papel en el encuentro con Abraham. San Jerónimo atribuye a Orígenes la frase de que Melquisedec fue un ángel. San Epifanio, incluso cita a algunos que veían en Melquisedec al Hijo de Dios y hasta al Dios Padre. Flavio Josefo y entre los escritores cristianos, Tertuliano, sostenían que Melquisedec llevó el pan y el vino para saciar el hambre de Abraham y sus guerreros. Mientras que Filón de Alejandría y san Cipriano, como primer comentarista cristiano, consideraban que Melquisedec llevó el pan y el vino para ofrecer un sacrificio en acción de gracias por la victoria de Abraham. Esta opinión ha tenido muchos partidarios, por lo que la ofrenda del pan y del vino de Melquisedec es considerada como tipo del sacrificio

eucarístico. Este punto de vista ha encontrado su expresión en el canon de la Misa.

Bibl.: M. Friedmann, *La secte de Melchizedech et l'Épitre aux Hebreux*, en *RE*, 5 (1882), págs. 1-26, 188-189; 6 (1883), págs. 187-199. P. Heinisch, *Abrahams Sieg über die Könige des Ostens und seine Begegnung mit Melchizedech*, en *StC*, 2 (1926), págs. 152-178, 217-232. G. Bardy, *Melchizedech dans la tradition patristique*, en *RB*, 35 (1926), págs. 496-509; 36 (1927), págs. 24-45. W. Hertzberg, *Der Melchizedech-traditionen*, en *JPOS*, 8 (1928), págs. 160-179. J. E. Coleron, *The Sacrifice of Melchisedech*, en *ThSt*, 1 (1940), págs. 27-36. H. H. Rowley, *Melchizedech und Zadok*, en *Festschrift Bertholet*, Tubinga 1950, págs. 465-472. T. Kennedy, *St. Paul's Conception of the Priesthood of Melchisedech*, Washington 1951. H. E. del Medico, *Melchizedech*, en *ZAW*, 60 (1957), págs. 160-170.

S. LACH

MELṢAR (con art. *ha-melṣar*; sir. *mĕnessar*; 'Αβιεσδρί; Teod. 'Αμελσάδ, 'Αμερσάρ; Vg. *Malasar*). Palabra de forma y significado inseguros, que aparece solamente en Dan 1,11 y 16. En el hebreo, se presenta con todas las apariencias de título de un oficial o asistente de la corte real, a quien el jefe de los eunucos de Nabucodonosor había confiado a Daniel y a sus tres compañeros. Hubiera sido para con ellos algo así como su dispensero o cantinero, pues les permite comer solamente legumbres y beber agua, y no los manjares y bebidas de la corte. Para algunos, la palabra sería neopersa; otros piensan en el ac. *maṣṣaru*, «centinela». La transcripción griega 'Αμελσάδ, 'Αμερσάρ ve en la misma un nombre propio, del cual habría formado parte el artículo del hebreo. Ha habido quien querría reducirlo al babilonio *amelu-uṣur* (probablemente «[Bel], protege al hombre»). LXX desconoce la palabra controvertida. En su lugar pone 'Αβιεσδρί el mismo nombre que da al jefe de los eunucos, 'Ašpĕnaz[1].

[1] Dan 1,3.

R. AUGÉ

MELLO. Fortín o torre defensiva de la ciudad de Siquem. → **Millō'**.

MEM (LXX μημ). La Vg. y los LXX anteponen esta palabra, nombre de la decimotercera letra del alefato, a Lam 1,13; 2,13; 3,37.38.39; 4,13 y Sal 119,97 (heb.). → **Acróstico.**

MEMMIO, Quinto (Μέμμιος Κόιντος; Vg. *Quintus Memmius*). Legado romano que escribió a los judíos junto con Tito Manlio, en el 15 Xántico del año 148 (15 abril del 164 A.C.)[1]. La carta era la confirmación de los privilegios que anteriormente les había otorgado Lisias[2].

[1] 2 Mac 11,34-38. [2] 2 Mac 11,16-21.

M. D. RIEROLA

MĔMŪKĀN (Μουχαῖος; Vg. *Mamuchan*). Uno de los siete príncipes de Media y Persia[A], en la corte del rey Asuero, que habitaba en Susa[1]. Este nombre, lo mismo que el de los otros seis sabios, ha cambiado mucho en la transmisión del texto. También fluctúan las traducciones y las etimologías que se han dado.

En ocasión de no haber querido asistir a un banquete la reina Waštī, esposa de Asuero, éste consulta a los «sabios conocedores de las leyes», de cómo hay que comportarse hacia la soberana. De entre los sabios toma la palabra Mĕmūkān y con palabras muy hábiles se propone resolver el caso, no previsto en la ley de los persas[2]. En primer lugar, pone de relieve las malas consecuencias que puede originar el comportamiento de la reina Waštī, la cual ha ofendido no al rey, sino a la nación; es una razón de Estado, la que debe mover al rey[3]. Luego propone un castigo, que ha de ser tenido como ley irrevocable. Y por último, menciona los efectos saludables del castigo propuesto. Mĕmūkān se nos presenta, en la manera de proponer sus soluciones al rey, como un cortesano servil a la manera oriental, que sabe pasar por alto la conducta inconveniente del monarca, que era de hecho la que había originado el conflicto.

[A] Herodoto, *Hist.*, 3,31.83.118; Jenofonte, *Anábasis*, 1,6,4.

[1] Est 1,14.16.21; cf. Esd 7,14. [2] Est 1,16-20. [3] Cf. Est 3,8; 7,4.

B. GIRBAU

MENAHEM (heb. *mĕnaḥēm*, «consolador»; as. *me-ni-ḫi-im-me*, *mi-in-ḫi-im-mu*; El. *mnḥm*; Μαναήμ; Vg. *Manahem*). 1. Decimosexto soberano de Israel (753/752-743), fundador de la VII dinastía del reino del Norte, que se extinguió con su hijo y sucesor Pĕqaḥyāh, y contemporáneo de Azarías y Jotam, reyes de Judá. Las fuentes bíblicas para el estudio de su personalidad y reinado son los datos históricos que proporciona 2 Re 15,14-22 y los anuncios proféticos de Os 7,1-12,6, que ofrecen un cuadro vivo de la situación interna — moral y material — del reino de Israel y las extrabíblicas, los documentos asirios referentes a Tiglatpileser III. El texto bíblico asigna diez años de reinado a Menahem y veinte a su hijo Pĕqaḥyāh. Estas cifras, como toda la cronología del período, resultan muy confusas: *a*) ante todo, las inscripciones cuneiformes mencionan a Menahem en el año 738 A.C.; *b*) su tercer sucesor, Oseas, reinaba ya en el 732. De ello, tal vez sea lícito colegir que Menahem murió poco después de 738, no obstante lo cual no aparece claro si reinó hasta entonces o si abdicó antes en favor de Pĕqaḥyāh.

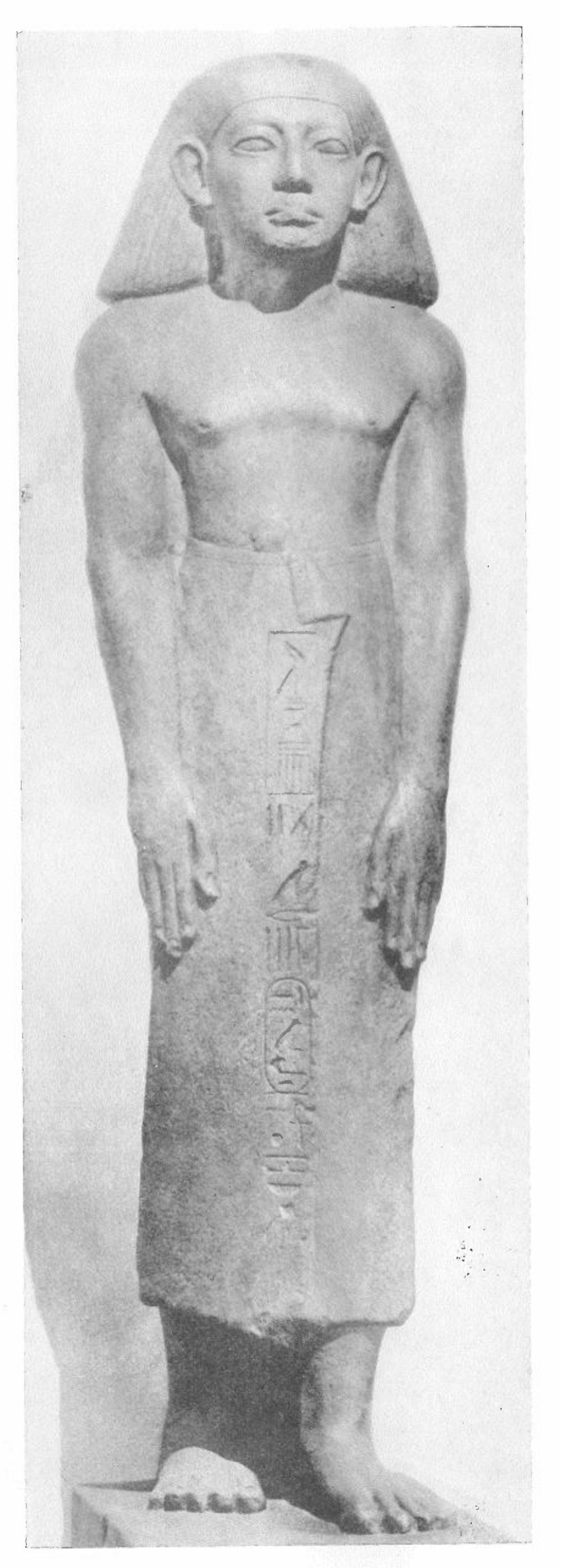
2. Menahem era hijo de Gādi y ostentaba en Tirṣāh el cargo de gobernador o de jefe del ejército. El reino del Norte se hallaba en situación anárquica desde la muerte del gran Jeroboam II. Zacarías, su sucesor, murió asesinado por Šallūm, quien pereció a su vez a manos de Menahem. El nuevo monarca estableció un régimen de cruel tiranía.

El pasaje de 2 Re 15,16, bastante oscuro, quizá tenga explicación si se supone que existían bandos políticos — leales o no al rey asesinado — que rivalizaban entre sí: «Entonces, Menahem hirió a Tifsaḥ y cuanto había en ella y en su territorio desde Tirṣāh, porque no le había abierto su puerta, y desventró a todas las mujeres grávidas».

Es opinión común que se ha de leer, con la recensión luciana de los LXX, Tappūaḥ en vez de Tifsaḥ; sin embargo, se piensa que la corrección pudiera ser innecesaria, dado que hay actualmente un Ḫirbet Tafsah a unos 10 km al sudoeste de Nāblus.

3. Otro dato bíblico[1], apoyado por las fuentes asirias, se refiere a la intrusión de Pūl (Tiglatpileser III) en el reino de Israel durante el mando de Menahem.

Figura de un alto dignatario de Menfis, que ejerció su cargo bajo el faraón Amenemhat III



La SE dice que Pūl apareció en el país y que Menahem le pagó mil talentos de plata (unos ocho millones y medio de pesetas) para que le ayudase a consolidar el trono. El soberano israelita obtuvo la suma imponiendo a todos sus súbditos ricos la obligación de entregarle cincuenta siclos cada uno. La cantidad en talentos y el tributo de los particulares acomodados, sirven a De Vaux para estimar la población total del reino del Norte en unas 800 000 almas. Era la primera vez que un ejército asirio penetraba en el territorio israelita.

Esto, que fue el hecho más sobresaliente del reinado de Menahem, queda confirmado por documentos cuneiformes que conciernen a Tiglatpileser III. Según ellos, *me-ni-ḫi-im-me* $^{\bar{a}l}$ *sa-me-ri-na-a-a* («Menahem de Samaría») fue tributario del monarca asirio, lo mismo que los soberanos de Damasco, Biblos, Tiro, Commagene, etc. Lo que no se atestigua, es la cifra de mil talentos citada en el libro de los Reyes, ni el objeto que el mismo da a la intervención; la de ayudar a Menahem, lo cual es muy posible, dada su forma de conquistar el trono[2].

4. Menahem siguió la mala conducta religiosa de Jeroboam; pero fue el único de los seis últimos reyes de Jerusalén que no pereció de muerte violenta y fue sepultado con sus padres[3].

[1] 2 Re 15,19-20. [2] Cf. Os 5,13. [3] 2 Re 15,18.22.

Bibl.: K. L. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, pág. 138. Noth, 873, pág. 222. K. Galling, en *BRL*, pág. 186. Abel, II, págs. 485-486. A. Médebielle, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 748-749. G. Stano, *Manahem*, en *ECatt*, VII, cols. 1939-1940. *ANET*, págs. 283-284. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, pág. 104. A. van den Born, *Manahem*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París 1960, col. 1114. M. Noth, *The History of Israel*, 2.º ed., Londres 1960, págs. 257, 258 (trad. ing.).

J. A. G.-LARRAYA

MENANDRO. 1. Autor cómico griego, * en Atenas en 343 y † en 280 a.C. Compuso más de cien obras. Verdadero renovador del género cómico, se leía como autor clásico en las escuelas. San Pablo cita un verso en su obra *Tais*, que se había hecho proverbial, en 1 Cor 15,33: «Malas compañías estragan costumbres buenas».

2. Antiguo autor gnóstico del siglo I d.C., que es muy probable que sirviera de punto de unión de la gnosis oriental y la helénica. San Justino dice que era samaritano de Kapparataia. Su actividad, como discípulo y sucesor de Simón Mago, se desarrolló principalmente en Antioquía de Siria, y según Ireneo, fue maestro de Basílides y Saturnino. Reconocía la existencia de un principio eterno y necesario o Ennoí (ἔννοια) del que procedían la vida y el poder, aunque inaccesible para el conocimiento humano. Él (Menandro) había sido enviado al mundo para salvar a los hombres por los eones salidos de la Ennoía; mundo que había sido hecho por unos ángeles emanados por el principio eterno.

Un manuscrito sirio (*Brit. Ms. addit.* 14,658), contiene na serie de sentencias («Menandro ha dicho»), cuyo

original griego procede de Egipto (siglo III D.C.), relacionadas con los Proverbios y el Eclesiástico, y también con la obra del poeta cómico griego Menandro (§ 1). Su redactor es un moralista monoteísta, pero no parece ser un converso, sino «un creyente en Dios», de cuyo círculo muchos se convirtieron más tarde al cristianismo.

Bibl.: JUSTINO, *Apol.*, 1,26. IRENEO, *Adv. haer.*, 1,17-23. EUSEBIO, *Hist. eccles.*, 4,26. A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1881, págs. 187-190. F. SCHULTHESS, *Die Sprüche des Menander aus dem Syrischen*, en *ZAW*, 32 (1912), págs. 199-224. J. P. AUDET, *La sagesse de Menandre l'Égyptien*, en *RB*, 59 (1952), págs. 55-81.

E. PAX

MENELAO (Μενέλαος; Vg. *Menelaus*). Hombre de Benjamín, hermano de Simón, intendente del Templo[1]. Ocupó el sumo sacerdocio bajo Antíoco IV Epífanes (175-164 A.C.). Partidario de la colaboración con los seleucidas, mediante la promesa de grandes sumas, logró que se depusiera a Jasón y que se le concediese el pontificado. Al no cumplir el compromiso, hubo de presentarse en Antioquía, de donde había partido el rey sirio. Sobornó al virrey Andrónico para que matase a Onías III, el pontífice legítimo. Las depredaciones de Menelao y de su hermano Lisímaco produjeron una asonada popular. Antíoco le ordenó justificarse en Tiro, mas fue absuelto con el apoyo del favorito Ptolomeo y ajusticiados los tres representantes judíos[2]. Al propalarse la falsa noticia de que Antíoco IV había perecido en la expedición de Egipto (169 A.C.), Jasón expulsó de Jerusalén a Menelao y a sus partidarios; pero el soberano repuso a Menelao por la fuerza, permitiéndole saquear el Templo[3]. El sumo pontífice intervino más tarde en favor de sus compatriotas[4]. Judas Macabeo debió de desposeerle de su dignidad. Antíoco Eupátor, cerciorado por Lisias que Menelao era la causa de todos los males, le condenó a morir asfixiado en una torre llena de ceniza caliente en Berea (Alepo)[5], al fracasar la campaña siria de 164-163.

[1] 2 Mac 3,4-6. [2] 2 Mac 4,23-50. [3] 2 Mac 5,5-15. [4] 2 Mac 11,29-32. [5] 2 Mac 13,3-8.

Bibl.: F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952.

G. SARRÓ

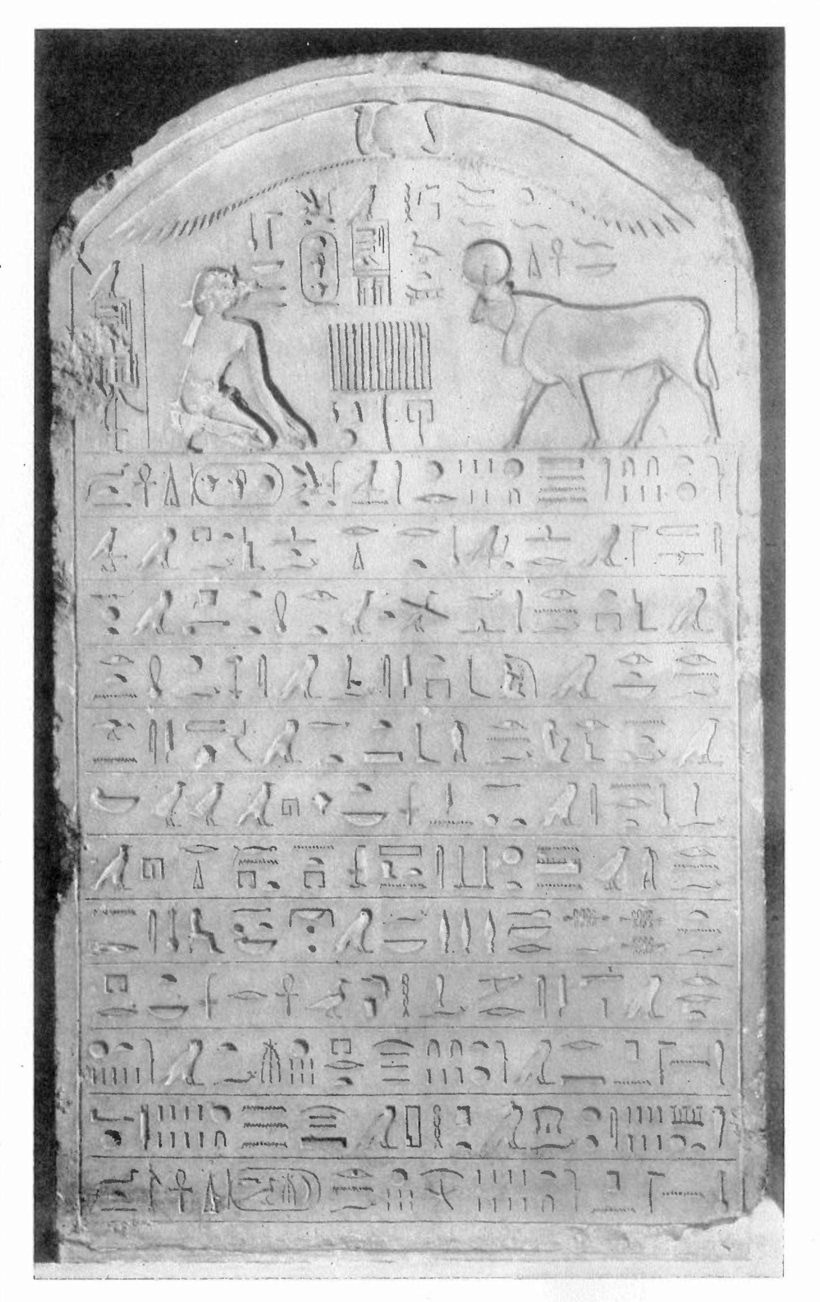
MENFIS (heb. *nōf*, *mōf*; Μέμφις; Vg. *Memphis*). Ciudad de Egipto que aparece solamente mencionada en el AT. 1. NOMBRE. El nombre sagrado de Menfis, *ḥ(w)t-kꜣ-ptḥ* («la casa del Ka de Ptaḥ») se conservó en los textos de Ras Šamrah y en las cartas de Elefantina como *ḫi-ku-up-taḫ*, del cual derivaría más tarde el nombre griego de Egipto, Αἴγυπτος y a partir de éste, el latino y el de los diversos idiomas occidentales modernos. La explicación de que el nombre del país haya derivado del de una de sus ciudades, se explica por el hecho de que tal ciudad llegó a adquirir tal importancia en ciertos períodos históricos, que su nombre sonaba tanto como el del país en el que estaba situada.

El nombre egipcio de la ciudad es *mn-nfr* («el dios [de Pepi I] permanece»), utilizado a partir de la VI

Menfis. Gigantesca esfinge de alabastro, de casi 8 m de largo y 4,25 de altura. Fue descubierta en 1912, durante las excavaciones de Flinders Petrie. (Foto V. Vilar)



Menfis. Estela del Serapeum (XXVI dinastía). En la parte superior aparece Amasis adorando al buey Apis



dinastía, habiéndose aplicado originariamente a la pirámide que Pepi I construyó en sus inmediaciones. De éste han derivado los nombres hebreos bíblicos, utilizados únicamente en la literatura profética, de Mōf (originado por una disimulación de labial inicial)[1] y sobre todo Nōf[2]. En los textos asirios *mn-nfr* pasó a *mempi* o *mimpi* y en copto a *membi*, *menfi* (bohâirico) o *menfi* (sahídico), del cual derivó la grafía griega.

[1]Os 9,6. [2]Is 19,13; Jer 2,16; 44,1; 46,14.19; Ez 30,13.16.

2. Historia. Según la tradición conservada a través de Herodoto, Menfis fue fundada por Menes (*ca.* 3000), primer rey conocido y fundador de la primera dinastía. Debido a su situación geográfica, en el paso que separa el Alto del Bajo Egipto, Menes construyó una fortaleza para que sirviera de bastión en punto tan neurálgico, el «Muro blanco». En torno a esta fortaleza surge poco a poco una ciudad, Menfis, que durante las dos primeras dinastías tinitas, crece gradualmente de importancia. Al comienzo de la III se convierte en capital de Egipto.

Todo el Imperio Antiguo es menfita (2778-2263?), comenzando ya a partir de la V dinastía a eclipsarse su importancia, junto con la de su realeza, por la aparición de una serie de dinastías locales. La VII y VIII dinastías llevaron una vida oscura en Manfis, durante el Primer Período Intermedio, al lado de las dinastías IX y X de Heracleópolis.

La dinastía XI, que marca el comienzo del Imperio Medio, señala el crecimiento de la importancia de Tebas, que desplaza definitivamente a Menfis del poder político. Únicamente brillará un poco durante el Segundo Período Intermedio, en la época de los hicsos, cuando detenta la capitalidad del país durante un corto espacio de tiempo, antes de ser trasladada a Avaris-Tanis, en el Delta.

Si bien, políticamente, la ciudad no volvió a tener importancia, debió de ser, sin embargo, una de las primeras ciudades de Egipto. Así parece indicarlo el hecho de que cuando Pianḫi, rey de Nubia, avanza victoriosamente hasta Atribis, en el centro del Delta, durante el reinado del faraón Tefnaḫt, fundador de la XXIV dinastía (730-715), en la narración de la campaña se menciona la conquista de Menfis que entonces aún gozaba de mucha importancia a causa, entre otros, de su posición estratégica.

Los intentos de Taharqa (689-663), perteneciente a la XXV dinastía, de llevar su poder hasta Asia, origina el avance de Asarhaddón contra Egipto, conquistando Menfis. El sucesor de Taharqa, Tanutamón (663-656), parece reconquistarla durante su corto reinado sobre Egipto, pero pronto hubo de retroceder hasta Napata, capital de Nubia, ante los ejércitos asirios que arrasan Tebas el año 663 y conquistan de nuevo Menfis. Psam-



Sacerdotes del templo de Ptah, en Menfis, durante el reinado de Amenemhat I. En su pecho llevan el emblema *(saḫ)* de su alta dignidad

mético I (663-609), fundador de la dinastía XXVI, saíta, logra expulsar a los asirios, con lo que Menfis vuelve a quedar libre del dominio extranjero.

La importancia de Menfis decae definitivamente al ser conquistado Egipto por Alejandro Magno (332) y fundar la ciudad de Alejandría; Estrabón dice que Menfis era la segunda ciudad en importancia después de Alejandría.

3. Situación y arqueología. Sobre el solar de la antigua Menfis, hoy se levantan dos poblaciones árabes, llamadas Badrašen y Mīt Rahīnah, situadas a unos 28 km al sur de El Cairo y junto a la orilla izquierda del Nilo. De la histórica ciudad, aún existente en la Edad Media, los musulmanes hicieron acopio de materiales de construcción para sus edificios de El Cairo. Nada quedó incluso del grandioso templo, sucesivamente engrandecido por las distintas dinastías en honor de Ptah. Ya anteriormente, Teodosio había promulgado edictos para que se destruyeran los templos allí existentes.

Aparte del magnífico templo de Ptah, así como de los que existían en honor de otras divinidades, los alrededores de Menfis estaban poblados de numerosas pirámides y necrópolis. Los lugares en que se encuentran sus restos son Abusir, Dahšur, Gizeh y Ṣaqqārah.

4. Religión. La concepción teológica de la religión menfita se ha conservado en el documento, conocido actualmente por la versión alemana *Denkmal memphitischer Theologie*, que el faraón Šabaka mandó grabar en un bloque de granito negro. La figura central y en realidad la única de su panteón fue el dios Ptah, creador de la humanidad. Se le adoraba también bajo la forma de Apis y estuvo asimismo asociado a Osiris. Aparte del panteón propiamente egipcio que allí se veneraba, tuvieron también entrada otros dioses extranjeros, como por ejemplo, los Báʿal y Astarté sirios. La clase sacerdotal, como la de las demás grandes ciudades egipcias, tuvo un papel importante en el desarrollo de las ciencias letras y artes; la situación de Menfis junto al Nilo y con un importante puerto en el que convergían todas las naves procedentes tanto del sur como de los diversos canales del Delta, hicieron que sus riquezas fueran importantes y de ellas, lógicamente, se beneficiaron los sacerdotes y templos gracias a los tributos que recibían y las donaciones abundantes de sus fieles.

Bibl.: R. Lepsius, *Dankmäler aus Ägypten und Nubien*, I, Berlín 1849. J. E. Quibell, *Excavation at Saqqara*, 2 vols., El Cairo 1908-1909. J. Capart - M. Werbrouck, *Memphis. A l'ombre des pyramides*, Bruselas 1930. J. Yoyotte, *Égypte ancienne*, en *Histoire Universelle*, I, París 1952. Simods, §§ 1275, 1318, 1431, 1663.

R. SÁNCHEZ

MĔNĪ (LXX y Vg. omiten). Divinidad mencionada junto con → **Gad**, en un apóstrofe de Yahweh contra los que le abandonan, prefiriendo divinidades falsas, tales como las dos mencionadas[1]. En el texto original — muy diversamente entendido por los traductores —, hay un juego de palabras entre el nombre de la divinidad y el castigo con que se amenaza a los israelitas infieles: «Os destino a la espada», dice el Señor[2]. En efecto, el verbo *mānāh* significa «destinar», «contar». Por eso se ha afirmado que Mĕni era la personificación del Destino, así como Gad, la otra divinidad citada, era el dios arameo de la Fortuna.

No ha faltado quien lo identifique con el planeta Venus, llamado por los árabes la «Fortuna menor». Aunque la forma del nombre signifique una divinidad masculina, no es del todo imposible que represente lo mismo que Mana, una de las hijas de Allāh, una de las tres principales divinidades veneradas por los árabes paganos en tiempos anteriores a Mahoma[A]. Se han querido hallar indicios de este nombre en la numística y en la epigrafía, sin llegar con todo a una identificación cierta. Finalmente se ha puesto en relación con el altar de Vaison (Provenza), en el cual se lee esta inscripción: *Belus Fortunae rector Menisque magister*[B].

[A] *Corán*, 53, 19-20 (traducción de J. Vernet, Barcelona 1953. pág. 331). [B] J. H. Mordtmann, en *ZDMG*, 39 (1885), págs. 44-46,

[1] Is 65,11. [2] Is 65,12.

Bibl.: J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidenthums*, 2.º ed. Berlín 1897, págs. 25-29.

B. M.ª UBACH

MENNÁ (Μεννά; Vg. *Menna*). Hijo de Mattata, antepasado de Jesucristo, que vivió algunas generaciones antes de David, según la genealogía de san Lucas.

Lc 3,31.

MENSTRUACIÓN (heb. *zōb*, *ʿiddāh*, pl. *ʿiddīm*; ἄφεδρος; Vg. *fluxus sanguinis*). El llamado *Código de Santidad*, cuidadoso de promover y conservar la pureza del pueblo que debe ser santo como lo es su Dios, califica de impuro el estado de la mujer durante los días de su período, alargando tal estado de impureza ritual durante siete días[1]. En el mismo estado de impureza legal quedaba la parturienta durante los cuarenta u ochenta días consecutivos al alumbramiento de varón o hembra, respectivamente[2] y la que padecía flujo morboso, fuera de los días de regla[3].

Las menstruantes no podían tocar cosa alguna sagrada, y cuantos objetos profanos tocasen quedaban asimismo en estado de impureza legal.

Mientras algún texto habla solamente de la impureza que contrae quien tiene relaciones sexuales con la menstruante[4] (¿o tal vez quien sólo descansa, *šākab*, en el mismo lecho?), otros textos consideran tales relaciones como moralmente malas y las condenan con la pena de muerte[5].

La concepción bíblica sobre el particular tiene su doble en otras legislaciones orientales, las cuales siempre vieron como tabú el estado de la mujer en sus funciones sexuales específicas, que rozan precisamente el misterio de la → **vida** y de la → **sangre**.

En los profetas, la menstruación es también símbolo de la impureza moral que deja el pecado en el hombre[6].

[1] Lv 15,19-24. [2] Lv cap. 12. [3] Lv 15,25. [4] Lv 15,21. [5] Lv 18, 19; 20,18; Ez 18,6. [6] Is 64,5.

Bibl.: → **Levítico**.

C. WAU

MENTA (ἡδύοσμον; Vg. *mentha*). Planta de la familia de las labiáceas, de notable fragancia y aroma, muy usada como condimento, como medicina y para purificar malos olores. Se ha señalado como correspon-

diente la *Mentha sativa*, L. Pero quizá deba señalarse la *Mentha piperita*, L., de fragancia muy notable, y que probablemente fue cultivada desde muy antiguo en el Medio Oriente y en toda la región mediterránea. Varios autores opinan que esta planta debe ser la misma que en la antigua Grecia era denominada μίνθος ἡδύοσμος, y a la que Teofrasto[A] da el nombre de μίνθα, μίνθη.

Jesús reprocha a los fariseos el que paguen el diezmo de la menta y no cumplan la ley de Dios[1] (→ **Flora**, § 4 *e*).

[A]TEOFRASTO, *Historia plantarum* (ed. por A. Hort, 2 vols., Londres 1910).

[1]Mt 23,23; Lc 11,42.

Bibl.: Además de la citada en → Flora, cf.: G. E. POST, *Flora of Syria, Pylestina and Sinai*, II, Beirut 1932-1933, págs. 329-331.

B. M.ª UBACH

MENTIRA (heb. *kāzāb, káḥaš, šéqer*; aram. *kĕdab*, «mentir», ψεῦδος; Vg. *mendacium*). Es la afirmación o negación consciente de una cosa contra la realidad, con el fin de engañar al prójimo. Está prohibida reiteradamente en el AT y en el NT[1]. Dios odia la mentira[2], la boca que miente mata el alma[3], Dios hace perecer al mentiroso[4], los mentirosos no entrarán en el cielo[5], sino que irán al infierno[6]. El demonio es el espíritu de la mentira[7].

[1]Éx 23,1; Lv 19,11; Eclo 7,13; Ef. 1,15; Col 3,9; Sant 3,14. [2]Prov 12,22. [3]Sab 1,11. [4]Sal 5,7. [5]Ap 21,27. [6]Ap 21,8. [7]Jn 8,44.

En el AT se narran muchos casos de mentira: la serpiente engañó a Eva[1], Caín dice que ignora el paradero de Abel[2], Isaac presenta a su mujer por hermana[3], Jacob engaña a Isaac[4], los hermanos de José dicen que éste ha sido devorado por una fiera[5].

[1]Gn 3,4; Jn 8,44. [2]Gn 4,9. [3]Gn 26,7.9. [4]Gn 24,11-29. [5]Gn 37,32-33.

En el NT encontramos varios casos de mentira: Herodes dice a los magos que quiere ir a adorar al Mesías recién nacido[1], los judíos mienten ante Pilato, acusando falsamente a Jesús[2], Pedro miente negando al Señor[3], los guardias del sepulcro de Jesús dicen que lo han raptado los discípulos[4], Ananías y Safira mienten a Pedro[5], y los judíos mienten al acusar a Pablo[6].

[1]Mt 2,8. [2]Lc 23,2.3; Jn 18,30. [3]Mt 26,69. [4]Mt 28,13. [5]Act 5,2-9. [6]Act 21,28.

En la SE hay muchas afirmaciones absolutas que se han de entender en sentido relativo, por tanto, no son mentiras porque no se cumplan a la letra. Así cuando se dice el Diluvio cubrió toda la tierra[1], o que Alejandro Magno llegó hasta los confines de la tierra, y ésta se calló en su presencia. Son afirmaciones hiperbólicas que se han de entender conforme a los conocimientos de la época y teniendo en cuenta la impresión general del contexto.

En la Biblia, los autores para hacer resaltar una idea, la exageran, y es el contexto y el «género literario» los que ayudarán en cada caso a calibrar el grado de afirmación o negación formal, de manera que no se comprometa la inerrancia de la SE. A veces son frases que se han de tomar en sentido figurado, como cuando dice el Señor: «La niña no está muerta, sino que duerme»[2], «Lázaro, nuestro amigo, duerme»[3], «el Hijo del Hombre estará tres días y tres noches en el seno de la tierra»[4]. De hecho, sabemos que estuvo tres días empezados y dos noches, pero Jesús habla conformándose con la tradición sobre la permanencia de Jonás en el seno del cetáceo[5]. Por tanto, no hay yerro ni mentira, sino acomodación literaria.

[1]Gn 6,5-6. [2]1 Mac 1,3. [3]Lc 8,32. [4]Jn 11,11. [5]Mt 12,40.

Bibl.: A. VERMEERSCH, *De mendacio et mensitatibus commercii humani*, en *Gr*, 1 (1920), págs. 11-40, 425-474. J. CREUSEN, *Le mensonge et les mensongers*, en *NRTh*, 55 (1928), págs. 50-65. G. DEL VECCHIO, *Verità e inganno nella morale e nel diritto*, Milán 1947.

M. GARCÍA CORDERO

MĔNUḤŌT, Ḥăṣī Ha- («los lugares de descanso»; Αἰσί καὶ ᾿Αμμανίθ; Vg. *dimidium requietionum*). Nombre de dudosa identificación, interpretado unas veces como topónimo, onomástico o nombre común, «lugar de descanso» (→ **Mānáḥat**).

1 Cr 2,52.

J. A. PALACIOS

MĔʿŌN. Ciudad de la tribu de Rubén, cuyo nombre completo es → **Báʿal Mĕʿōn**.

MĔʿŌNĔNĪM (heb. *ʾēlōn mĕʿōnĕnīm*, «encina de los adivinos»; ἀποβλεπόντων, ᾿Ηλωνμαωνενίμ; Vg. *[per viam] quae respicit quercum*). Encina próxima a Siquem, citada en el episodio de la rebelión de Gáʿal contra ʾĂbīmélek[1]. Posiblemente tenía relación con las prácticas adivinatorias, de origen cananeo, que seguían los siquemitas, y quizá se interpretase el rumor de sus hojas como oráculos.

[1]Jue 9,34.

Bibl.: R. TAMISIER, *Le Livre des Juges*, en *La Sainte Bible*, III, Paris 1949, pág. 229, con bibliografía.

M. GRAU

MĔʿŌNŌTAY (et.?; Μαναθί; Vg. *Maonathi*). Tercer hijo de ʿŎtnīʾēl y descendiente de Judá[1]. Su nombre falta en la genealogía de ʿŎtnīʾēl que ofrece el T. M.[2]; pero se ha de suplir no sólo porque lo exige el contexto sino porque lo incluyen en ella la traducción de los LXX y la Vg.

[1]1 Cr 4,14. [2]1 Cr 4,13.

Bibl.: NOTH, 881, pág. 250.

C. COTS

MEQBERAH, Tell el-. Identificación propuesta para el topónimo veterotestamentario → **Yābēš de Galaad.**

MEQḤAZ, Ḥirbet el-. Al parecer, sitio en que estuvo emplazada la ciudad de → **Kitlīš.**

MĒRAB (Μερώβ; Vg. *Merob*). Hija mayor de Saúl y de su esposa ʾĂḥīnōʿam[1]. Fue prometida en matrimonio a aquel israelita que lograra vencer al filisteo Goliat[2]. David, habiendo conocido la proposición del rey se presentó para llevar a cabo esta hazaña. Venció David al gigante, pero Saúl no fue fiel a su promesa. Posteriormente Saúl, para deshacerse de David, al que

ya había pretendido asesinar en dos ocasiones[3], le nombra jefe de mil y por segunda vez promete darle su hija Mērab si triunfa de los filisteos. Esta vez tampoco cumple la palabra y la entrega a ʿAdrîʾēl el meholatita[4]. En la narración sagrada no se hace alusión alguna posterior a este hecho. Sabemos que a cambio de Mērab, Saúl concedió su hija menor Mîkal a David[5]. Mērab tuvo de ʿAdrîʾēl cinco hijos, los cuales fueron entregados por David a los gabaonitas, que los hicieron perecer y así se extinguió la familia de Saúl[6]. En este texto de 2 Sm 21,8-10 se debe leer Mērab en lugar de Mîkal, que lleva el T. M., ya que ésta no tuvo hijos.

[1] 1 Sm 14,49. [2] 1 Sm 17,25-27. [3] 1 Sm 18,10-11. [4] 1 Sm 18,17-19. [5] 1 Sm 18,20-27. [6] 2 Sm 21,1-10.

S. PLANS

MERALA. Transcripción que da la Vg. del topónimo → **Marʿălāh**.

MĔRĀRÎ («amargura»; Μεραρί; Vg. *Merari*). Nombre de dos israelitas:

1. Último de los tres hijos de Leví[1]. Tuvo dos hijos: Maḥlî y Mûšî[2]. Acompañó al patriarca Jacob a Egipto[3].

Su descendencia, los meraritas, o «hijos de Mĕrārî»[4], tienen un papel preponderante en el curso de la historia de Israel: constituyen una importante sección entre los levitas, ocupando cargos relevantes durante su estancia en el Sinaí, a la entrada y establecimiento en Canaán, en tiempos de la monarquía y a la vuelta del Destierro de Babilonia.

Al hacer el censo de las familias, en tiempo de Moisés, se enumeran los linajes de los sobredichos hijos de Mĕrārî[5] y se dice de Ṣûrîʾēl, su jefe, que en el desierto acampaba al lado norte del tabernáculo[6] y que a los meraritas les estaba asignado el cuidado y transporte de los tablones del Tabernáculo con sus barras, sus columnas y sus basas, sus clavos y sus cuerdas, y todo su servicio[7]. Ellos cuidaban asimismo del traslado del tabernáculo[8] bajo la vigilancia de ʾÎtāmār, hijo de Aarón[9]. En el segundo censo de las tribus, en la generación posterior a la salida de Egipto, se menciona de nuevo la familia merarita[10]. Después de la llegada a la tierra de promisión, se les asigna doce ciudades en las tribus de Rubén, Gad y Zabulón[11].

El autor de Crónicas no deja de citarlos en las genealogías de las doce tribus, entre los descendientes de Leví[12]. Y en tiempo del rey David se habla de ʿĂśāyāh(û), jefe de los hijos de Mĕrārî, en total doscientos veinte[13]. Entran igualmente en el censo y organización de los levitas en la clasificación establecida por David[14], y concretamente como porteros y servidores de la Casa de Yahweh[15]. En tiempos de Ezequías, los príncipes de la casa de Mĕrārî fueron Qîš y Azarías[16]. Cuando Josías, rey de Judá, dispuso algunas reparaciones en el Templo, elige dos jefes meraritas como encargados de las obras[17].

Todavía después de la Cautividad aparecen descendientes de Mĕrārî entre los levitas[18], y asimismo, entre los que subieron acompañando a Esdras[19].

2. Hijo de Ox y padre de Judit, la libertadora de Betulia[20].

[1] Gn 46,11; Éx 6,16; Nm 3,17; 1 Cr 6,1; 23, 6. [2] Éx 6,19; Nm 3,20; 1 Cr 6,14; 23,21. [3] Gn 46,11. [4] Jos 21,7.34.40. [5] Nm 3,33-34; 4,42-45. [6] Nm 3,35. [7] Nm 3,36-37; 4,31-35. [8] Nm 10,17. [9] Nm 4,33; 7,8. [10] Nm 26,57-58. [11] Jos 21,7.34-38; cf. 1 Cr 6,48. [12] 1 Cr 6,44; 15,14. [13] 1 Cr 15,6. [14] 1 Cr 23,21-30; 24,26-30. [15] 1 Cr 26, 10-12. [16] 2 Cr 29,12. [17] 2 Cr 29,12-14. [18] 1 Cr 9,14; Neh 11,15. [19] Esd. 8,18-19. [20] Jdt 8,1; 16,6.

S. PLANS

MERARITAS (heb. *bĕnê mĕrārî, mišpāḥôt mĕrārî, ha-mĕrārî*; υἱοὶ τοῦ Μεραρί, δῆμοι τοῦ Μεραρί; Vg. *filii Merari, familia Meraritarum*). Importante familia de levitas descendientes de Mĕrārî. Construido el Tabernáculo, durante el Éxodo, los meraritas, repartidos en los grupos maḥlita y mušita, sumaban 3200 varones desde los treinta años para arriba hasta los cincuenta[1], que acampaban en el lado septentrional del Tabernáculo con el encargo de cuidar los postes, barras, pilares, cuerdas y otros accesorios del santuario portátil, que transportaban en cuatro carros y ocho bueyes[2].

Una vez conquistada la Tierra Prometida, los meraritas recibieron las siguientes poblaciones en los territorios de Rubén, Gad y Zabulón: Yŏqnĕʿām, Qartāh, Dimnāh, Nahălal, Béṣer, Yahṣāh, Qĕdēmôt, Mēfáʿat, Rāmôt de Galaad, Maḥănáyim, Ḥešbôn y Yaʿzēr[3].

Durante el reinado de David, 220 meraritas, al mando de ʿĂśāyāh, intervinieron en el traslado del Arca a Jerusalén[4] y, a consecuencia de la organización davídica del culto, el merarita ʾÊtān los representó en la música litúrgica, y otros individuos de la familia fueron escogidos por porteros[5]. Al producirse la reforma cultual de Ezequías, Qîš y Azarías tuvieron la representación de los meraritas[6] y los meraritas Yáḥat y ʿŌbadyāhû figuraron entre los supervisores de las reparaciones del Templo en tiempo de Josías[7]. Después del Cautiverio babilónico, Šērēbyāh, Yĕšaʿyāh y otros meraritas ayudaron a Esdras como servidores del santuario[8].

[1] Nm 3,33-34; 4,42-45. [2] Nm 3,35-37; 4,29-33;7, 8; cf. 10,17. [3] Jos 21,7.34-40; 1 Cr 6,48.62-66. [4] 1 Cr 15,6. [5] 1 Cr 15,17.19; 26,10. 19. [6] 2 Cr 29,15. [7] 2 Cr 31,12. [8] Esd 8,18-19.

Bibl.: Cf. los comentarios de la SE a los pasajes citados.

T. DE J. MARTÍNEZ

MĔRĀTÁYIM («doble rebelión»; κικρῶς; Vg. *terra dominantium*). Nombre simbólico dado por Jeremías en su vaticinio sobre Babilonia[1]. La traducción, «tierra de la doble rebelión», obedece a que, según Dhorme, se ha transcrito al hebreo (usando la raíz *mārāh*, «rebelarse»), el término babilónico, *marratin*, que designa la región lacustre, *naru marratu* («río amargo»), comprendida entre el bajo Éufrates y el golfo Pérsico.

[1] Jer 50,21.

Bibl.: É. DHORME, *Jérémie*, en *BP*, II, pág. 417, n. 21. SIMONS §§ 1397-1398.

P. ESTERLICH

MĔRĀYĀH («díscolo»?; Μαρεά [B], Μαριά [A]; Vg. *Maraia*). Sacerdote, jefe de la familia sacerdotal de Śĕrāyāh, que regresó de Babilonia junto con Zorobabel en los días del sumo sacerdote Yôyāqîm[1].

[1] Neh 12,12.

Bibl.: NOTH, 901 pág. 250.

D. VIDAL

MĚRĀYŌT («díscolo»?). Nombre de tres personajes del AT:

1. (Μαριήλ, Μαρεώϑ [B], Μαραιώϑ [A]; Vg. *Meraioth, Maraioth*). Sumo sacerdote, hijo de Zĕraḥyāh y padre de ʾĂmaryāh, descendiente de ʾElʿāzār, hijo de Aarón[1]. En el libro de Esdras[2] se cita el mismo personaje para probar la ascendencia sacerdotal de Esdras el escriba y organizador.

2. (Μαραιώϑ [B], Μαριώϑ [A]; Vg. *Meraioth, Maraioth*). En el registro de los repatriados de la Cautividad de Babilonia, y destinado al servicio del Templo, se menciona a este sacerdote, padre de Ṣādōq e hijo de ʾĂḥiṭūb como jefe de una casa paterna[3]. El mismo personaje se halla entre los sacerdotes que eligieron su estancia en Jerusalén en tiempos de Nehemías[4].

3. (Μαριώϑ; Vg. *Maraioth*). Sacerdote, jefe de familia que regresó de Babilonia con Zorobabel en tiempo del sumo sacerdote Yōyāqīm[5]. Tal vez descendía del personaje anterior o el nombre es una grafía errónea de Mĕrēmōt, que ocupa su lugar en la genealogía de Nehemías[6].

[1] 1 Cr 5,32-33; 6,37 (LXX y Vg. 6,6-7.52). [2] Esd 7,3. [3] 1 Cr 9,11 [4] Neh 11,11. [5] Neh 12,15. [6] Neh 12,3.

Bibl.: Noth, 902, pág. 250.

M. D. RIEROLA

MERCADO. → **Comercio, Puerta.**

MERCENARIO. → **Ejército hebreo y extranjero.**

MERCURIO. Dios de la mitología romana, correspondiente al → **Hermes** de la mitología griega. Era el protector de los comerciantes (*mercari?*) y el dios de la elocuencia, encargado de traer a los hombres la voluntad y mensaje de los dioses; por este segundo cometido, los habitantes de Listra — después de haber presenciado la curación milagrosa de un cojo de nacimiento — lo identificaron con Pablo apóstol[1].

La Vg. ha traducido el proverbio «Como quien pone la piedra *en la honda*, así es quien honra al necio» de esta manera: *Sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii* ...[2], según los comentaristas aludiría san Jerónimo a la costumbre de los viajeros de poner una piedra a los pies de las estatuas del dios Mercurio que encontraban en su camino.

[1] Act 14,12. [2] Prov 26,8.

Bibl.: H. Renard, en *La Sainte Bible*, IV, París 1946, pág. 161.

C. GANCHO

MÉRED («rebelión»; Μωράδ, Μωρήδ; Vg. *Mered*). El segundo de los cuatro hijos de ʿEzrāʾ de entre los descendientes de Judá[1]. Tomó por mujer a → **Bityāh**, hija del faraón. El nombre de Méred aparece, junto con otros tres, en un texto alterado. Estos nombres están en relación con los de ciudades del sur de Judá, lo que explica la presencia de una hija del faraón en estas genealogías[A].

[A] L. Marchal, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 36.

[1] 1 Cr 4,17-18.

B. M.ª UBACH

MĔRĒMŌT («elevación»). Nombre de tres personajes veterotestamentarios:

1. (Μαρειμώϑ; Vg. *Merimuth*). Príncipe de los sacerdotes que volvió de la Cautividad de Babilonia con Zorobabel y Josué[1].

2. (Μεριμώϑ, Ραμώϑ, Μεραμώϑ; Vg. *Meremoth, Mamuth, Merimuth*). Sacerdote hijo de Urías, a cuyo cuidado se puso todo el oro y la plata que Esdras había traído de Babilonia[2]. Trabajó en la restauración de las murallas de Jerusalén, en tiempos de Nehemías[3]. Posiblemente sea el mismo personaje que firmó la renovación de la alianza[4].

3. (Μαριμώϑ; Vg. *Marimuth*). Uno de los descendientes de Bānī, que había tomado una mujer extranjera y que se vio obligado a repudiarla por orden de Esdras[5].

[1] Neh 12,3. [2] Esd 8,33. [3] Neh 3,4.21. [4] Neh 10,6.30. [5] Esd 10,36.

J. A. PALACIOS

MĔRĪBÁʿAL, MĔRĪBBÁʿAL (Μεριβαάλ; Vg. *Meribbaal*). Forma primitiva de → **Mĕfībōšet**, la cual se ha conservado en el libro primero de las Crónicas[1], al hablar de este descendiente de Saúl. A fin de no poner el vocablo *báʿal*, que podía hacer pensar en la divinidad cananea, el redactor de los libros de Samuel lo cambió en Mĕfībōšet. Lo mismo ha sucedido en nombres compuestos, tales como ʾĪšbōšet por ʾĪšbáʿal y Yĕrubbōšet por Yĕrubbáʿal[2]. Algunos críticos han adoptado Mĕribbáʿal, como nombre más primitivo, en lugar de Mĕfībōšet.

[1] 1 Cr 8,34; 9,40. [2] 1 Cr 8,33; 9,39; cf. 1 Sm 14,49; Jue 6,32.

S. PLANS

MĔRĪBĀH (heb. *mē mĕrībāh*, «aguas de la querella»; Λοιδόρησις, ὕδωρ ἀντιλογίας; Vg. *iurgium, aqua contradictionis*). Lugar no identificado que, por haber sido escenario de un hecho muy semejante al ocurrido en → **Massāh**, suele citarse asociado a este topónimo en el T. M. y las versiones. El complejo Massāh-Mĕrībāh se convirtió en una locución proverbial que aparece en el AT, en especial en el Deuteronomio y el Salterio.

Éx 17,2.7; Nm 20,2-13.24; 27,14; Dt 32,51; 33,2.8; Sal 81,8; 95,8; 106, 32.

Bibl.: Abel, II, pág. 281 Simons, §§ 427 (n. 218), 428. → **Massāh.**

M. MÍNGUEZ

MĔRĪBAT QĀDĒŠ («disputa de Cades»; Μαριμὼϑ Κάδης, Βαριμὸϑ Κάδης; Vg. *aquae contradictionis Cades*). Ezequiel[1], en la visión de las nuevas fronteras del país restaurado, describe los límites de la frontera meridional con estas palabras: «El lado del sur al mediodía, desde Tāmār hasta las aguas de Mĕrībat Qādēš...», topónimo que hace referencia al episodio milagroso mencionado en Números[2], que ocurrió en Cades Barnea, en el Négeb. Por lo tanto, Mĕrībat Qādēš ha de identificarse con lugar tan importante para la historia del pueblo hebreo, o tiene que localizarse en sus inmediaciones. En Ez 47,19, el nombre tiene la grafía de Mĕrībōt (pl.) Qādēš.

[1] Ez 47,19;48,28. [2] Nm 20,13.

Bibl.: Simons §§ 311, 433, 1442.

G. SARRÓ

MĔRĪBŌT QĀDĒŠ. → **Mĕrībat Qādēš.**

MERIDARCA (μεριδάρχης; Vg. *particeps principatus*). Título que Alejandro Balas dio, con el de «general», a Jonatán Macabeo, en ocasión de las bodas de aquél con Cleopatra, hija de Ptolomeo VI Filométor, para deshacer la trama que se había urdido contra el judío[1]. La palabra significa «gobernador», «jefe de un μερίς» o «provincia».

[1] 1 Mac 10,65; cf. vers. 51-66.

Bibl.: A. GUILLAUMONT, en *BP*, I, pág. 1625, n. 65.

M. D. RIEROLA

MÉRITO. Mérito (lo mismo que «merecer», de donde deriva, y que «meritorio», su derivado) es un término de pura raíz latina, que no tiene equivalente adecuado ni en griego ni en hebreo. El concepto que con él se expresa es directamente el de la proporción entre un acto y su correspondiente sanción (premio o castigo, elogio o reproche), subentendiéndose que cada acción, en virtud de su calidad o valor, posee una «dignidad», es decir, constituye un título o derecho a una retribución proporcionada, de la cual el objeto operante es «digno». El uso corriente ha restringido la idea de mérito, limitándola a la dignidad de las acciones buenas; en referencia a las acciones malas se emplea técnicamente el término «demérito».

La sociedad no puede subsistir si no reconoce prácticamente el carácter «meritorio» de la conducta de sus miembros, estableciendo un sistema de retribuciones, y el «orden social» consiste justamente en que se apliquen de hecho las sanciones correspondientes a quienes obran en beneficio o en perjuicio de la comunidad.

Este mismo esquema lo aplica la mente como instinto a la vida humana en toda su amplitud, considerando un absurdo intolerable que no exista sanción alguna para el bien y para el mal: si el mundo no está presidido por la ciega fatalidad o por el capricho de divinidades injustas, tiene que existir el «orden moral», más amplio y menos defectible que el orden social.

Esta creencia en una retribución que trasciende y corrige la retribución social, impregna el pensamiento religioso de la Biblia, para la cual el realizar esa retribución constituye un atributo fundamental de Dios, un factor indispensable de su «Justicia». Desde el Génesis[1] hasta el Apocalipsis[2], y pasando por Jeremías[3], Ezequiel[4], los evangelios[5], san Pablo[6], la epístola a los Hebreos[7], etc., se repite como un principio inconmovible que Dios es remunerador y que da a cada cual según sus obras, sin acepción de personas.

[1] Gn 18,23. [2] Ap 2,23; 22,12. [3] Jer 17,10. [4] Ez 18,2-30. [5] Mt 16,27. [6] Rom 2 2-16. [7] Heb 11,6.

Esta creencia sufrió modificaciones importantes en el curso del AT: en cuanto al sujeto de la retribución (pasando del pueblo a los individuos), en cuanto a su momento (pasando de la vida presente a un más allá escatológico o trascendente), y en cuanto a la naturaleza de la recompensa (desvaneciéndose poco a poco la importancia otorgada a los bienes materiales); pero el principio mismo permaneció inalterable, no obstante las tentaciones de escepticismo que allí o allá se consignan[1]. Es que la creencia en la retribución pertenece a la entraña misma de la noción que, según la Biblia, define las relaciones de Dios con la humanidad: la noción de «alianza». La alianza es, sin duda alguna, libremente otorgada por Dios, sin que sea siquiera concebible que alguien pueda tener un derecho a ser admitido a semejante estatuto; pero, una vez concertada, Dios, en virtud de su fidelidad, ya no puede dejar de practicar la *ḥésed* (el equivalente de la *pietas* latina; el sentimiento de benevolencia y simpatía que liga a los miembros de una comunidad familiar, y que se extiende a los que, merced a la alianza, pasan a considerarse como de una misma sangre) ni la *ṣĕdāqāh* («justicia»: exactamente, la disposición que inclina a mantener o a restablecer — mediante un *mišpāṭ* o juicio» — el orden creado por la alianza, dándole a cada miembro lo que le corresponda dentro de él).

Se comprende así que la creencia en la retribución divina se haya conservado íntegramente al establecerse la Nueva Alianza, y que la plena revelación del amor gratuito de Dios y de la importancia preponderante de la iniciativa divina en la obra de la salvación, no haya disminuido el papel decisivo de la conducta del hombre. Dichas verdades sólo subrayan una cosa: que es una gracia inmerecida que las obras del hombre puedan valer para que alcance el Reino de Dios. No es otro el sentido de los textos neotestamentarios[2]. Y así, lo que va a predominar en la conciencia religiosa del cristiano, va a ser la idea de la gracia, más que la de las «obras»[3].

Es importante señalar, por otra parte, que, según el NT, lo que les da a estas obras su peso decisivo en orden a la salvación, es su carácter de actos reales (no verbales) de esa dócil aprobación y aceptación del designio de Dios en toda su gratuidad y con todos sus aspectos, que el NT llama fe[4]. Una obra, por muy valiosa que pueda ser a los ojos «carnales», sino pertenece al designio de Dios, y si no se la abraza por esta precisa razón, no sirve de nada para el Reino: de donde se desprende que antes de esa fe, o al margen de ella, ninguna obra puede tener valor a los ojos de Dios[5]. Y puesto que la fe hace ver el designio de Dios en su última fibra como un designio de amor («hemos creído en el amor»)[6], ella se va a traducir específica y adecuadamente en actos de un amor que quiere ser semejante a la ᾿Αγάπη, es decir, al amor divino inmerecido que se ha desplegado en Cristo. Por esta razón, Pablo escribe que lo que vale «en Cristo» es únicamente «la fe que se ejerce por medio de la caridad»[7].

[1] Cf. Jer 12,1-5; Job 9,1-24; Ecl 3,9-15. [2] Mt 20,1-16; Lc 17,7-10; Rom 4,4. [3] Cf. Ef 2,4-10. [4] Cf. Mt 21,28-32; Sant 2,14-17. [5] Cf. Rom 3,21-4,25; Gál 2,16. [6] 1 Jn 4,16. [7] Gál 5,6; cf. 1 Cor 13,1-7; Rom 13,8-10.

Si se admite que Dios es remunerador y justo juez, y que las obras humanas son decisivas para la salvación en razón de la fe o de la incredulidad que traducen, no se ve como sea posible rechazar el mérito delante de Dios de las «obras buenas» (es decir, de las obras de la fe). En esas afirmaciones, en efecto, va envuelto necesariamente que en las buenas obras hay un *valor que cuenta a los ojos de Dios*. Y, sin embargo, el «mérito» sigue encabezando, con el *opus operatum* y la «transubs-

tanciación», la «lista negra» de la doctrina luterana. La repugnancia del pensamiento de Lutero hacia el mérito, estriba esencialmente en dos fundamentos: *a*) el concepto de «mérito», al suponer en la acción humana un título o derecho de recompensa, sitúa las relaciones del hombre con Dios en un plano de «justicia conmutativa», lo que no sólo es atentatorio contra la absoluta trascendencia y libertad de Dios, que no puede ser «deudor» de nadie[1], sino que implica un doble absurdo: todo el «valor» de la obra buena proviene de Dios, y por tanto, no puede ella constituir un mérito para el hombre[2], y el «premio» otorgado por Dios consiste en algo tan inmenso, que no tiene proporción con ninguna obra que el hombre pueda hacer[3]; *b*) la doctrina del mérito conduce a un comportamiento servil e interesado, en el que el resorte fundamental de la acción, en vez de situarse en el peso del Amor de Dios en Cristo, que apremia la conciencia del que se sabe amado gratuitamente[4], se desplaza hacia la preocupación egoísta de «acumular méritos», con la consecuencia de engendrar una autosatisfacción farisaica[5].

[1] Cf. Rom 11,35. [2] Cf. Ef 2,8; 1 Cor 4,7; 2 Cor 10,17-18. [3] Cf. Rom 8,18; 2 Cor 4,17-18; 1 Cor 2,9. [4] Cf. 2 Cor 4,14-15; Flp 3,12; 1 Jn 4,10.11.19. [5] Cf. Lc 18,9-14.

No se puede negar que en estas razones hay muchas cosas verdaderas, que podrían ser provechosamente meditadas por algunos católicos que «endurecen» la doctrina del mérito, olvidando las verdades complementarias que le dan su exacta dimensión dentro de la fe de la Iglesia; verdades que se expresan en el axioma tradicional: «Al coronar nuestros méritos, corona Dios sus propios dones», o en la diaria súplica con que la Iglesia pide que Dios nos trate, no como *aestimator meriti*, sino como *largitor veniae*. Pero dicho esto, y reconocido que de «mérito» en las relaciones con Dios sólo puede hablarse por analogía, es menester señalar que el lenguaje del NT no teme recurrir a la terminología más característica de las relaciones de justicia, dando así una base solidísima a la utilización — tradicional desde Tertuliano — del término «mérito» para designar el valor que las obras de la fe tienen delante de Dios. En efecto, el NT emplea corrientemente la palabra μισθός («paga», «salario», «jornal»)[1] para referirse a la felicidad que Dios otorgará a los justos[2], asimilándola otras veces al galardón que reciben los vencedores de una lucha deportiva[3], y llegando a hablar de «corona de justicia» dada por el «justo Juez»[4]. Tampoco tiene escrúpulos el NT para llamar «dignos» del Reino a los que hubieren mostrado una fe genuina[5], ni para hablar de un «elogio» que recibirán de Dios[6], ni para dejar entender que, si Dios no tomara en cuenta las obras de sus servidores, habría en Él una especie de injusticia[7]. Y aunque se afirme que el premio es inconmensurable con las obras, se enseña que la medida en que se le disfrutará depende del mayor o menor grado de fidelidad[8]; y aquí se podrían citar todos los textos que hablan de una recompensa «según las obras de cada cual». Y el Apocalipsis[9] llega a hacer suya la concepción expresada en 4 Esd 7,35-36, según la cual las obras de los justos «los siguen» después de muertos, lo cual, en el fondo, no es sino otra manera de expresar que la caridad — raíz del valor de toda obra — es una realidad escatológica, «fruto del Espíritu Santo»[10] y que, como tal, «no pasará»[11].

[1] Cf. Mt 20,8. [2] Cf. Mt 5,12; 6,1; 10,41-42 y par.; 1 Cor 3,8.14; Heb 10,35; 2 Jn 8; Ap 11,18; 22,12. [3] 1 Cor 9,25; Flp 3,14; 2 Tim 2,5. [4] 2 Tim 4,7-8. [5] Cf. 2 Tes 1,5; Ap 3,4; 16,6. [6] Cf. Rom 2,29; 1 Cor 4,5; 1 Pe 1,7. [7] Cf. Rom 3,5-6; Heb 6,10; 2 Tes 1,6-7. [8] Cf. 1 Cor 3,8; 15,41-42; 2 Cor 9,6-11; Ef 6,8. [9] Ap 16,13. [10] Gál 5,22. [11] 1 Cor 13,8.

También es preciso señalar que el NT, no obstante enseñar que el valor de las obras proviene de la caridad (que es, en conceptos de G. Didier, «una participación en el desinterés del mismo Dios»), utiliza sin cesar la perspectiva de la recompensa celestial como un resorte para estimular el esfuerzo espiritual o para sostener la fidelidad[1]; lo cual es un indicio harto claro de que no constituye necesariamente un egoísmo reprobable, el mero hecho de obrar con miras a obtener la vida eterna. Es que aceptar este «interés» puede ser una forma de profesar el hombre su indigencia y su pobreza, que sólo Dios puede colmar[2].

[1] Cf. Mt 5,19-20.46-47; 6,1.4.6.18, etc. y par.; Rom 8,12-17; 13, 11-12; 1 Cor 9,24-27; 15,18-19.32.58; 2 Cor 4,16-18; 5,1-10; Gál 6,7-9; Ef 6,7-8; Flp 3,13-14; Col 3,23-24; 1 Tes. 5,4-8; 1 Tim 5,12; 2 Tim 1,12; 2,3-7; Heb 4,11; 6,9-12; 1 Pe 5,1-4.6; Jds 20-21; Ap 2,7. 10-11.17.26-28; 22,11-12. [2] Cf. Ap 21,6-7; 22,17-18.

Bibl.: A. FERNÁNDEZ, *La retribución en la otra vida en el AT*, en RF, 37 (1913), págs. 141-158. H. LANGE, *De Gratia*, Friburgo de B. 1929. W. STÄRK, *Vorsehung und Vergeltung*, Berlín 1931. O. MICHEL, *Der Lohngedanke in der Verkündigung Jesu*, en *ZSTh* (1931-1932), pág. 47. E. HUGON, *Le mérite dans la vie spirituelle*, Juvisy 1935. J. RIVIÈRE, *Mérite*, en *DthC*, X, cols. 574-785 (1935). H. PREISKER - E. WÜRTHWEIN, μισθός, en *ThW*. R.S. FRANKS, *Merit*, en *ERE* (194ü). G. BORNKAMM, *Der Lohngedanke im NT*, en *EvTh* (1946), págs. 143. B. REICKE, *The NT Conception of Reward*, en *Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel-París 1950. E. F. SUTCLIFFE, *Providence and Suffering in the O. and N.T.*, Edimburgo 1955. J. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, París 1959.

B. VILLEGAS

MERNEPTAH (egip. *mrn-ptḥ*, «amado de Ptah»; bab. *mar-ni-ptaḫ*). Faraón de la XIX dinastía (1235-1224) y cuarto hijo de Ramsés II. Después de ostentar los más altos cargos del país, tal vez incluso la regencia, ciñó la corona y su primer paso fue, al parecer, ponerse en contacto con los hititas, que se hallaban agobiados por la presión constante de los «Pueblos del Norte y del Mar» en sus fronteras. Esta situación estimuló su interés por lograr sus propósitos, puesto que no se le ocultaba que Ḫatti era el dique que contenía el amenazador movimiento migratorio. Los hititas recibieron de Merneptah por mar, en el cuarto año del reinado de éste, el trigo que necesitaban para subsistir.

Las migraciones marinas habían reunido en Libia a multitud de gentes, algunas de las cuales habían servido como mercenarios en el ejército egipcio: libios propiamente dichos, *turšas* (¿etruscos?), *akawašas* (aqueos), *šakalašas* (sículos), licios, etc., que se habían agrupado a las órdenes de Meriai, rey de Libia. En el quinto año del reinado de Merneptah, invadieron el Delta y avanzaron sobre Menfis. El faraón los atacó y venció. El relato de esta batalla se grabó en el séptimo pilono de Karnak. Los «Pueblos del Mar» amenazaban a Egipto desde Palestina, después de ocupar una parte de los territorios hititas y gran porción de Siria. Merneptah reconquistó el suelo palestino al apoderarse de



Aldea actual de Neftoah (Liftah), con el valle donde se encuentra el «manantial del faraón», llamado así en honor de Merneptah, quien acampó aquí durante su expedición a Canaán a fines del siglo XIII A.C. (Foto *Orient Press*)

todas sus fortalezas. La *Estela de Israel*, bello himno que conmemora su triunfo, identifica a los israelitas con los habitantes de Canaán y el nombre de Israel aparece así por primera vez en la historia.

El reinado de Merneptah se vio turbado internamente con las sublevaciones de trabajadores semiesclavizados: arameos, frigios, etc., entre los que pudieron estar los hebreos. El país sufrió una intensa crisis económica y social, latente desde hacía tiempo, y se fraccionó alrededor de los oligarcas y los santuarios. En el de Amada se recuerda que Merneptah llevó también a cabo una campaña contra Nubia. Este faraón fue sepultado en la tumba n.º 8 de Bībān el-Mulūk; su templo funerario se erigió al sur del Ramesseum, en un llano.

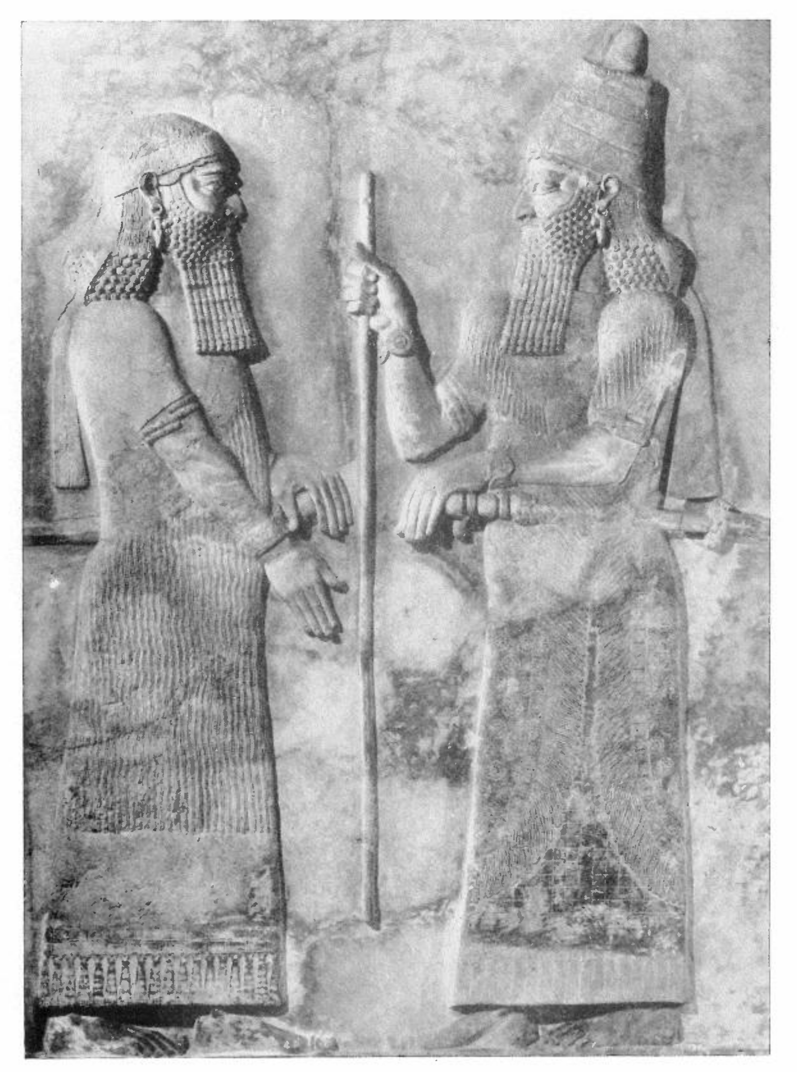
Merneptah, aparte los sucesos referidos concernientes a Palestina, tiene importancia porque se le considera a menudo como el faraón del Éxodo, a pesar de que no existe documentación egipcia en apoyo de tal opinión, que es la más antigua sobre este problema (→ **Éxodo, Fecha del**).

Bibl : H. E. WINLOCK, *The Pharaoh of the Exodus*, en *BMMA*, 12 (1922), págs. 225-234. É. DRIOTON - J. VANDIER, *L'Égypte*, 3.ª ed., París 1952, págs. 430 y sigs., 450-451. J. LEIBOVITCH, *Le problème des Hyksos et celui de l'Exode*, en *IEJ* (1953), págs. 99-112 fecha del Éxodo entre Seti I y Merneptah. A. DE BUCK, *De Hebreen in Egypte*, en *Mélanges Prof. Byvanck*, Leiden 1954, pág. 146, sitúa el Éxodo en tiempo de Merneptah. É. DRIOTON, *La date de l'Exode*, en *RHPhR*, 1 (1955), págs. 36-49, considera el problema no resuelto, pero se inclina a aceptar el reinado de Merneptah. H. CAZELLES, *Moïse*, en *DBS*, V, col. 1325, tiene a Seti I por el faraón opresor y, por lo tanto, a Ramsés II por el del Éxodo.

J. A. G.-LARRAYA

MĔRŌDĀK. Nombre hebreo del dios mesopotámico → **Marduk**.

MĔRŌDĀK BALʾĂDĀN (heb. var. *mĕrōʾdak balʾădān, bĕrōdak balʾădān*[1]; ac. *mardukapal-iddin*, «dios [Marduk] dio un hijo»; Μαρωδὰχ Βαλαδάν, Μαρωδάχ; Vg. *Merodach Baladan, Berodach*)[1]. El primer soberano de este nombre reinó a fines de la dinastía casita en Babilonia (1168-1156).



Sargón II con su visir; su elevación ilegal al trono de Asiria fue aprovechada por Mĕrōdak Bal'ădān para consolidarse en el trono de Babilonia. Relieve procedente del palacio de Sargón II en Dūr-Šarrukīn

El segundo aparece como jefe de las tribus meridionales arameas de Bīt Yakini, rindiendo homenaje a Tiglatpileser III (745-727). Más tarde, aprovechando la toma ilegal del poder por Sargón II, y la derrota sufrida por éste ante el elamita Ḫumbanigaš, se apoderó del trono de Babilonia, y en él se sostuvo durante diez años (721-711). El monumento más conocido de su reinado es un bello mojón (*kudurru*) conservado en el Museo de Berlín. Pero Sargón no olvidó a su adversario: lo atacó, derrotó y obligó a huir a Elam. Su hijo y sucesor Senaquerib tuvo que enfrentarse a una coalición de este tradicional enemigo de Asiria con el elamita Ištar-Naḫḫunte, a los que derrotó cerca de Kiš, y puso en el trono de Babel a Belibni, babilonio al servicio de Asiria. No cejó Mĕrōdak Bal'ădān en su empeño y se alió nuevamente con el elamita y con el jefe caldeo Mušezibmarduk, pero esta vez fue definitivamente vencido por el asirio. En tiempos anteriores también había intentado Mĕrōdak Bal'ădān ganar para su confederación antiasiria al rey Ezequías (716-687), enviándole una embajada, la cual fue recibida con grandes honras por el rey de Judá, quien desplegó ante los babilonios todos sus tesoros. Isaías[2], en esta ocasión, le anunció la caída de Jerusalén y la Deportación a Babilonia.

[1] 2 Re 20, 12-19. [2] Is 39,1-8.

Bibl.: B. MEISSNER, *Könige Bab. und. Ass.*, Leipzig 1926.

C. BRAVO

MĒRŌM, Aguas de (heb. *mē mērōm*; τὸ ὕδωρ Μαρών; Vg. *aquae Merom*). Lugar donde Josué derrotó a una confederación de soberanos del septentrión del país de Canaán, cuyo mando tenía Yābīn, rey de Ḥāṣōr. El caudillo hebreo obtuvo la victoria a pesar de la aterradora presencia de los carros y caballos, y del copioso número de las fuerzas enemigas. La identificación más antigua de Mērōm, en la actualidad desechada, localizaba el paraje al norte del mar de Galilea, esto es, en el lago Semekonitis, correspondiente a el-Ḥūleh. Otro parecer lo señala en Mārūn el-Ra's, cuyas aguas están representadas por el Wādī el-ʿAwbā, contiguo a Ḫirbet al-Biyār. Finalmente, si se considera que «aguas de Mērōm» designa un manantial, cercano a una población, entonces, y ésta es la opinión más aceptada al presente, se trataría de Meirūn, a 6 km al nordeste de Ṣafad y al pie del Ǧebel Ǧermaq. Cerca de Meirūn, una importante fuente envía aguas a un wādī. Este sitio aparece citado en la lista de Thutmosis III (n.º 12) como *mrm*. La batalla debió de trabarse en los lugares relativamente llanos de Ṣafṣāf y el-Ǧiš, la Giscala de Flavio Josefo.

Jos 11,5.7.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 5,1,18. ABEL, I, págs. 493-494; II, pág. 385. A. FERNÁNDEZ, *Problemas de topografía palestinense*, Barcelona 1936. M. NOTH, *Das Buch Josua*, en *Handbuch zum Alten Testament*, 2.ª ed., Tubinga 1953. B. UBACH, *Josué*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1953, págs. 93,95-96. SIMONS, §§ 505, 510 (23).

M. GRAU

MĔRŌMĒ. En la frase hebrea *mĕrōmē śadeh* (ὕψη ἀγροῦ; Vg. *regio Merome*), «alturas del campo», la Vg. ha interpretado el término *mĕrōmē* como nombre de una población, idéntico a la Mērōm situada en

Galilea, error que las modernas versiones hechas a partir del hebreo no han seguido.

[1] Jue 5,18.

Bibl.: R. TAMISIER, *Le livre des Juges*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 194.

D. VIDAL

MERONOTITA (heb. *ha-mērōnōtî*; ὁ ἐκ Μηραθών, ὁ Μηρωνωθίτης; Vg. *Meronathites*). Gentilicio de las personas oriundas de Mērōnōt o que habitaron en ella, tales como Yeḥdĕyāhû[1] y Yādōn[2]. Mērōnōt estaba próxima a Gabaón y Miṣpāh, y las tres poblaciones pudieron formar un distrito; sin embargo, se ignora su localización exacta. Se ha propuesto identificarla con Beitūnyā.

[1] 1 Cr 27,30. [2] Neh 3,7.

Bibl.: ABEL, II, pág. 385. SIMONS, §§ 864, 1050, 1053.

M. V. ARRABAL

MĒRŌZ (Μηρώζ; Vg. *Meroz*). Ciudad que merece la maldición de Débora por haber negado su ayuda en la campaña contra Sîsĕrāʾ[1]; del contexto, y considerando la situación geográfica de la población, se desprende que los motivos que la indujeron a permanecer al margen de la lucha fue el hallarse situada en el centro de la confederación enemiga. Se ha identificado sucesivamente con Muraṣṣaṣ, cerca de Beisán (Schwarz), Kafr Muṣr, en la parte meridional del monte Tabor (Wilson, Raumer), y Metrōn, al oeste de Ṣafad (Ewald). Modernamente, todos los palestinólogos coinciden en considerarla representada en un ḫirbet existente en Mārūs, a 4 km al nor-noroeste de Ḫirbet Waqqāṣ.

[1] Jue 5,23.

Bibl.: ABEL, II, pág. 385. B. UBACH, *Jutges*, en *La Bíblia de Montserrat*, IV, Montserrat 1953, págs. 236-237. SIMONS, § 559.

R. SÁNCHEZ

MERRÁN (ἡ Μερράν; Vg. *Merrha*). Región a cuyos mercaderes se alaba por su sabiduría, aunque no siempre se muestren prudentes[1]. Se trata de un lugar desconocido que algunos interpretan por Mĕrān o Mĕdān, siendo éste una variante de Madián.

[1] Bar 3,23.

Bibl.: SIMONS, §§ 377, 1406.

C. COTS

MERRHA. Grafía que tiene en el texto de la Vg. el topónimo → **Merrán** del libro de Baruc.

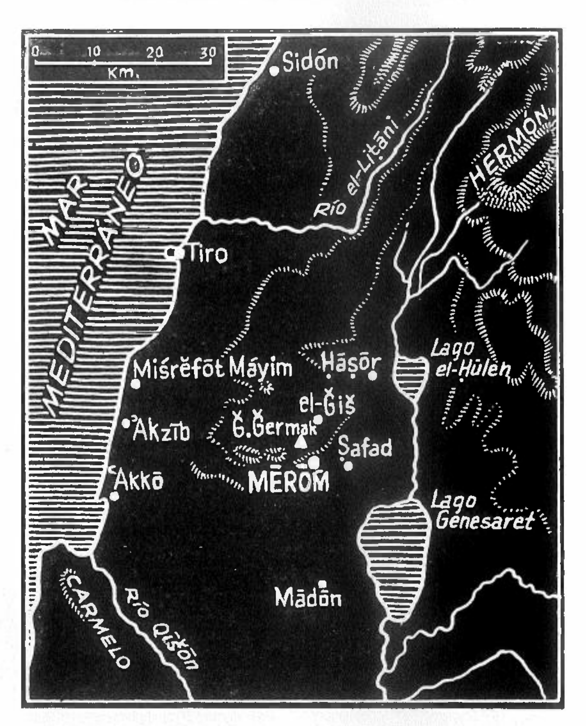
MES. El mes hebreo es lunar, lo cual quiere decir que intentaba ajustar su duración a la de la revolución sinódica de la luna (29,5306 días). Esto se consiguió, en una primera aproximación, haciéndolos alternativamente de veintinueve y treinta días. Los meses de veintinueve días recibieron el nombre de *ḥăsērîm* («defectivos») y los de treinta el de *mĕlēʾîm* («plenos»). El carácter lunar del mes se denota ya en los nombres que recibe en hebreo: *yéraḥ* común a varias lenguas semíticas (cf. la raíz árabe *ʾrḫ*, «fechar») y *ḥōdeš*, palabra típicamente hebrea que encierra en sí la idea de luna nueva o nueva luz. Por tanto, la noción de mes nació de la observación sistemática de la neomenia tal y como queda definido en Eclo 43,6-8. Por consiguiente, antes de fijarse matemáticamente las reglas del calendario era necesario recurrir a la observación visual de la neomenia, que no siempre era posible en la fecha esperada, ya que dependía no sólo del estado local del cielo (tiempo nublado o no), sino también de la posición propia de la luna en su órbita.

En el período postexílico, el procedimiento que se seguía para determinar el principio del mes consistía en la aceptación o no por el sanedrín del testimonio de quienes afirmaban haber visto la neomenia. Si se aceptaba, el presidente del sanedrín gritaba ¡*mĕquddaš*! («¡consagrado!») e inmediatamente se despachaban mensajeros a todas las regiones de Palestina para comunicar que empezaba el mes, o sea el *rōʾš ḥōdeš* («principio del mes») que se celebraba con una pequeña festividad. En caso de duda existía toda una serie de reglas casuísticas para decidir qué debía hacerse.

Este procedimiento puramente empírico creaba una serie de problemas de tipo religioso-legal, que podemos imaginar muy fácilmente viendo los que hoy en día tiene, por esta misma causa, el mundo musulmán, que aún no ha sustituido — a diferencia del judío — la observación visual de la neomenia por la determinada matemáticamente.

El mundo de la diáspora, probablemente en Babilonia, fue elaborando una serie de fórmulas que, basándose en los principios establecidos por el astrónomo caldeo Kidinnu (siglo III A.C.) permitieron resolver *a priori* el problema de determinar la fecha en que sería

Mapa de la región de los lagos Genesaret y el-Ḥūleh, con la situación de la localidad de Mērōm



visible la neomenia. La síntesis más completa de este método nos la da Maimónides en su *Yād hā-ḥăzāqāh*. Partiendo de los datos que facilita al-Birūnī podría adoptarse como fecha de aceptación del nuevo sistema el año 112-111 A.C. Pero esta fecha nos parece demasiado temprana (→ **Calendario judío**) y por ello la reducción de datas judías a calendarios modernos debe considerarse como pura orientación para las fechas anteriores al siglo X-XI. Y aún así no hay por qué extrañarse si se encuentran discrepancias de una unidad en la feria.

En el cuadro adjunto se dan los nombres de los meses: *a*) julianos; *b*) babilónicos; *c*) cananeos, y *d*) hebreos con la indicación, para estos últimos, entre paréntesis de los días que pueden tener.

a) julianos	b) babilónicos	c) cananeos	d) hebreos
Octubre	Tašrītum	ʾĒtānīm	Tišrī (30)
Noviembre	Araḫsamna	Būl	Marḥešwān (29,30)
Diciembre	Kislīmu		Kislēw (29,30)
Enero	Ṭebitu		Ṭēbēt (29)
Febrero	Šabaṭu		Šĕbāṭ (30)
Marzo	Adāru Ša-adāru	Gibʿōl 9 (Éx 9,31-32)	ʾĂdār (29,30) Wĕ-ʾădār (29)
Abril	Niṣannu	ʾĀbīb	Nīsān (30)
Mayo	Airu	Ziw	ʾIyyār (29)
Junio	Siwanu	ʾĂfīlōt? (Éx 9,31-32)	Siwān (30)
Julio	Duuzu		Tammūz (29)
Agosto	Abu		ʾĀb (30)
Septiembre	Ulūlu		ʾĔlūl (29)

Bibl: D. SIDERSKY, *Le calcul chaldéen des néomenies*, en *RA*, 16 (1919), págs. 21-36. H. P. J. RENAUD, *Sur les lunes du ramadan*, en *Hesperis*, 32 (1945), págs. 51-68. S. GANDZ, *The Problem of the Molad*, en *PAAJR*, 2ü (1950), págs. 234-264. MAIMÓNIDES, *The Code of Maimonides* (edición, traducción y comentario matemático por S. Gandz, J. Obermann y O. Neugebauer), New Haven 1956. J. JOMIER - J. CARBON, *Le ramadan au Caire en 1956*, en *Melanges de l'Institut Dominicaine d'Études Orientales*, 3, El Cairo 1956, págs. 7-12.

J. VERNET

MES. Nombre que la Vg. da en Gn 10,23 a → **Mēšek**.

MĒŠĀʾ (et.?; Μισά; Vg. *Mosa*). Descendiente de Benjamín y jefe de una familia. Fue el tercero de los siete hijos que Šaḥărāyim tuvo de Ḥōdeš en el país de Moab[1].

[1] 1 Cr 8,9.

J. CARRERAS

MĒŠĀʾ (et.?; Μασσῆ [B], Μασσηέ [A]; Vg. *Messa*). Uno de los límites del territorio en dirección a Sĕfār (heb. *sĕfārāh*), que ocuparon los hijos de Yŏqṭān[1], descendientes de Sem. El texto sagrado se limita a situarlo en la «montaña del este», país en que, según Dhorme, estaban incluidos los territorios ocupados por los «hijos de Oriente» (heb. *bĕnē qēdem*). Probablemente se ha de identificar con la *maššā* (o *masʾa*) que los textos asirios sitúan en la Arabia septentrional. Algunos autores estiman que es el mismo lugar de que fue epónimo Maśśāʾ, hijo de Ismael[2].

[1] Gn 10,30. [2] Gn 25,14; Prov 31,1.

Bibl.: É. DHORME, en *BP*, I, pág. 31, n. 30. SIMONS, §§ 136, 161

T. DE J. MARTÍNEZ

MĒŠAʿ («salvador»; Μωσά; Vg. *Mesa*). Nombre de dos personajes bíblicos:

1. Rey de Moab, hijo de Kĕmōš, de la ciudad de Dibōn. Moab era tributario de los hebreos desde los tiempos de David. Mēšaʿ pagaba a Acab un tributo anual de cien mil corderos y otros tantos carneros con sus vellones, o sea la cantidad de lana equivalente a esa cifra de animales[1]. Muerto Acab en el 854 A.C. (cf. Médebielle), en la batalla de Rāmōt de Galaad, le sucedió Omrí. Las guerras arameas habían debilitado mucho a los israelitas, lo cual, agregado a la derrota de ambos reinos en la lucha mencionada y a la desaparición de Acab, animó a Mēšaʿ a no entregar el tributo en el segundo año del gobierno de Ocozías de Israel[2]. El pago del mismo duraba cuarenta años en cifras redondas. Josafat de Judá, al regreso de Rāmōt de Galaad, emprendió la reforma religiosa de la nación; apenas la hubo iniciado, los ammonitas y moabitas, aliados con los de Edom, a los cuales había convencido de que se rebelasen, invadieron Judá. Josafat venció a la coalición y hubo un período de paz[3]. Ocozías reinó brevemente y le sucedió su hermano Joram[4]. El rey moabita, un *nōqēd*, «pastor» (cf. Gray), consiguió, aprovechándose de la ventaja de lo inesperado, extender su dominio por una serie de ciudades, como ʿĂṭārōt, Mádaba, Nĕbō y Yáhaṣ, en una campaña que le proporcionó el señorío de casi toda la ribera septentrional del mar Muerto, conquistando incluso poblaciones de la altiplanicie que pertenecían a Israel.

Joram, asustado del poder del enemigo, rogó al soberano de Judá que le ayudase en una expedición de represalia, lo que éste aceptó llevando consigo a su vasallo el rey de Edom[5]. Josafat quiso probablemente desquitarse de la anterior invasión de Judá, en la que habían intervenido los moabitas. Muchos críticos creen que el aliado de Joram no fue Josafat, sino su nieto Ocozías; pero con toda probabilidad lo acontecido sucedió en la época de Josafat, tal vez en los últimos años de su reinado. Los aliados no se encaminaron al norte, sino que se dirigieron al sur a fin de sorprender al adversario, pasando por el extremo meridional del mar Muerto. La falta de agua atormentó a los israelitas y edomitas. Los reyes fueron a consultar personalmente a Eliseo, entonces aún desconocido, salvo como discípulo y servidor de Elías. El profeta les aconsejó excavar fosos para recoger el agua de la lluvia que caería al día siguiente, y les vaticinó la derrota de los moabitas, conminándoles a que destruyeran todos los recursos del enemigo. En efecto, al día siguiente llovió hasta colmar las zanjas preparadas y las aguas, encendidas

por el rojo sol del amanecer, parecieron ríos de sangre. Mēšaᶜ y los suyos, imaginando que los tres soberanos adversarios habían combatido entre sí, avanzaron contra ellos y fueron deshechos. Los hebreos y edomitas avanzaron hacia la capital talando y devastando campos, arruinando poblaciones, cegando pozos, etc. El propio Mēšaᶜ atestigua lo espantoso de la destrucción al mencionar la reconstrucción de los lugares del sur de Moab.

En la capital, Qīr Ḥăréšet o Qīr Ḥéréś, no pudiendo forzar el cerco israelita en una salida, recurrió como medio de salvación a inmolar a su primogénito en lo alto de la muralla. Hubo una gran indignación (de Dios) sobre o contra Israel, cuyo resultado se ignora. El hecho es que los confederados regresaron a sus países sin sojuzgar del todo a Moab[6]. La estela de Mēšaᶜ se erigió en parte con el propósito de recordar esta sublevación y su éxito parcial, que el soberano moabita atribuye al dios Kĕmōš, diciendo que «Israel pereció para siempre» (lín. 7), lo que posiblemente alude a la misteriosa declaración de 2 Re 3,27 (→ **Mēšaᶜ, Estela de**).

[1] Re 3,4. [2] 2 Re 1,1. [3] 2 Cr 20,1-30. [4] 2 Re 1,17. [5] 2 Re 3,6-9. [6] 2 Re 3,9-27.

Bibl.: NOTH, 852, pág. 155; íd., *Histoire d'Israël*, París 1954, pág. 254 (trad. fr.). J. FINEGAN, *Light from the Ancient Past*, 6.ª ed., Londres 1954, págs. 157-158. A. MÉDEBIELLE, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1955, págs. 704-708. J. GRAY, *The Legacy of Canaan*, Leiden 1957, págs. 155, 156, 194.

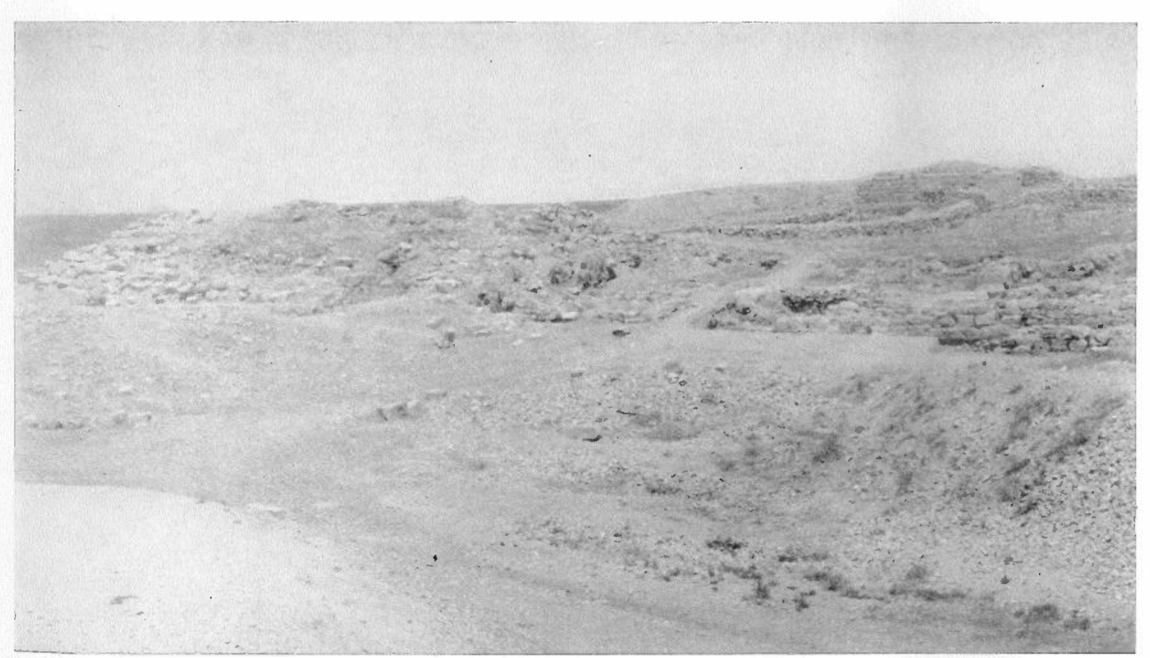
2. (et.?; Μαρησά; Vg. *Maresa*). Nombre que da el T. M., en el libro de las Crónicas[1], al primogénito de Caleb, que fue padre de Hebrón. No obstante, en el mismo pasaje se llama Mārēšāh al propio Mēšaᶜ, por lo cual el texto resulta confuso desde el punto de vista de la interpretación. Tal vez sea preferible darle el nombre de Mārēšāh en todos los casos, como hacen los LXX.

[1] 1 Cr 2,42.

J. A. G.-LARRAYA

MĒŠAᶜ, Estela de. 1. DESCUBRIMIENTO. Piedra de basalto negro de 1 × 0,60 m, conservada en el Museo del Louvre. Fue descubierta en 1868 por el misionero alemán F. A. Klein junto a Ḏībān, la antigua Dībōn, en el curso medio del río Arnón. Mientras Klein hacía gestiones en su patria para conseguir el dinero exigido para su cesión por parte de los beduinos, que se decían sus propietarios, el investigador francés Clermont-Ganneau se trasladó al lugar del hallazgo y sacó una copia, que sirvió más tarde para hacer un estudio de la inscripción y su traducción. La insistencia de un mensajero de Clermont por adquirir la estela antes de que pudiera hacerlo el misionero alemán Klein, hizo sospechar a los beduinos que en el interior de aquella piedra podía estar oculto algún tesoro. En consecuencia, tras una discución entre el mensajero de Clermont y los beduinos, éstos hicieron estallar la piedra, sometiéndola a un fuego intenso y derramando agua fría a continuación. Puede ser que lo hicieran realmente por sospechar que contenía algún tesoro en su interior o quizá por la sencilla idea de multiplicar el botín al ser mayor el número de trozos. Comprados los fragmentos (2 grandes bloques y 18 fragmentos), se logró reconstruir en gran parte y puede hoy admirarse en una de las salas del Antiguo Oriente del Museo del Louvre, junto a las copias que permitieron y facilitaron su reconstrucción y estudio. Sin embargo, varios fragmentos se han perdido para siempre.

Ḏībān. Vista del tell de la antigua Dībōn, tomada de sur a noroeste. Aquí fue hallada, en 1868, la célebre estela de Mēšaᶜ. (Foto P. Termes)





Reconstrucción de la estela de Mēšaᶜ, conservada actualmente en el Louvre. Pueden advertirse fácilmente los fragmentos originales. (Foto Museo del Louvre)

Por dos razones, principalmente, es importante la estela de Mēšaᶜ. En primer lugar, por ser el documento semítico escrito más antiguo que se posee de Palestina; y en segundo lugar por su relación con el relato bíblico de 2 Re cap. 3. Data aproximadamente del 840 A.C. y está escrita en lengua moabita, dialecto emparentado con el hebreo bíblico. Tiene en común con éste la partícula de acusativo *ʾēt*, el relativo *ʾăšer* y el *wāw* consecutivo, y difiere de él por la contracción de los diptongos *ay* y *aw* en *ē* y *ō*, respectivamente, así como por otras razones morfológicas. Esculpido el texto en caracteres paleohebreos, fue grabada por orden del rey Mēšaᶜ de Moab para conmemorar los hechos más sobresalientes de su reinado. Constituye, pues, un documento de transcendental importancia para la historia de la escritura y el estudio del cananeo.

Bajo el aspecto de su relación con la Biblia, representa asimismo uno de los documentos más importantes sobre las relaciones de la Biblia y el antiguo Oriente. Nos ofrece, desde el punto de vista moabita, el relato de los acontecimientos acaecidos entre Moab e Israel en tiempos de Mēšaᶜ de Moab y los sucesores de Omrí en Israel.

Mēšaᶜ celebra sus triunfos sobre Israel y se gloria de las construcciones y mejoras que introdujo en Moab. Cuenta como los reyes de Israel venían oprimiendo durante mucho tiempo a Moab, hasta que él pudo recuperar los dominios de Mádaba y ensanchar hacia el norte las fronteras de su reino. Coincide esencialmente con el relato bíblico; pero calla el haber quedado tributario de los reyes de Israel. Tampoco menciona la campaña que Judá e Israel mancomunados hicieron contra Moab, la cual, contra lo que se podía prever, tuvo un fatal desenlace para los moabitas[1]. Acaso fuera erigida la estela antes de esta campaña.

[1] 2 Re 3,6 y sigs.

2. TRADUCCIÓN. He aquí la traducción de la estela, con indicación de las líneas:

1. Yo (soy) Mēšaᶜ, hijo de Kĕmōš..., rey de Moab, el di-
2. bonita. Mi padre reinó sobre Moab treinta años y yo rei-
3. né tras mi padre, y erigí este lugar alto por Kĕmōš en Qarḥōh...,
4. porque me salvó de todos los reyes y me otorgó el triunfo sobre todos mis adversarios. Omrí,
5. rey de Israel, humilló a Moab durante muchos días, pues Kĕmōš estaba irritado con su pa-
6. ís. Y su hijo le siguió y dijo también: «Humillaré a Moab». En mi tiempo habló [así];

7. pero he vencido a él y a su casa, e Israel ha perecido para siempre. Omrí había ocupado la tie-
8. rra de Mádaba, e (Israel) había vivido allí en su época y la mitad del tiempo de su hijo (Acab): cuarenta años; pero
9. Kĕmōš moró allí en el mío. Y edifiqué Báʿal Mĕʿōn, donde hice una alberca, y construí
10. Qiryātēn. Los hombres de Gad habían vivido siempre en la tierra de ʿĂṭārōt, y el rey de Is-
11. rael había construido ʿĂṭārōt para ellos; pero luché contra la ciudad y la tomé y maté a toda la gente de
12. la ciudad para satisfacción de Kĕmōš y Moab. Y me llevé de allí a ʾĂrīʾēl, su cabecilla y le arras-
13. tré a la presencia de Kĕmōš en Qĕriyyōt, y establecí allí a hombres de Šārōn y a hombres de
14. Maharit. Y Kĕmōš me dijo: «¡Ea! ¡Conquista Nĕbō del poder de Israel!»
15. Fui de noche y la combatí desde el alba hasta el mediodía, y la to-
16. mé. Maté a todos, siete mil hombres, muchachos, mujeres, muchachas
17. y siervas, pues los había consagrado a la destrucción en honor de ʿAštār-Kĕmōš. Y me llevé de allí los
18. ... de Yahweh y los arrastré ante Kĕmōš. El rey de Israel había edificado
19. Yahaṣ, y había habitado en ella mientras luchaba contra mí, pero Kĕmōš le ahuyentó ante mí. Y
20. saqué de Moab doscientos hombres, todos escogidos, los dispuse contra Yáhaṣ y la tomé
21. para incorporarla a Dībōn. Yo fui quien construyó Qarḥōh, el muro de los bosques y el muro de
22. la ciudadela; edifiqué también sus puertas y edifiqué sus torres y
23. edifiqué la casa del rey, e hice sus dos albercas dentro de
24. la ciudad. Y no había cisterna dentro de la ciudad en Qarḥōh, por lo cual dije a todo mi pueblo: «Haga cada cual
25. una cisterna para sí mismo en su casa». Y corté maderos para Qarḥōh con israelitas
26. cautivos. Reedifiqué ʿĂrōʿēr, e hice la carretera real en el Arnón;
27. Construí Bēt Bāmōt, que había sido destruida; construí Béṣer, que estaba
28. arruinada, con cincuenta hombres de Dībōn, porque toda Dībōn (me) es leal. Y reiné
29. en las cien ciudades que había agregado al país. Y edifiqué
30. ... Mádaba, Bēt Diblātēn y Bēt Báʿal Mĕʿōn, y establecí allí el
31. ... del país. En Ḥawronēn habitaba ...
32. Kĕmōš me dijo: «Baja; lucha contra Ḥawronēn». Descendí [combatí a la ciudad y la conquisté], y Kĕmōš moró en ella en mi época ...

Bibl.: Ch. Clermont - Ganneau, *La stèle de Mésa, roi de Moab*, París 1870. M. J. Lagrange, *L'inscription de Mésa*, en *RB*, 10 (1900), págs. 522-545. R. Dussaud, *Les monuments palestiniens et judaïques*, París 1912, págs. 4-22. W.F. Albright, en *BASOR*, 89 (1943), pág. 16, n. 55. M. Avi-Yonah, A. Malamat, Sh. Talmon, *Views of the Biblical World*, II, Jerusalén-Ramat Gan 1960, pág. 256.

J. CANTERA

MĒŠAK (Μισάχ, Μ[ε]ισάχ [A]; Vg. *Misach*). Nombre dado a Mīšāʾēl, uno de los tres compañeros de Daniel, en la corte del rey Nabucodonosor[1]. Se ignora su verdadera naturaleza y significado. Para algunos, sería un compuesto híbrido, parte hebreo y parte babilonio, *mi-ša-aku*, «¿Quién es lo que Aku?» («Aku» equivalente sumero de «Sin», nombre semítico del dios Luna). Pero parecería bien una alteración tendenciosa, al igual que ʿĂbēd Nĕgō, generalmente reconocido como corrupción del babilonio ʿĂbēd Nĕbō, «siervo de Nĕbō». Según H. Winckler[A], Mēšak sería una simple deformación de *Šēšak* = Babel[2], que ocultaría el segundo elemento de un nombre de persona, posiblemente Marduk (señor) de Babel (Babilonia) (→ **Anagramas**).

[A]H. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, Berlín 1896.

[1]Dan 1,7; 2,49; 3,12 y sigs. [2]Cf. Jer 25,26; 51,41.

R. AUGÉ

MĔŠELEMYĀHŪ («el recompensado por Yahweh»; Μασελλαμιά, Μεσολλεμιά; Vg. *Meselemia*, *Mosollomia*). Coreíta del linaje de ʾEbyāsāf, que en tiempos de David, fue uno de los encargados, junto con sus hijos y hermanos (dieciocho en total), de velar por el orden y la santidad del Templo como guardián de una de las puertas[1]. En otros pasajes de Crónicas[2] recibe diversos nombres: Šelemyāhū (abreviación de Mĕšelemyāhū), Mĕšelemyāh y Šallūm.

[1]1 Cr 26,1-2.9.14. [2]1 Cr 9,19.21; 26,14.

MÉŠEK (Μοσόχ; Vg. *Mosoch*, *Mes*). Hijo de ʾĂrām y descendiente de Sem[1] según el T. M. Sin embargo, en muchos manuscritos y versiones, como la siríaca y en Gn 10,23 se lee Māš en vez de Mések (→ **Māš**).

[1]1 Cr 1,17; cf. Gn 10,22-23.

MÉŠEK (Μοσόχ; Vg. *Mosoch*). Pueblo mencionado en la tabla etnográfica del Génesis, como descendiente de Jafet[1], citado a continuación de Tubāl. Ocupaba la Armenia menor, al nordeste de Capadocia, más allá de las fronteras septentrionales de Asiria, en la región montañosa del curso superior del Éufrates.

Sus habitantes, los *mušḫu* asociados a Tabal (Tubāl) son mencionados en inscripciones cuneiformes, y de él hablan Herodoto, Estrabón y Flavio Josefo. Según Herodoto[A], los μόσχοι eran un pueblo salvaje, descendiente de Méšek que ocupaba la región del Ponto al sur del mar Negro. Josefo[B] identificó a este pueblo con los capadocios, que resultan habitantes de la dicha región.

Según la Biblia, los habitantes de este país tenían relaciones comerciales con Tiro y eran aliados de Gōg[2]. Era un pueblo vecino a los descendientes de Tubāl, a quien siempre va unido en las menciones bíblicas[3], que ocupaba la región contigua al oeste de Méšek.

La mención de Mḗšek en el Salmo 120,5 presenta cierta dificultad por el paralelismo que se establece con los habitantes de Qēdār, ya que son dos pueblos demasiado distantes. Las versiones de los LXX, Áquila, y la Vg. no han considerado a Mḗšek como elemento geográfico y han leído en su lugar el verbo *māšak*, que lleva a versiones como ἐμακρύνθη de los LXX y *prolongatus est* de la Vg. No obstante no han faltado versiones, como también la interpretación del Targūm, que han reconocido la significación geográfica de estos dos nombres. Como nota Pannier[C], ello no obsta para interpretarlos en sentido simbólico, y en este supuesto, Mḗšek sería empleado metafóricamente para designar a un pueblo enemigo y bárbaro, pueblo semejante a aquél con el cual Israel tiene que vivir a su retorno de la Cautividad, como eran los samaritanos, los cuteos, etc.

[A]HERODOTO, *Hist.*, 3,94; 7,78. [B]F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 1,6,1. [C]E. PANNIER, *Les Psaumes*, en *La Sainte Bible*, París 1950, pág. 497.

[1]Gn 10,2; 1 Cr 1,5. [2]Ez 27,13; 38,2-3. [3]Gn 10,2; Ez 27,13; 32,26; 38,2-3; 39,1; 1 Cr 1,5.

Bibl.: E. PANNIER, *Mosoch*, en *DB*, IV, cols. 1319-1320. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 30, n. 2.

B. M.ª UBACH

MĔŠĒZAB'ĒL («Dios libre», «Dios salva»; as. *mušēzib-ilu, mušēzib-aššur, mušēzibu*, etc.). Nombre de tres personajes bíblicos postexílicos:

1. (Μασεζεβήλ, Μαζεβήλ; Vg. *Mesezebel*). Padre de Berekyāh y abuelo de Měšullām. Este último colaboró en la restauración de las murallas jerosolimitanas en tiempos de Nehemías, por cuya razón se expresa su linaje[1] en el T. M.

2. (Μεσωζεβήλ; Vg. *Mesizabel*). Uno de los jefes del pueblo que firmaron la renovación del pacto de la Alianza con Yahweh en la época de Esdras[2].

3. (Βασηζά [B], Βασηζαβεήλ [A]; Vg. *Mesezebel*) Descendiente de Judá por el linaje de Zéraḥ, cuyo hijo Pĕtaḥyāh, en el momento de la repoblación de Jerusalén y de las ciudades judaítas, estaba a las órdenes del rey [persa] para todos los asuntos del pueblo[3].

[1]Neh 3,4. [2]Neh 10,22 (LXX y Vg. ver. 20). [3]Neh 11,24.

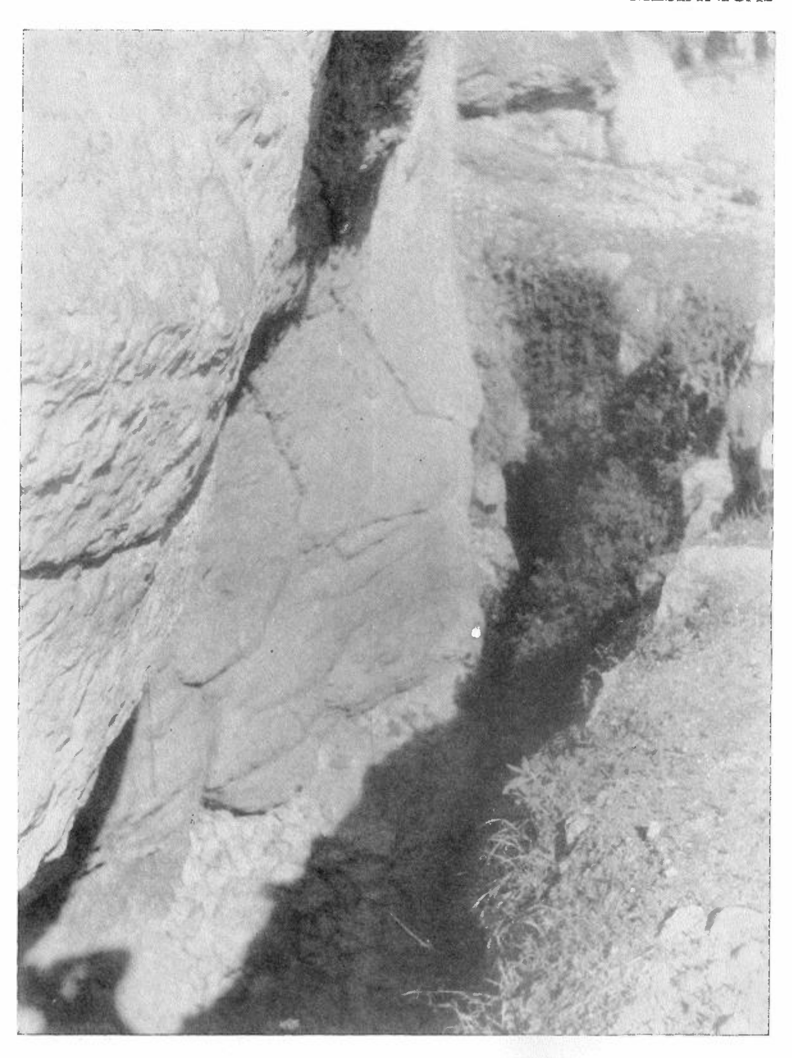
Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, pág. 141. NOTH, 910, págs. 31, 156.

J. A. PALACIOS

MESIÁNICAS, Profecías. La idea teológica central del AT es sin duda la esperanza mesiánica. Si prescindimos de ella es incomprensible toda la historia bíblica. Es una luz que arranca del Génesis y se va perfilando, intensificando a medida que se acerca la «plenitud de los tiempos». La primera promesa de rehabilitación de la humanidad[1] se va concretando a través de la historia en una estirpe (semítica), en un pueblo (Israel) escogido para transmitirla a la humanidad (→ **Expectación mesiánica**). La vocación de Israel como intermedio entre Dios y la humanidad — un «pueblo *sacerdotal* y una nación *santa*»[2], en orden a la rehabilitación espiritual de ésta, es algo que desborda toda explicación meramente natural. Esta conciencia de elección y la proyección histórica hacia una edad de oro, en la que se imponga el reinado de justicia y de equidad, es la obsesión de los profetas que surgen en tiempos de la monarquía israelita. La perspectiva mesiánica es el nervio de su predicación, de tal forma que no podemos entender sus oráculos sino a la luz de la esperanza de los tiempos gloriosos futuros del pueblo elegido. Porque el profeta — esencialmente idealista y profundamente religioso — ve en todas las cosas y acontecimientos de su tiempo una proyección espiritual y aun mesianista, es decir, en los momentos graves de crisis nacional, instintivamente se dirige a los tiempos mesiánicos, a aquella edad ideal y definitiva que cierra el ciclo histórico de Israel, en la que las cosas se situarán en su centro debido y adquirirán su verdadero relieve al servicio de los ciudadanos de la nueva teocracia, que será presidida por el sentido de justicia y de equidad en su más pura acepción. Como consecuencia, habrá un reinado de paz, fruto de la quietud de las conciencias y corazones, encontrando el justo su galardón a la virtud, mientras que el pecador desaparecerá de la haz de la tierra como planta exótica que no puede arraigar en el nuevo orden de cosas.

Los profetas, hombres de temperamento poético y de viva imaginación, idealizan ese futuro estado de cosas, que presienten a lo lejos. Por eso es necesario distinguir en su mensaje lo que es elemento esencial (contenido doctrinal religioso), de lo que es mero ropaje externo literario. Por otra parte, no debemos perder de vista que los profetas son *instrumentum deficiens*, según expresión de santo Tomás, y no comprenden el total alcance de sus vaticinios, y además suelen carecer de perspectiva histórica, de forma que al desconocer las circunstancias concretas que rodearán el hecho que anuncian, se permiten — para excitar más la imaginación y para darles esperanzas más asequibles a la mentalidad ingenua y simplista —, colorear con toda suerte de detalles de orden temporal y nacionalista, la felicidad sustancial que brotará de la paz de los corazones y del sentido de justicia, equidad y entrega a Dios en los futuros ciudadanos de la comunidad mesiánica. Por otra parte, al carecer de la perspectiva histórica en el tiempo, superponen los planos históricos, y juntan los horizontes de las diversas épocas. De ahí que cuando no conocen las circunstancias concretas en que se realizará un hecho por ellos anunciado, hacen un esfuerzo imaginativo para situarlo en la historia, y llevados de los íntimos anhelos de su corazón, y para avivar las esperanzas mesiánicas en tiempos de crisis nacional, muchas veces presentan como próxima y aún inmediata, la realización de las promesas mesiánicas. El profeta es un hombre de su tiempo, pero que vive obsesionado con la liberación de los tiempos mesiánicos, de ahí que su espíritu se traslade instintivamente por asociación de ideas, a la época futura anhelada. Por eso, para él, el horizonte mesiánico es la única solución a las angustias e inquietudes de su tiempo.

Todo el lapso de tiempo que hay entre su época y la mesiánica es un vacío para él, y de ahí que psicológicamente se junten en su espíritu ambas perspectivas, la de su época y la de los tiempos mesiánicos, en cuanto que ésta es el remedio de aquélla. El profeta no suele distinguir los contornos de los hechos futuros que se agolpan en su mente sobreexcitada por la esperanza


Jerusalén. Restos del canal de Acaz, cerca de la piscina de Siloé. En esta región, Isaías salió al encuentro de Acaz y anunció el nacimiento de Emmanuel de madre virgen. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

mesiánica. Así los detalles se pierden en la lejanía; como en una cordillera divisada desde lejos, todos los montes aparecen en el mismo plano, y sólo a medida que el espectador se acerca a la perspectiva va adquiriendo contornos, y se aprecian las distancias en su profundidad y medida. Es el caso del vaticinio del «Emmanuel» en Is 7,14: el profeta presenta al Niño excepcional como solución a la gran crisis planteada por la invasión asiria. Ante la perspectiva de ruina y de muerte, el profeta instintivamente se dirige hacia el definitivo libertador de Judá, el Mesías, sobre cuya persona había tenido especiales revelaciones en aquellos días.

Los profetas tienen una visión teológica de la historia, pues, la conciben como un drama en el que luchan dos poderes: el designio de Dios de establecer el reino mesiánico, y los poderes terrenos que se oponen históricamente a su implantación. La figura del Mesías es la garantía del triunfo de los designios divinos en la historia. Existe una lucha entre el bien y el mal desde el principio de la historia humana, e Israel es el instrumento de Dios para hacer triunfar sus designios salvadores, y el Mesías el gran protagonista del drama. Así todas las vicisitudes históricas son consideradas por los profetas — los hombres de la esperanza mesiánica — como potencias del mal, encarnadas en cada época por los diversos enemigos del pueblo de Dios: imperios asirio, babilónico y seleucida. Es el esquema de las profecías de Daniel. Para cada profeta, el enemigo de la implantación del mesianismo es el imperio pagano invasor. Una vez superada esta crisis, se ofrece la perspectiva mesiánica con todo lo que implica de cesación de temores bélicos[3], de paz edénica[4], como consecuencia de la inundación del «conocimiento de Yahweh»[5]. Estas idealizaciones surgían por contraste en la mente de los profetas ante las angustias e inquietudes de su tiempo.

[1]Gn 3,14-15. [2]Éx 19,6. [3]Is 2,4; 9,4-6. [4]Is 65,17-25. [5]Is 11,9; Jer 31,14.

En las descripciones de los tiempos mesiánicos es preciso distinguir dos elementos: *a*) anuncio de un reinado de justicia y de santidad[1], y *b*) anuncio de bienes materiales[2], conforme a la tesis tradicional mosaica basada en la ecuación pragmatista: fidelidad a Dios, abundancia de bendiciones de índole temporal; desobediencia a sus leyes, castigos y vida breve. La ausencia de la idea de retribución en ultratumba (antes del siglo II A.C.) impedía a los profetas levantarse a una moralidad basada en esperanzas trascendentes. Los premios y castigos debían tener lugar en esta vida. Ésta es la razón de que los profetas antes del Exilio consideren al israelita en su dimensión ciudadana, en función de la vinculación a la colectividad nacional que en los planes divinos está abocada a una nueva etapa definitiva, en la que se transformará totalmente, desapareciendo el pecado y la injusticia de la sociedad.

Este sentido de solidaridad nacional hace que los profetas enmarquen generalmente el mesianismo dentro de una concepción nacionalista con ligeras concesiones al universalismo: Israel, como nación y como territorio, será el centro religioso político-teocrático del universo[3], los otros pueblos podrán asociarse al nuevo Reino mesiánico, si bien en plan de inferioridad y como

ciudadanos de segundo orden[4]. Sin embargo, en las descripciones de los tiempos mesiánicos debemos tener en cuenta que los profetas tienen propensión a generalizar las situaciones, describiéndolas con expresiones radicales y aun paradójicas para excitar más la imaginación popular. Sabiendo que, por sistema, sus oyentes habrían de restar de sus afirmaciones la mitad de la mitad, procuran recargar sus ideas con hipérboles desorbitadas.

En su afán de hacer destacar la idea principal, presentan como blanco y negro lo que los grecolatinos presentarían como gris. Se sacrifica la matización del pensamiento a la impresión general. Jesucristo mismo utilizará este radicalismo en la expresión. Por otra parte, los profetas al ser *instrumentum deficiens* no entienden plenamente el contenido de su mensaje, limitándose su conocimiento al hecho sustancial. Por eso, al anunciar el futuro, lo expresan según sus categorías mentales limitadas, y conforme a las inquietudes de su tiempo. De ahí que al presentar sus vaticinios mesiánicos, coloreen su contenido sustancial (reinado de justicia y de paz) conforme a las exigencias de la mentalidad de su tiempo.

Con todo, a medida que se acercan los tiempos mesiánicos, el contenido de los vaticinios mesiánicos se va espiritualizando cada vez más. En una primera etapa aparece sólo la idea de la salvación mesiánica. En tiempos de la monarquía israelita aparece ya la esperanza mesiánica concretada en un Rey-Mesías. Después de la catástrofe y del Exilio, en tiempos de la dura reconstrucción de la nación judía, aparece el Mesías-doliente, o «Siervo de Yahweh», que triunfa por el dolor y la muerte, consiguiendo así la liberación de su pueblo de sus pecados. Es el ápice de la revelación mesiánica en el AT.

En los tiempos de la lucha macabea, aparece de nuevo la esperanza colectiva del «Reino de los santos», que viene a establecerse después de la desaparición del perseguidor seleucida. En el período intermedio, surge en la literatura «sapiencial» la preocupación por los intereses del individuo como tal, sin vinculación a la suerte de una colectividad, y como consecuencia de esta preocupación individualista aparece la afirmación de la retribución en ultratumba, con discriminación de buenos y malos por toda la eternidad. Es la perspectiva del libro de la Sabiduría. En el libro apocalíptico de Daniel (de la misma época) se alude a una resurrección de los justos israelitas para participar en el Reino mesiánico[5] en su dimensión escatológica.

[1]Is 9,6; Ez 36,25; Dan 9,24. [2]Am 2,11.14; Os 2,21-25; 14,6; Is 51,3; 65,17-18. [3]Is 11,10-16; Miq 4,13. [4]Is 19,22-24; Sof 2,1-3. [5]Dan 12,2.

Bibl.: Además de la citada en → **Profeta** véase: E. MANGENOT, *Prophètes, Prophétie, Prophétisme*, en *DB*, *s. v.* A. COLUNGA, *El don de la profecía*, en CTom, 7 (1913), págs. 377-397. N. PETERS, *Sache und Bild in die Messianischen Weissagungen*, en *ThQ*, 112 (1930), págs. 451-529. L. DENNEFELD, *Messianisme*, en *DThC*. A. MELI, *I Beni temporali nelle profezie messianische*, en *Bibl*, 16 (1935), págs. 307-329. M. GARCÍA CORDERO, *Hipérbole, paradoja y realidad en las profecías mesiánicas*, en CTom (1959), págs. 353-38?.

M. GARCÍA CORDERO

MESIANISMO. → **Expectación mesiánica.**

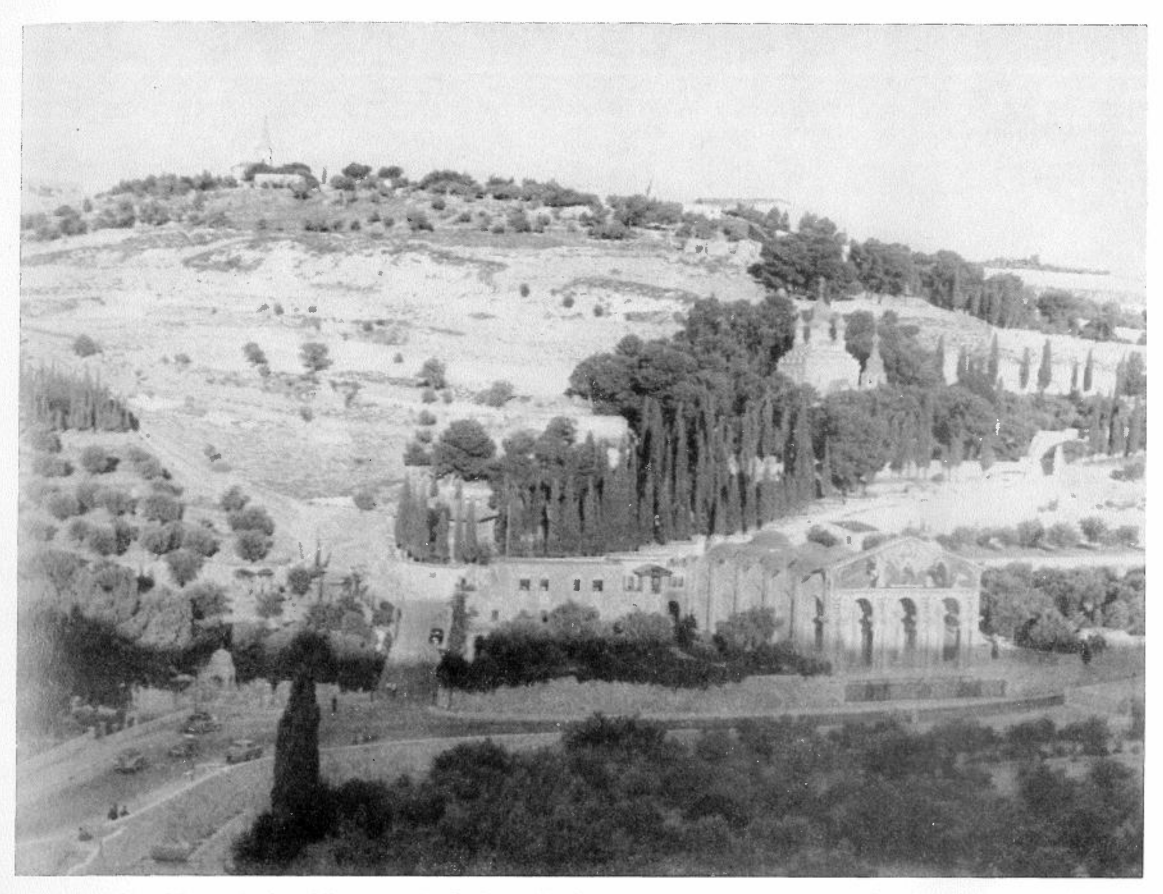
MESÍAS (heb. *māšîaḥ*, adjetivo verbal der. de *māšaḥ*, «ungir»; aram. *mĕšîḥā'*, de donde der. el gr. Μεσσίας, Χριστός; Vg. *Unctus*, «ungido», «consagrado»). Era el nombre más común para designar el futuro Libertador que esperaba el pueblo de Dios. El mismo Jesús hace alusión a ese nombre, cuando se aplica la profecía de Isaías[1]. La significación propia de *māšaḥ* es consagrar por una unción que tenía, según el uso constante de los libros sagrados, el sentido y simbolismo de hacer participar en una manera especial del espíritu de Dios, capacitando al ungido para ejercer una función teocrática. Se ungía, en consecuencia, a los reyes, a los profetas, a los sacerdotes y, sobre todo, al gran sacerdote o pontífice[2]. A todos, por tanto, se les llamaba mesías o ungidos y, por excepción, también a Ciro[3], por la acción providencial que llevó a cabo en favor del pueblo de Dios.

Pero el Mesías, el Ungido por excelencia, era el futuro Restaurador, que había de salir del seno del pueblo escogido, para restaurar los destinos de Israel, sellando una nueva Alianza, más íntima que la establecida en el Sinaí. Este Mesías era el gran esperado, el deseado que debía, como instrumento de Yahweh, restablecer todas las cosas. Esta esperanza y expectación constituían el mesianismo, en todo original, del pueblo de Israel y que, después del monoteísmo, venía a ser la creencia más antigua y arraigada del pueblo judío, y forma como la espina dorsal de los libros inspirados, la trama y el fin de todos ellos, urdimbre de anhelos y esperanzas. Su punto de partida es el principio mismo de la historia del pueblo elegido, orientada y dirigida toda ella al Mesías, y en él encuentra Israel la razón de su ser y la unidad de su vida.

Instrumentos principales de Dios en la preparación de los caminos del Mesías y de su obra salvadora fueron, desde los orígenes mismos de la revelación, los profetas que, conforme a la ley del progreso de la revelación profética, van dibujando paulatinamente, cada vez con mayor claridad y precisión, la figura del Mesías. Continuo e idéntico el mesianismo, cada uno de los profetas añade algún rasgo particular, alguna circunstancia nueva, que completa, explica e ilumina la imagen anterior esbozada por sus predecesores; de esta manera, sin alto ni ruptura, en la más perfecta unidad, desde los orígenes mismos del género humano, siendo cada etapa preparación de otra más elevada, todo se va ordenando al Mesías, centro y fin de la revelación.

Pero la persona del Mesías y su obra habían adquirido en la mentalidad judía, oscurecida por prejuicios de raza y de religión, un carácter totalmente erróneo. Al pueblo judío, víctima de la opresión extranjera, el ansia de días mejores y de desquite, le hizo ver tan sólo, en las grandiosas imágenes usadas por profetas, una restauración nacional y temporal de Isarel. Era desconocida para Israel la figura austera y paciente del Siervo de Yahweh[4], del Mesías pobre y humilde, fundador de un reino de naturaleza espiritual de carácter universal, y cuya gloria mayor fuera expiar, como víctima voluntaria, los pecados de la humanidad entera, mediante una muerte ignominiosa, fuente inagotable de vida para todo el género humano.

Este falso concepto sobre la persona y la obra del Mesías es lo que obligó al Señor, ya por razones de



Jerusalén. Monte de los Olivos con la basílica del Getsemaní en primer término. Estas tierras oyeron las aclamaciones del pueblo, proclamando a Jesús «hijo de David» el día de Ramos. (Foto P. Termes)

orden político, ya de orden pedagógico, a usar, sin negar su condición de Mesías, de cierta reserva y economía en la declaración de su cualidad de Mesías. Permitió que se le aclamara como Hijo de David en el día de los Ramos, pero luego Él mismo proclamó solemnemente ante el sanedrín su mesianidad y filiación divina (→ **Expectación mesiánica** y **Jesucristo**).

[1]Is 61,1-2; Lc 4,17-21. [2]1 Re 19,15-16; Éx 28,41; 29,7.36. [3]Is 45,1. [4]Is 52,13-53,12.

Bibl.: J. Touzard, *L'espérance messianique*, en *DAFC*, II, cols. 1614-1654. L. Dennefeld, *Le messianisme*, París 1929. H. Dieckmann, *De Jesu Christi*, en *VD*, 9 (1929), págs. 15-22. M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931. A. Gelin, *Messianisme*, en *DBS*, V, cols. 1165-1212. A. Colunga, *La primera promesa mesiánica*, en CTom, 49 (1942), págs. 5-28.

F. ÁLVAREZ

MESÍAS FALSOS (ψευδόχριστοι; Vg. *pseudochristi*). Junto al enviado legítimo siempre han aparecido los farsantes, que reivindican una misión y honor que no les corresponden; ya el Deuteronomio prevé el caso del profeta que no tiene mensaje de Dios y que debe morir por la usurpación sacrílega que ha cometido[1]. Los profetas verdaderos los desenmascaran y condenan repetidas veces; valga por todas recordar la diatriba de Jeremías[2].

En «la plenitud de los tiempos» han crecido las ambiciones al impulso de las esperanzas populares exacerbadas y así se levantan los falsos Cristos o Mesías. Por la palabra sensata de Gamaliel conocemos los casos famosos de Teudas y de Judas Galileo[3]. Los exegetas entienden en este sentido a los «ladrones y salteadores» de que habla la parábola del Buen Pastor[4].

Flavio Josefo, describiendo los tiempos de exaltación político-religiosa que precedieron a la ruina de Jerusalén, recuerda «los hombres engañadores e impostores que bajo apariencia de inspiración divina provocaban innovaciones y trastornos, e inducían al pueblo a actos de fanatismo religioso y lo conducían al desierto como si Dios allí les hubiese mostrado los signos de la libertad...».

En diversos pasajes del NT hay mención de tales farsantes[5]. El Señor habla de la actividad trepidante de los falsos mesías que en los días escatológicos provocarán la apostasía de muchos[6], como uno de los signos apocalípticos que precederán el final.

[1]Dt 18,20. [2]Jer cap. 23. [3]Act 5,35 y sigs. [4]Jn 10,8. [5]Cf. Act 13,6; Mt 715; Lc 6,26; 1 Jn 4,1. [6]Mc 13,22; Mt 21,11.24.

Bibl.: F. Josefo, *Bel. Iud.*, 2, 259; 4, 286 y sigs.

C. GANCHO

MĚŠILLĒMĪT. Nombre variante de → **Měšillēmōt** (§ 1), en 1 Cr 9,12.

MĚŠILLĒMŌT («Dios es recompensa» [?]). Nombre de dos personas veterotestamentarias:

1. (Μασελμώϑ [B], Μοσολλαμώϑ [A], Μασαλαμίϑ; Vg. *Mosollamoth, Mosollamith*). Sacerdote descendiente de ᵓImmēr[1]. También llamado Měšillēmīt.

2. (Μοσολαμώϑ; Vg. *Mosollamoth*). Padre de Berekyāhū, uno de los jefes de los efraimitas durante el reinado de Acaz[2].

[1] 1 Cr 9,12; Neh 11,13. [2] 2 Cr 28,12.

Bibl.: Noth, 913, págs. 145, 250.

J. CARRERAS

MĚŠŌBĀB («restaurado»?; Μεσωβάβ; Vg. *Mosobab*). Uno de los príncipes de la tribu de Simeón, que ocuparon los pastos de Gědōr durante el reinado de Ezequías[1].

[1] 1 Cr 4,34.

Bibl.: Noth, 909, pág. 250.

MĚṢŌBĀYĀH (heb. *ha-měṣōbāyāh*; ὁ Μεσωβία; Vg. *Masobia*). En 1 Cr 11,47 se dice que Yaᶜăśiᵓēl, héroe de David era de Měṣōbāyāh. Este último nombre, que es probablemente una corrupción textual de un gentilicio o de un topónimo, resulta de difícil interpretación y se han aducido bastantes teorías para interpretarlo y para dar con su posible localización. Se discute si es una población situada en la región de Bersabee o de Hebrón, o en alguna comarca de Transjordania.

Bibl.: Simons, § 849.

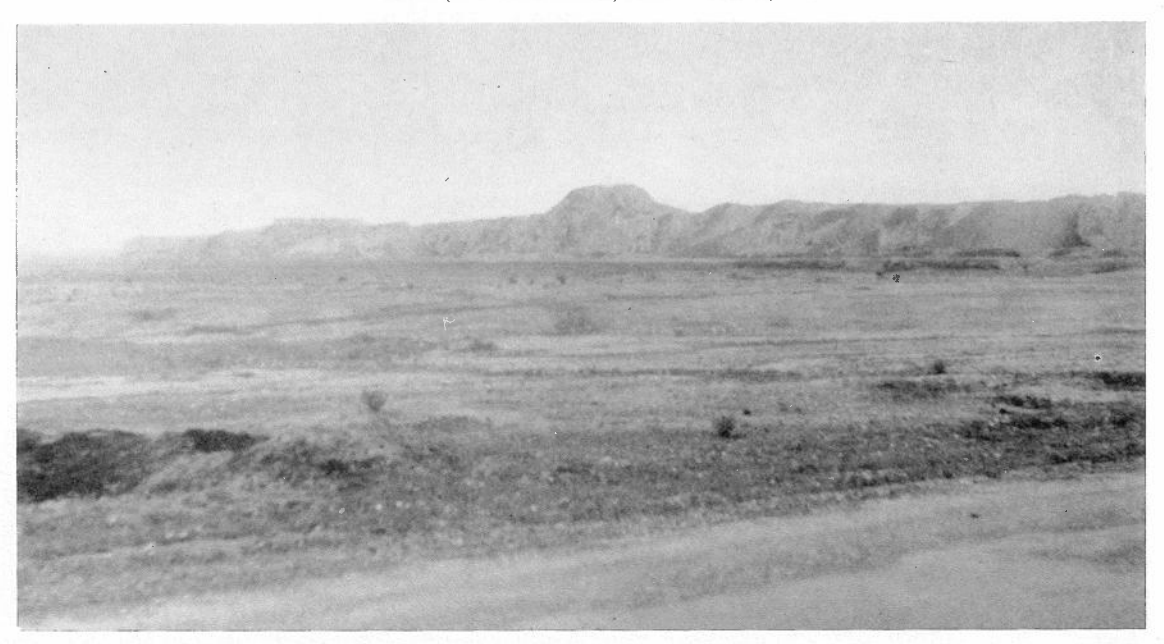
T. DE J. MARTÍNEZ

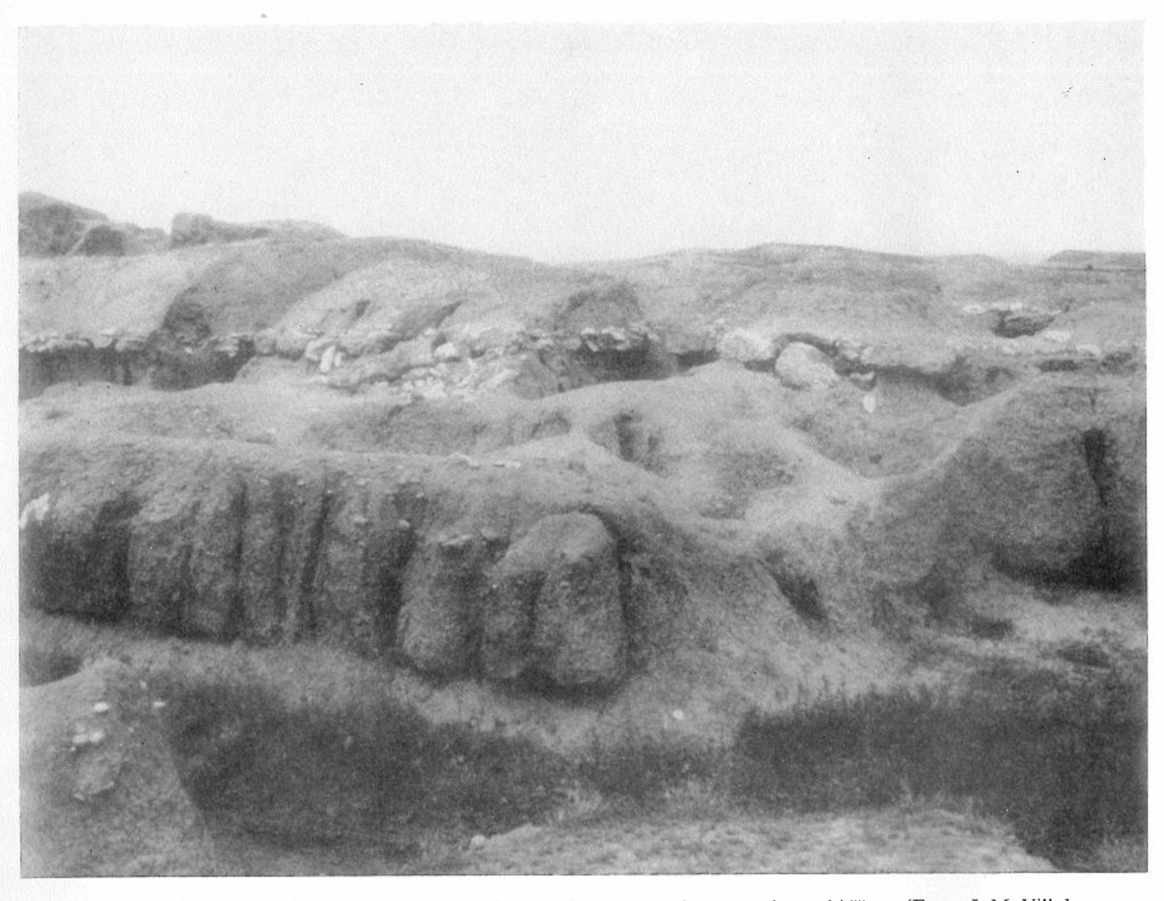
MESOPOTAMIA. 1. Nombre y geografía. Nuestro concepto de «Mesopotamia» (zona comprendida entre el golfo Pérsico, Elam y los Zagros, el desierto siro-arábigo, y los montes de Armenia) responde a este nombre sólo desde la época helenística. Alejandro Magno fue el primero en crear una unidad administrativa geográfica llamada ἡ μέση τῶν ποταμῶν, «la (región) en medio de los ríos» (= Tigris y Éufrates). las designaciones acádicas equivalentes (que datan ya de princpios del II milenio A.C.) *māt bīrītim* («país que está *entre*») y *bīrīt mārim* («entre *el río*») describen la zona contenida dentro de la gran curva del Éufrates, desde vgr. Karkěmiš y Tapšaqu hasta los afluentes al oeste del Ḫābūr[A]. A la misma región aluden los vocablos *nhryn* (Naharina) de los textos egipcios, *nahrima* de ᶜAmārnah y *naharáyim*[B] de la Biblia, que algunas veces incluyen el territorio al oeste del Éufrates, la *ebirtim* o *eber nārim*/*eberti nārim* de los textos cuneiformes antiguos[C], Ebernari de la época helenística.

La extensión del concepto *bīrītim*/*bīrīt nārim* (nótese el singular) a la región entre el Tigris y el Éufrates pudo tal vez haber comenzado a fines del II milenio, con la expansión aramea. En fuentes arameas tardías (posteriores a Alejandro) el vocablo arameo *beyt* (*baynāt*) *nahrīn* se refiere ya claramente a la Mesopotamia en sentido moderno[D]. Como se observa, las fuentes antiguas no conocían para esta última ningún vocablo especial.

Esta constatación responde a una realidad histórica: entre el Tigris y el Éufrates no existió nunca una unidad político-geográfica. Se habla más bien de Sumer, Acad, Babilonia, ᵓAššūr, Subartu, etc. En la Biblia tampoco existe un término único para indicar la Mesopotamia tradicional[E].

Vista parcial del tell de ᵓAššūr, con los restos del ziggurat que domina la masa de ruinas de la antigua capital asiria. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)





Mesopotamia. Restos, bastante bien conservados, de un edificio excavado en ʾAššūr. (Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)

[A] Para la geografía de esta área, cf. M. Falkner, *Studien zur Geographie des alten Mesopotamiens*, en *AfO*, 18 (1957), págs. 1-37. R. T. O'Callaghan, *Aram Neharaim*, 2.ª ed., Roma 1961. [B] La desinencia *-ayim* (<*-aym*) no parece ser un dual, sino una aformativa de lugar; comp. *ʾEpráy(i)m*, *Miṣráy(i)m*, etc. G. Beer - R. Meyer *Hebräische Grammatik*, I, Berlín 1952, pág. 109. [C] Cf. *ARM*, I, 6,9 y sigs. II, 131, 30 y sigs. VII, 72, 1 y sigs., 77,1 y sigs. = *ebirtim*; Crón. Nabuc. *(mat) ebir nāri*. [D] Para toda esta cuestión, cf. el excelente estudio de J. J. Finkelstein, *Mesopotamia*, en *JNES*, 21 (1962), págs. 73-92. [E] Para la geografía, ver además L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents*, París 1962.

2. El país. El terreno actual de Mesopotamia, cubierto de una capa de sedimentos de 1 a 4 m, es de formación reciente (último interglacial, desde 9000 a.C.). Fisiográficamente, se divide en siete regiones (terrazas y valles de los ríos Tigris y Éufrates; el delta; la región de los pantanos y de los estuarios en el sur; la llanura costera, también en el sur; los «abanicos» aluviales del este)[A]. La baja Mesopotamia tuvo mejores condiciones hidrológicas y de suelo para la explotación agrícola[B]. A medida del progreso de la civilización, el hombre se ingenió para aprovechar las tierras más septentrionales y las terrazas de los ríos. El elemento esencial de la explotación del suelo, en todo caso, fue siempre la irrigación artificial. Los textos aluden continuamente a los canales y diques. Según recientes exploraciones en Sumer central (1953-1954), Acad (1956-1957) y en la región del Diyālah (1957-1958), una red de canales (casi todos desaparecidos bajo la sedimentación posterior), fertilizaba otrora la tierra mesopotamia[C].

La teoría, según la cual el golfo Pérsico se extendía en otros tiempos hasta ʾŪr-Eridu-Lagaš[D], está actualmente desautorizada[E]. Más que retroceder, el mar parece haber avanzado.

La extensa llanura de Mesopotamia, cuando es trabajada por la mano del hombre, produce abundantes cosechas de cereales y dátiles[F], pero no posee ni piedra ni madera para construir; en su reemplazo, la arquitectura se sirve del ladrillo y del asfalto, según el testimonio de la arqueología, de los textos cuneiformes y de la misma Biblia[1]. Los dos grandes ríos de Mesopotamia condicionan en cierta manera la agricultura y favorecen las comunicaciones — sobre todo, por los canales —, pero constituyen también una amenaza de inundación en la pimavera. Esa bivalencia se refleja en la mentalidad y en la religión mesopotamias (optimismo e inseguridad).

El comercio internacional dio a la antigua Mesopotamia una fisonomía típica. La exportación de trigo, cebada, dátiles, tejidos, lana, cueros y betún era de vital importancia, y se intercambiaba con la importación de

piedra (Etiopía, Anatolia Oriental, Líbano, Amanus), madera (Commagene en Anatolia, Siria, Meluḫḫa en el sur), marfil (Siria, India, África oriental), metales, minerales y piedras preciosas (Anatolia, Elam, Kurdistán), aceite, especias, vino, etc. Asiria, en todo caso, poseía más materias primas que Babilonia y estaba mejor situada para el comercio. Un ejemplo es el de las colonias comerciales (*kārum* en ac.) asirias en Anatolia a principios del II milenio, en especial la de Kaniš (hoy → **Kültepe**) en Capadocia. Los textos mesopotamios sumerios, asirios y babilonios aluden con extrema frecuencia a las relaciones comerciales[G]. Los archivos de Mari enriquecen inmensamente nuestro conocimiento del comercio de los valles del Tigris y del Éufrates[H], pero nada puede compararse a los datos suministrados por los textos de la época de ᵓŪr III, que reflejan una era de gran desarrollo económico y comercial[I].

Mesopotamia poseía dos rutas comerciales con el Occidente: una, continental, unía a Persia con Capadocia (después hasta → **Sardes**) pasando por Nínive; la segunda, en parte fluvial, partía del golfo Pérsico, seguía el Éufrates hasta Mari, Meskene o Karkĕmiš, para alcanzar luego el Mediterráneo y a través de éste — Chipre, Creta y Egipto —[J]. Desde Elam hasta el Mediterráneo, una red de comunicaciones — cuyo centro regulador era Mesopotamia — internacionalizaba el comercio, vehículo importante de la irradiación de la cultura mesopotamia (cf. *infra*, § 4)[K].

[A]P. Buringh, *Living Conditions in the Lower Mesopotamian Plain in Ancient Times*, en *S*, 13 (1957), págs. 30-57. [B]Ibid., págs. 32-36. [C]A. Goetze, *Archaeological Survey of Ancient Canals*, en *S*, 11 (1955), págs. 127-129. V. E. Crawford, en *BASOR*, 148 (1957), págs. 6-7. Th. Jacobsen, *Early Political Development in Mesopotamia*, en *ZA*, 52 (1957), págs. 96-99; íd., *The Waters of Ur*, en *Iraq*, 22 (1960), págs. 174-185. R. M. Adams, en *Archaeology*, 10, Cambridge (Mass.) 1957, págs. 270-273; íd., en *S*, 14 (1958), págs. 101-104. Th. Jacobsen, ibíd., págs. 78-79; etc. [D]Cf. todavía S. A. Pallis, *The Antiquity of Iraq*, Copenhague 1956, pág. 2. [E]Ver G. M. Lees - N. L. Falcon, *The Geographical History of the Mesopotamian Plain*, en *Geographical Journal*, 118 (1952), págs. 24-39. P. Buringh, art. cit., pág. 36. H. E. Wright, *Geological Aspects of the Archeology of Iraq*, en *S*, 11 (1955), págs. 83-91. J. Oates, en *Iraq*, 22 (1960), pág. 47. [F]Cf. Herodoto, 1, 193; Estrabón, 16,1,14. [G]Cf. W. F. Leemans, *Foreing Trade in the Old Babylonian Period*, Leiden 1960, con especial referencia a los textos de ᵓŪr, Larsa, Sippar y Babilonia. [H]Cf. vgr. J. Bottéro, en *Archives royales de Mari*, VII, París 1957. M. Birot, en ibíd., IX, París 1960. [I]J. B. Curtis - W. W. Hallo, *Money and Merchants in Ur III*, en *HUCA*, 30 (1959), págs. 103-159. M. Lambert, *La vie économique d'un quartier de Lagash*, en *RA*, 55 (1961), págs. 77-90, 135-146; íd., en *RA*, 54 (1960), págs. 113-130; 56 (1962), págs. 39-44 147-152-157 (1963), págs. 79-92, 97-98. W. W. Hallo, en *JCS*, 14 (1960), págs. 88-114. T. B. Jones - J. W. Snyder, *Sumerian Economic Texts from the Third Ur Dynasty*, Minneápolis 1961. H. Limet, *Le travail du métal au pays de Sumer au temps de la IIIᵉ. dynastie d'Ur*, París 1961. A. Goetze, en *JCS*, 16 (1962), págs. 13-16. Th. Jacobsen, *On the Textile Industry at Ur under Ibbi-Sin*, en *Studia ... J. Pedersen ... dedicata*, Copenhague 1953, págs. 172-187. [J]Cf. M. Lambert, en *RA*, 57 (1963), pág. 99. A. Goetze, *An Old Babylonian Itinerary*, en *JCS*, 7 (1953), págs. 51-72. [K]R. Labat, *Le rayonnement de la langue et de l'écriture akkadiennes au deuxième millénaire avent notre ère*, en *Syr*, 39 (1962), págs. 1-27, especialmente págs. 23-24.

[1]Gn 11,3.

3. Períodos culturales e históricos. Véanse los artículos → **Prehistoria de Palestina, Sumer, Acad, Asiria, Babilonia, Hurritas, Nuzu, Arameos, Persia** y **Cuneiforme, Escritura**; así como también los nombres de los reyes, dioses y ciudades. Será útil, no obstante,

Mesopotamia. El tell de Nimrud, la antigua Kalaḫ. El campo de ruinas es inmenso y forma un hexágono irregular de más de 8 km de perímetro. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)





Mesopotamia. Construcciones en la parte sur del *E-dub-lal-maḫ*, gran edificio situado en el centro del recinto sagrado de la ciudad de ʾŪr. (Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)

consignar aquí un cuadro general historicocronológico, indicando las sincronías con Palestina.

4. Mesolítico. Estaciones de Karīm Šahir, al nordesde de Kirkuk (primeros ensayos de agricultura y domesticación de animales; arquitectura incipiente). En Palestina sobresale ahora el sitio de ʿĒnān o ʿAin Mallaḥah al norte de Israel (cf. también Wādī el-Nāṭūf, Jericó, el-Ḫiam, etc.).

5. Neolítico. Los sitios ahora clásicos —y que designan períodos culturales— son[A]:

a) Ǧarmō (nordeste de Kirkuk): aldea agrícola (fechas de radiocarbono: 4740-4360, y otras más altas)[B]. El neolítico de Siria (Ugarit V), Palestina (Jericó) y Anatolia (Haçilar y especialmente Çatal Hüyük) es más avanzado y anterior[C].

b) Ḥassūnah I*a*: primera arquitectura mesopotamia con caracteres «funcionales»; arte abstracto en pleno desarrollo, con cerámica pintada o incisa.

c) Sāmarrā: estilos abstracto y figurativo en la cerámica.

6. Calcolítico. En Mesopotamia se conocen los períodos culturales de:

a) Tell Ḥalāf (ahora mejor representado por Arpatšyah), con una fascinante cerámica, decorada con motivos figurativos, abstractos y geométricos. En Arpatšyah aparecen las θόλοι o construcciones en forma de «colmena» (fecha del período: desde *ca.* 5000 A.C.[D] En el sur, la primera civilización es la de Eridu XIX-XV, que coincide mayormente con la de Ḥalāf-Arpatšyah del norte. Existe ya una arquitectura muy desarrollada. La civilización de Eridu evoluciona intensamente, pasando por las fases de Ḥaǧǧ Muḥammad (= Eridu XIV-XII) y Raʾs el-ʿAmiyah (recientemente excavada)[E], hasta la de Tell el-ʿObeid, cerca de ʾŪr, que comienza hacia el 4500: cerámica decorada (pero monocroma) con motivos geométricos; arte plástico (figuras ofídicas); gran desarrollo de la economía agraria. En Eridu equivale a los niveles arqueológicos XII-VI[F]. En Palestina, a la cultura de Gassūl.

A el-ʿObeid, sucede la civilización de Uruk o Warka (= Eridu V-I) en la segunda parte del IV milenio A.C. Aparece la escritura (Uruk IV*a*, pero probablemente inventada ya en Uruk V, *ca.* 2500)[G]. Se trata de la civilización sumera, cuyas raíces tal vez deban buscarse en la cultura de el-ʿObeid o antes aún[H]. En Palestina se desarrolla la cultura de Bersabee (Tell Abu Maṭar, etcétera), Ḥāṣōr, y otros sitios.



Mesopotamia. Relieve con músicos hallado en Tellō y datado a fines del II milenio. (Foto Museo del Louvre)

b) Ğemdet Naṣr (*ca.* 3000-2800-2700, o antes del 3100 según otros)[I]; cultura que los arqueólogos norteamericanos denominan *Protoliterate*, cierra los períodos pre- y protohistóricos. En Palestina, la cultura «de Esdrelón» (cerámica gris y oscura) corresponde al final de Uruk y a Ğemdet Naṣr; algunos arqueólogos prefieren acoplarla al Bronce Antiguo I[J]. El calcolítico de Anatolia (Haçilar V-I del VI milenio = pre-Ḥalāf; y Beycesulṭān XL-XX, del V milenio = Ḥalāf) es más antiguo que el de Mesopotamia y, sobre todo, que el de Palestina.

7. Bronce Antiguo. El primer período propiamente histórico (textos legibles) se denomina:

a) Dinástico Antiguo (*ca.* 2800-2700, o antes según otros, hasta *ca.* 2360); dividido en tres fases — I, II y III —; desde el punto de vista arqueológico-cultural I y II corresponderían al Bronce Antiguo II (siglos XXIX-XXVIII A.C.) y III al Bronce Antiguo III (siglos XXVI-XXIV) de Palestina (en Egipto, dinastía I-II y III-V respectivamente). Por otra parte, el Dinástico Antiguo II-III señala el primer florecimiento sumero; lucha por la hegemonía; I dinastía de ʾŪr; preponderancia de Lagaš; otras dinastías de ʾŪr y Uruk, infiltración de semitas.

b) Sargón de Acad. Funda, en el siglo XXIV, el primer imperio (semita) de la historia (*ca.* 2360-2180), asolado por los → **guteos** (2180-2065), desplazados a su vez por los sumeros, o sea que a fines del milenio tiene lugar el período neo-sumero (*ca.* 2065-1955) con la primacía de Lagaš (Gudea) y ʾŪr III: gran renacimiento económico, artístico y literario. A través de las lenguas acádicas y sumera, la cultura mesopotamia se expande hacia Elam y el Kurdistán meridional[K].

8. Bronce Medio. Alrededor de 1955 se derrumba el mundo sumero con la caída de ʾŪr bajo los golpes de elamitas y semitas occidentales o «amorreos». Estos últimos fundan las dinastías de Isin y Larsa (*ca.* 1950-1700), Asiria (*ca.* [1836]-1750-1690) y sobre todo Babilonia (1836-1531 en la cronología baja) y Mari (siglo XVIII). Los hurritas entran en el → **Creciente Fértil** mientras los indoeuropeos se fijan más bien en su periferia. Esta primera parte del II milenio — que es la época de Abraham y de los primeros patriarcas — se conoce con el nombre de «período babilonio antiguo». La figura central es Hammurabi (1728-1686). La influencia cultural mesopotamia, irradiada de los tres focos de Babilonia, ʾAššūr y Mari, se propaga hacia Elam y el Kurdistán meridional al este, y hasta el Mediterráneo (pasando por Alepo y Alalaḫ) al oeste[L].

A mediados del II milenio, los casitas invaden el sur. La hegemonía política en el Creciente Fértil pasa a potencias nuevas — Mitanni, Ḫatti, Egipto, ninguna de origen mesopotamio —, pero sin menoscabo de la irradiación cultural de Mesopotamia, especialmente a través de la lengua y de la escritura acádicas. Algunos autores sostienen que la escritura Lineal A de Creta (*ca.* 1600-1400) esconde una forma de acádico [LL]. Se puede hablar respecto de la segunda parte del milenio, de una comunidad cultural babilonio-siro-hitita [M]. Los hurritas juegan en esta época un papel preponderante como intermediarios de la cultura mesopotamia hacia el oeste.

El norte de Mesopotamia (Asiria) resurge — después de la conquista de Hammurabi (*ca.* 1690) —, hacia el 1400. Es el imperio medio de Asiria, que perdura hasta *ca.* 1000. Los hebreos en esta época salen de Egipto y se instalan en Palestina. Los arameos se establecen en Asiria y Babilonia, hasta que *ca.* el 930 vuelve a renacer Asiria (el gran imperio nuevo de Asiria, *ca.* 930-612) que coincide con la monarquía dividida de Israel. Babilonia, dominada por casitas, elamitas y arameos, controlada por los caldeos (imperio neo-babilonio) desde el 626 hasta el 539. Nabucodonosor (605-562) conquista a Jerusalén en 597 y 586, y exila a los judíos.

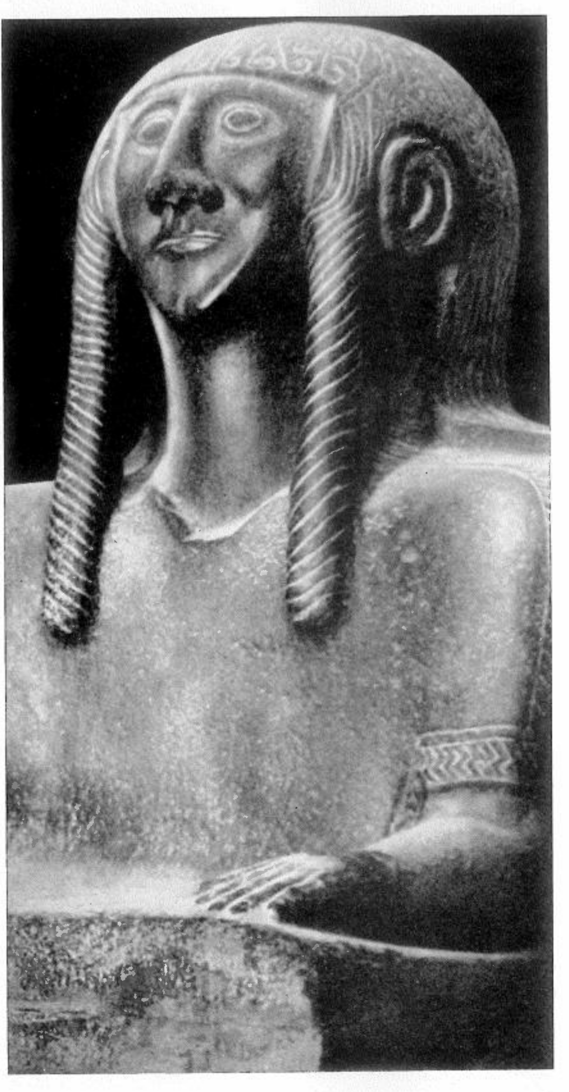
En 539 suceden los persas o aqueménidas (restauración de Israel en Palestina) y a éstos los griegos desde 331, los partos o arsácidas desde el 256 A.C., los sasánidas desde el 226 D.C. y los árabes desde el 637 hasta hoy.

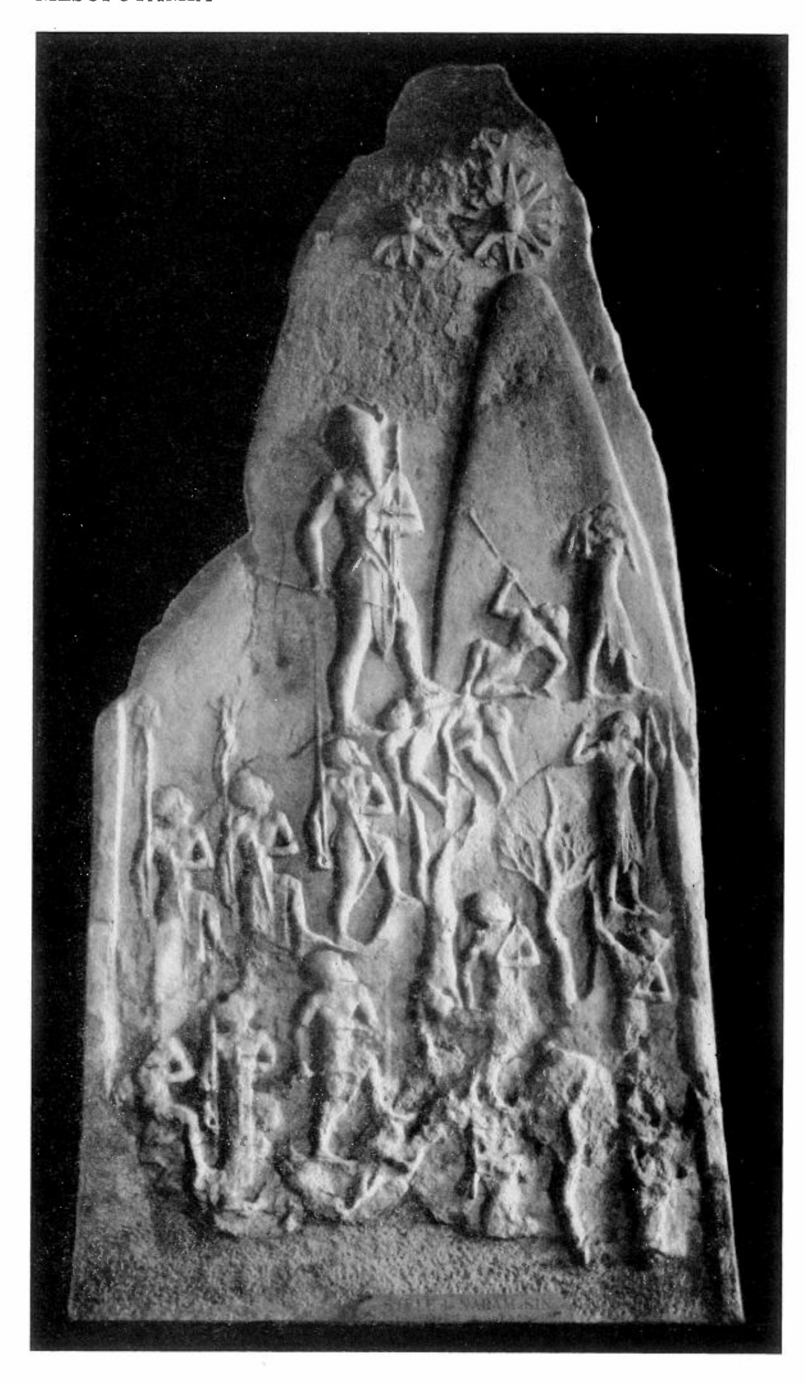
[A] Adviértase que para Mesopotamia no se utiliza la nomenclatura universal del Neolítico, etc. [B] R. J. BRAIDWOOD - B. HOWE, *Prehistoric Investigations in Iraqi Kurdistan*, Chicago 1960. [C] En Palestina, además cf. Šaʿar ha-Gōlān, N. Oren, Abū Gōš, etc. [D] Cf. M. E. L. MALLOWAN, *Twenty-Five Years of Mesopotamian Discovery*, Londres 1956, págs. 1 y sigs., 10-11. [E] Cf. D. STRONACH, en *Iraq*, 23 (1961), págs. 95-134. [F] Cf. J. OSTED, en *Iraq*, 22 (1960), págs. 33 y sigs. [G] Cf. M. B. ROWTON, en *The Cambridge Ancient History*. I, 6, n.º 4, Cambridge 1962, pág. 56. [H] Ver el problema en J. OSTED, *Ur and Eridu, The Prehistory*, en *Iraq*, 22 (1960), págs. 32-50. S. LLOYD, ibid. págs. 23-31. [I] Vgr. M. B. ROWTON, art. cit., pág. 58. [J] Cf. G. E. WRIGHT, en *ErI*, 5 (1958), págs. 37-45; íd., *The Archaeology of Palestine*, en *The Bible and the Ancient Near East (Fests. W. F. Albright)*, Nueva York 1961, pág. 83. [K] R. LABAT, art, cit., págs. 2-3. [L] Ibid., págs. 5-7. [LL] Así piensa C. H. GORDON, en *Archaelogy*, 10, Cambridge (Mass.) 1957, págs. 281-282; en *JNES*, 17 (1958), págs. 245-255; *Klio*, 38 (1960), págs. 63-68 y últimamente, *Minoica*, en *JNES*, 21 (1962), págs. 207-210. *Eteocretan*, ibíd. págs. 211-214. Otros piensan que el Lineal A es luvio, vgr. L. R. PALMER, *Mycenaeans and Minoans*, Londres 1961, pág. 232 y sigs. [M] J. NOUGAYROL, *L'influence babylonienne à Ugarit ...*, en *Syr*, 39 (1962), págs. 28-35. G. BOYER, *Le palais royal d'Ugarit*, III, París 1955, págs. 283 y sigs.

9. MESOPOTAMIA Y LA BIBLIA. La importancia de Mesopotamia para la historia de la civilización estriba en el hecho que en ese extremo del Creciente Fértil se inventara la escritura y se formaran pueblos dinámicos. Ambos hechos coadyuvaron a la irradiación de la cultura mesopotamia (arte, arquitectura, lengua y escritura, derecho, religión y literatura) en todas direcciones, especialmente hacia el Occidente, siguiendo la curva del arco que termina en el corredor siro-palestino y en Egipto [A]. Dicha expansión se desborda hacia Anatolia, el Egeo, como también hacia Elam y Persia al este. Desde un punto de vista sociológico conviene observar que la difusión y el éxito de la civilización de Mesopotamia no se debe tanto al esfuerzo militar ni sólo al comercio internacional (cf. *supra*, § 2), sino sobre todo a la utilización de las obras literarias religiosas o profanas) para las necesidades de las escuelas de escribas. Mesopotamia era para ello el centro intelectual.

Un lugar relevante corresponde a la propagación de las concepciones religiosas de Mesopotamia (→ **Asiria**, **Babilonia**, etc.). Israel recibe el impacto de la cultura religiosa del este en la época de Abraham (ambiente «amorreo» de Harrán; la tradición sobre ʾŪr parece tardía), durante la monarquía dividida (neoasirios en el horizonte siro-palestino) [B] y en la época persa (más bien influencias iranias). Las grandes tradiciones bíblicas sobre la «época heroica» (Creación, Diluvio, Torre de Babel) tiene un color mesopotamio. Los Salmos, por otra parte, han retenido varios elementos de la «ideología real» mesopotamia, transmitidos a través de Canaán [C]. El internacionalismo socio-cultural de la

Mesopotamia. Imagen de una diosa con trenzas hallada en las excavaciones de Tell Ḥalāf; fue destruida durante un bombardeo sobre Berlín. Data del siglo X A.C.





Mesopotamia. Estela de Naram-Sin, nieto de Sargón I, hallada en Susa. (Foto Museo del Louvre)

segunda parte del II milenio —con su foco en Mesopotamia— impuso a toda el Asia occidental una tendencia al monoteísmo, que de hecho sólo Israel, ayudado por la revelación, llevó a sus últimas consecuencias [D].

Donde tal vez la Biblia sea más tributaria de Mesopotamia es en la literatura. Si la poesía hebrea es notablemente vecina a la ugarítica [E], los géneros literarios del AT tienen sus prototipos en la literatura acádica que a su vez depende de la sumera [F], vgr., las lamentaciones sobre ciudades destruidas; los proverbios [G]; la «sabiduría» [H]; el motivo religioso-literario del justo paciente o «Job» [I]; las crónicas reales (que con todo aparecen antes entre los hititas); los oráculos y mensajes (utilizados en la literatura profética) [J]; los himnos y oraciones (cf. los himnos dedicados a los dioses mesopotamios) [K]; las leyes (aunque la «ley» israelita se inspira más en el ambiente de los pactos de soberanía que en el de los «códigos») [L].

La civilización mesopotamia, en especial su religión —que impregna totalmente a aquélla en todas sus expresiones— constituye uno de los elementos más relevantes del llamado «medio bíblico». El redescubrimiento de éste, mediante la arqueología, dio la pauta para el actual progreso de los estudios bíblicos.

[A] R. LABAT, art. cit.; J. NOUGAYROL, art. cit.; O. EISFELDT, *Mesopotamische Einflüsse in den alphabetischen Texten von Ugarit*, en *Syr*, 39 (1962), págs. 36-41. E. SOLLBERGER, *Byblos sous les rois d'Ur*, en *AfO*, 19 (1959), pág. 120 y sigs. D. O. EDZARD, *Die Beziehungen Babyloniens und Ägyptens in der mittelbabylonischen Zeit und des Gold*, Leiden 1960, págs. 38-55, etc. [B] Cf. W. W. HALLO, *From Qarqar to Carchemish; Assyria and Israel in the Light of New Descoveries*, en *BA*, 23 (1960), págs. 36-61. [C] Cf. A. R. JOHNSON, *Hebrew Conceptions of Kingship*, en *Myth, Ritual and Kingship*, ed. S. H. Hooke, Oxford 1958, págs. 204-235; para un balance general cf. CH. HAURET, en *RSR*, 33 (1959), págs. 321-342; 34 (1960), págs. 1-34. H. J. KRAUS, *Psalmen*, Neukirchen 1958-1960, *passim*. [D] Cf. también W. F. ALBRIGHT, *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, Santander 1959, pág. 169 (trad. esp.). [E] Cf. C. H. GORDON, *Ugaritic Manual*, Roma 1955, pág. 107 y sigs. R. G. BOLING, *JSS*, 5 (1960), págs. 221-225. [F] Ver ahora S. N. KRAMER (ed.), *Sumerische Literarische Texte aus Nippur*, Berlin 1961; íd.; *Sumerian Literature. A General Survey*, en *The Bible and the Ancient Near East*, (cf. nota X), págs. 249-266. [G] Cf. E. I. GORDON, *Sumerian Proverbs*, Filadelfia 1959; íd., *Sumerian Proverbs and Fables*, en *JCS*, 12 (1958), págs. 1-21. H. SCHMÖKEL, *Sumerische Bauernweisheit*, en *Orion*, 14, Murnau 1959, págs. 813-823. [H] Cf. últimamente W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960. G. R. CASTELLINO, *Sapienze babilonese*, Turín 1962. G. COUTURIER, *Sagesse babylonienne et sagesse israélite*, en *SE*, 14 (1962), págs. 293-309. E. I. GORDON, en *BO*, 17 (1960), págs. 121-152. F. NÖTSCHER, en *BZ*, 6 (1962), págs. 120-126; también J. J. A. VAN DIJK, *La sagesse suméro-accadienne*, Leiden 1955, págs. 170-182. W. G. LAMBERT, *op. cit.*, págs.

21-62; íd., y O. R. GURNEY, en *AnSt*, 4 (1951), págs. 65-99; íd., en *RA*, 52 (1959), págs. 119-138. O. R. GURNEY - J. J. FINKELSTEIN, *The Sultantepe Tablets*, I, Londres 1957; cf. *AnSt*, 8 (1958), págs. 245-246. [J]Cf. CL. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, Munich 1960. R. RENDTORFF, *Botenformel und Botensrpüch*, en *ZAW*, 72 (1962), págs. 165-177. [K]A. FALKENSTEIN - W. VON SODEN, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich-Stuttgart 1953. A. FALKENSTEIN, *Sumerische Götterlieder*, I, Heildelberg 1959. J. J. A. VAN DIJK, *Sumerische Götterlieder*, II, Heidelberg 1960. [L]Para un nuevo enfoque de los mismos «códigos» cf. J. J. FINKELSTEIN, en *JCS*, 15 (1960), págs. 91-104.

Bibl.: Además de las obras citadas anteriormente, que dan una orientación sobre los estudios en torno a Mesopotamia, debe consultarse la bibliografía indicada en las voces referidas de esta Enciclopedia. Deben tenerse en cuenta además: F. CORNELIUS, *Geistesgeschichte der Frühzeit*, Leiden 1960. A PARROT, *Sumer*, Madrid 1960 (trad. esp.); íd., *Asur*, Madrid 1961 (trad. esp.). S. N. KRAMER, *Sumerian Mythology*, 2.ª ed., Filadelfia 1961. G. RINALDI, *Storia delle letterature dell'antica Mesopotamia*, 2.ª ed., Milán 1961. J. A. H. PROTRATZ, *Die Kunst des Alten Orients*, Stuttgart 1961. H. SCHMÖKEL (ed), *Kulturgeschichte des Alten Orients*, Stuttgart 1961. M. VIEYRA, *Les Assyriens*, París 1961. G. R. CASTELLINO, *Le civiltà mesopotamiche*, Venecia-Roma 1962. C. J. GADD, *The Cities of Babylonia*, Cambridge 1962.

S. CROATTO

MĚŠULLĀM («restituida»; ac. *ištar-mušallimat*; as. *mušallim[u]*, *mušallim-adad*, *mušallim-ilu*, etc.; El. *mšlm*; Μεσολλάμ, Μοσονλλάμ, Μεσουλλάμ, Μεσουλάμ, Μεσολάμ; Vg. *Mesollam, Mesullam, Mosollam*). Nombre de veintidós personajes veterotestamentarios:

1. Abuelo del escriba Šāfān, que intervino activamente en el renacer religioso del reino del Sur durante el reinado de Josías[1].

2. Hijo primogénito de Zorobabel, citado en el libro de las Crónicas entre los descendientes de David[2].

3. Hombre de la tribu de Gad. Habitó con otros gaditas en el país de Basán y en las comarcas vecinas durante los reinados de Jotam de Judá y Jeroboam de Israel bajo los cuales fueron inscritos en las genealogías[3].

4. Descendiente de Benjamín. Figura como hijo de ʾElpáʿal en la genealogía que el libro de las Crónicas ofrece de dicho patriarca hasta Saúl y sus hijos[4].

5. Individuo de la tribu de Benjamín, citado entre los repobladores de Jerusalén como hijo de Hōdawyāh y padre de Sallūʾ, y jefe de familia[5].

6. Benjaminita, hijo de Šěfaṭyāh, mencionado en el AT como uno de los primeros habitantes de la ciudad santa después del Cautiverio babilónico[6].

7. Miembro de una importante familia sacerdotal, recordado en la SE por haber sido uno de los primeros regresados de Babilonia a Jerusalén. Fue hijo de Ṣādōq y padre de Ḥilqiyyāh, el sumo sacerdote[7].

8. Sacerdote de la misma estirpe que el anterior, pero por otra rama familiar. El AT informa que fue nieto de ʾImmēr, hijo de Měšillēmīt y padre de Yaḥzērāh[8].

9. Levita descendiente de Qěhāt. Intervino activamente en las obras de restauración del Templo jerosolimitano, como director de albañiles y carpinteros, durante el renacimiento religioso de Judá en tiempo de Josías[9].

10. Uno de los jefes hebreos que Esdras envió a ʾIddō, jefe de los netineos, en petición de levitas que sirviesen en el santuario de Jerusalén[10].

11. Uno de los pocos hombres que se opusieron a los proyectos de Esdras, admitidos por la comunidad, sobre los matrimonios mixtos con mujeres extranjeras, posiblemente por estar casado con una de ellas[11].

Figurillas halladas en Ešnunna (Tell Asmar), en la región del Diyālah. Datadas a principios del II milenio A.C. (Foto Museo del Louvre)



12. Hijo de Bānī. Se le menciona en primer lugar entre aquellos de sus hermanos que, como él, hubieron de renunciar a sus esposas no israelitas por orden de Esdras[12].

13. Hijo de Berekyāh. Intervino en la reconstrucción de la parte de las murallas de Jerusalén que había frente a su vivienda. Posteriormente dio en matrimonio a su hija a Yĕhōḥānān, hijo del ammonita Tobías (heb. *ṭōbiyyāh*)[13].

14. Hijo de Bĕsōdĕyāh, que restauró la puerta Vieja (heb. *šáʿar ha-yĕšānāh*) con Yōyādāʿ, hijo de Pāsēaḥ[14].

15. Uno de los hombres que se situó a la izquierda de Esdras durante la ceremonia de la lectura de la Tōrāh al pueblo en el séptimo mes del año[15].

16. Sacerdote que firmó la renovación de la Alianza con Yahweh en tiempo de Esdras[16].

17. Jefe del pueblo; intervino también en la ceremonia de la firma de la Alianza con Dios durante la administración de Esdras[17].

18. Descendiente de Benjamín. Fue hijo de Yōʿēd y padre de Sallūʾ, y uno de los habitantes de Jerusalén después del Exilio[18].

19. Jefe de la familia sacerdotal de Esdras en los días del sumo sacerdote Joaquim (heb. *yōyāqīm*)[19].

20. Jefe de la familia sacerdotal de Ginnĕtōn durante el pontificado de Joaquim[20].

21. Levita portero. Montó guardia en los almacenes de provisiones en las entradas del Templo. Vivió en la misma época que los dos personajes antes citados[21].

22. Príncipe de Judá. Participó en la procesión celebrada durante la ceremonia de la dedicación de las murallas jerosolimitanas en tiempo de Nehemías[22].

[1]2 Re 22,3. [2]1 Cr 3,19. [3]1 Cr 5,13. [4]1 Cr 8,17. [5]1 Cr 9,7. [6]1 Cr 9,8. [7]1 Cr 9,11; Neh 11,11. [8]1 Cr 9,12. [9]2 Cr 34,12. [10]Esd 8,16. [11]Esd 10,15. [12]Esd 10,29. [13]Neh 3,4.30; 6,18. [14]Neh 3,6. [15]Neh 8,4. [16]Neh 10,8. [17]Neh 10,21. [18]Neh 11,7. [19]Neh 12,13. [20]Neh 12,16. [21]Neh 12,25. [22]Neh 12,33.

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, págs. 140-141. NOTH, 912, pág. 174.

T. DE J. MARTÍNEZ

MĔŠULLÉMET («restituida», «recompensada»; ac. *ištar-mušallimat*; El. *mšlmt*; Μεσολλάμ; Vg. *Messalemeth*). Hija de Ḥārūṣ de Yōṭbāh, esposa de Manasés, rey de Judá, y madre de Amón, sucesor de aquél[1].

[1]2 Re 21,19.

Bibl.: NOTH, 915, pág. 174.

J. VIDAL

METAFÓRICO, Lenguaje. → **Retórica del AT** y **Retórica del NT.**

METALES. No hay en la SE término que designe los metales en general. En 1 Mac 8,3 se halla la voz griega μέταλλα, en el sentido ordinario de «minas». Se habla, pues, siempre de metales determinados. Éstos se enuncian por orden, al parecer, de estimación en Nm 31,22. Son: oro, plata, cobre (o bronce), hierro, estaño y plomo. De ellos se tratará también en el mismo orden. En la SE se mencionan asimismo algunas aleaciones. Además del bronce, designado con la misma voz que expresa el cobre, y que por tanto no siempre es posible distinguir si se designa el metal puro o la aleación, se habla del electro (*ḥašmal*)[1] y del *aurichalcum* (Vg.) (χαλκολίβανον)[2]. El sentido de ambas voces es incierto (→ **Auricalco, Electro**). El *pūk*[3] (στίβι, στίμvις; Vg. *stibium*) es el sulfuro de → **antimonio** de que usaban las mujeres hebreas, como las de otros pueblos orientales para dar mayor brillo y amplitud a sus ojos.

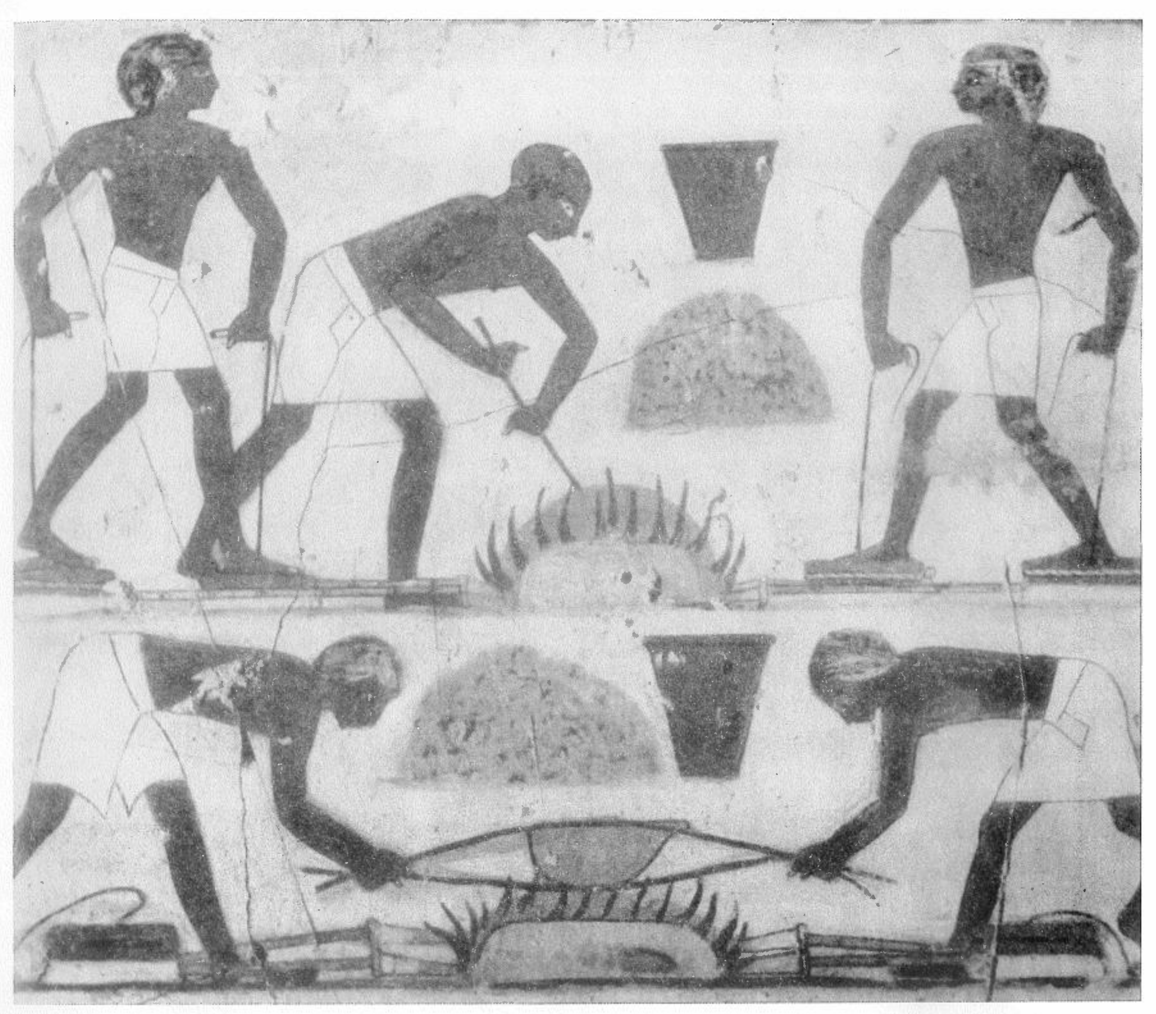
[1]Ez 1,4.27; 8,2. [2]Ap. 1,15; 2,18. [3]2 Re 9,30; Jer 4,30; cf. Job 42,14.

1. ORO (heb. *zāhāb*, *ḥārūṣ*, *kétem*, *pāz*, *sĕgōr [zāhāb sāgūr]*, *béṣer* [?]; aram. [Daniel, Esdras] *dĕhab*; χρυσός χρυσίον; Vg. *aurum*). Las distintas denominaciones hebreas no parecen meros sinónimos sino expresión de distintos grados de pureza del metal, considerados tal vez como metales distintos por razón de su diverso color y brillo. *Béṣer* parece ser el metal nativo impuro; *pāz*, el refinado en el crisol; el *zāhāb sāgūr*, «cerrado», «macizo»?, trabajado al martillo; *zāhāb* y *kétem* son tal vez términos más genéricos; *ḥārūṣ* un término más poético. Pero nos hallamos en el campo de la conjetura.

a) *Origen*. El estado nativo del oro en la naturaleza parece indicarlo el libro de Job[1], el *yāzoqqū* del ver. 1 podría expresar su separado mecánico de las tierras o arenas con que está mezclado. En esto el autor hablaba sin duda de oídas, pues no existía el oro en Palestina ni en los países limítrofes. Como países productores del oro se nombran en el AT Ḥăwīlāh[2], ʾŌfīr[3], Parwáyim[4], Šebāʾ[5], Raʿmāh[6]. Los hebreos en tiempo de Salomón lo obtenían de ʾŌfīr a donde iban a buscarlo las poderosas naves (tarsenses) hechas construir por el rey[7]. Los despojos de los enemigos vencidos suministraban también a veces el precioso metal[8].

[1]Job 28,6. [2]Gn 2,11. [3]1 Re 9,28; 10,22. [4]2 Cr 3,6. [5]Is 60,6; Ez 27,22. [6]Ez 27,22. [7]1 Re 9,28; 10,11.14.22. [8]Nm 31,22; Jue 8,24-26; 2 Sm 12,30; 2 Re 7,8.

b) *Uso*. En la SE el uso de oro aparece de muy antiguo. En realidad, fuera, tal vez, del hierro meteorítico, es el primer metal conocido por el hombre. En Gn 13,2; 24,35 se consigna que Abraham era rico en plata y oro. Su siervo Eliézer da a Rebeca y a su familia alhajas de oro[1]. La cantidad de oro que los israelitas sacaron de Egipto debió ser muy considerable, ya que pudieron ofrecer a Moisés con exceso lo que requería la construcción del Tabernáculo, los objetos de culto y sus utensilios, en los que se empleó con abundancia el precioso metal[2]. La posesión de oro en Israel debió seguir un ritmo paralelo al de su Salomón, que, como con hipérbole oriental dice 2 Cr 1,15, «hizo la plata y el oro en Jerusalén tan comunes como las piedras»[3]. Pero esas riquezas fueron objeto de depredaciones, donaciones o tributos en los reinados subsiguientes: expoliación de Šīšaq = Šošenq en el reinado de Roboam[4]; tributo de Joás a Ḥăzāʾēl[5]; de Acaz al rey de Asiria[6]; tributo de 300 talentos de plata y 30 de oro del rey de Asiria a Ezequías[7]; de Necao al país en tiempo de Joacaz; 100 talentos de plata y 1 de oro[8]. Por fin Nabucodonosor se llevó todo el tesoro del Templo[9]. Después del Destierro se conmemoran nuevas expoliaciones principalmente de Antíoco Epífanes[10]. Todo ello y las ulteriores



Fresco procedente de una tumba egipcia, en el que aparecen diversos obreros de una fragua, fundiendo bronce y activando un horno

devastaciones bastan a explicar el que los descubrimientos arqueológicos hayan sido pobres en objetos preciosos. Tell ʿAǧǧūl, en las inmediaciones de Gaza, ha ofrecido cierta abundancia de pequeños objetos de oro de origen cananeo (*ca.* 1400-1200 A.C.). Fuera de ellos merece especial mención un anillo de sello, de origen desconocido, con el nombre de *šafaṭ* grabado en él.

El oro hebreo halló su principal empleo en la fabricación del Tabernáculo en tiempo de Moisés y del Templo de Salomón. En ambos, principalmente en el segundo, el oro se empleó en gran profusión. En el Tabernáculo, el oro revestía la madera de los tablones que lo formaban y de las columnas de su entrada; la del Arca la de la mesa de los panes, la del altar de los perfumes y la de los varales con que se transportaba el Arca. De oro eran las molduras que adornaban el Arca, el altar y la mesa, los anillos para los varales, el propiciatorio con los querubines, el candelabro y todos sus accesorios, los corchetes para unir las partes de la cubierta inferior entre sí, y los velos exterior e interior del Tabernáculo a las columnas que los sostenían (→ **Tabernáculo**). Oro laminado, cortado en finas tiras a modo de hebras, se entretejía con hilos de diverso color para formar el tejido del ʾēfōd del sumo sacerdote, y de oro eran también los engastes de las piedras del pectoral y de las hombreras y las cadenillas que unían aquél a éste. Asimismo, la lámina inserta en la parte delantera de la tiara y las campanillas del ruedo del ʾēfōd. En Nm 7,86 se mencionan los doce incensarios de oro ofrecidos por los príncipes de Israel en la dedicación del altar[11]. El Templo venía a ser una réplica agrandada y más suntuosa del Tabernáculo. Todo su interior, suelo, paredes y techo, estaba recubierto de oro[12]. Eso exigía, dadas las dimensiones del Templo, aunque el revestimiento fuera muy delgado, gran cantidad de oro. Según 2 Cr 3,8, el peso del oro empleado fue de 600 talentos. De oro estaban también revestidos el altar del incienso y la mesa de los panes. Los diez candelabros que reemplazaban al único del Tabernáculo, eran asimismo de oro

macizo, como también los accesorios y utensilios[13]. Además se depositaron en el Templo los metales que David había reservado como tesoro del mismo[14].

También en su palacio empleó Salomón el oro en abundancia. El texto sagrado conmemora el gran trono de marfil revestido de oro y los doscientos escudos de oro destinados a la guardia personal del rey[15]. Se dice también que era de oro toda la vajilla que usaba el monarca[16].

Los artífices de estos trabajos fueron por lo que toca al tabernáculo, Bĕṣalʾēl y ʾOhŏlîʾāb[17], que sin duda aprendieron el arte de orfebrería en Egipto, y para el Templo Ḥîrām de Tiro, hijo de una israelita de la tribu de Neftalí, que «fabricó toda la obra» no solamente la de bronce sino la de oro, como aparece en el libro segundo de las Crónicas[18].

[1]Gn 24,22.53. [2]Éx caps. 25-30; 35-39. [3]Cf. 1 Re 10,27; Eclo 47,20. [4]1 Re 14,26. [5]2 Re 12,19. [6]2 Re 16,8. [7]2 Re 18,14. [8]2 Re 26,33. [9]2 Re 24,13.15. [10]1 Mac 1,23.24. [11]Éx caps. 25-30; 35-39. [12]1 Re 6,21. [13]1 Re 7,48-50. [14]1 Re 7,51. [15]1 Re 10,16-20. [16]1 Re 10,21-22. [17]Éx 31,1-6. [18]Cf. 1 Re 7,13-45 y 2 Cr 2,12-13; 4,11-22.

Para la construcción del segundo Templo, también ofrecieron los judíos repatriados y los que quedaron en Babilonia, abundantes dones de oro, plata y objetos preciosos, como se reseñan en Esd 1,4-11; 8,25-30 y Neh 7,69-71, que no lograron con todo que el nuevo Templo pudiera competir en riqueza con el primero[1]. De la riqueza en oro del Templo restaurado por Herodes no dice nada el NT. Las descripciones extrabíblicas hacen creer que no se escatimó tampoco el empleo de ese metal.

Josefo[A] y la Mišnāh[B] hablan de la gigantesca vid de oro colocada sobre la puerta del vestíbulo y de las agujas de oro que erizaban el tejado del santuario.

Fuera de estas obras de carácter público se mencionan también en el AT alhajas de oro de uso privado profano: zarcillos y brazaletes[2], y las que reseña Isaías en 3,13; tazas y copas[3], vajilla y utensilios[4]. El oro lo empleaban también los israelitas infieles a Yahweh en la confección de ídolos, fueran macizos o de otras materias cubiertas de oro[5]. Sin duda que la mayoría de estos objetos eran de fabricación indígena. Orfebres, trabajadores del oro y la plata, además de los nombrados en el Éxodo y de Ḥîrām, debió de haber otros en diversos tiempos. Un orfebre fabrica un ídolo de plata a la madre de Mîkāh[6] y los profetas hablan de los que fabrican los ídolos[7]. En Nehemías se habla del gremio de los orfebres[8]. Del trabajo de orfebrería no se nombra más que la fundición del oro en crisoles más bien para el afinamiento del metal que para su elaboración[9]; el laminado a martillo[10] en hojas con que se recubrían las estatuas[11] y el corte de la lámina en delgadas tiras a modo de hilos[12]. Del oro como medio u objeto de cambio en las transacciones comerciales no se habla en el AT hasta el tiempo de Salomón que lo iba a buscar a ʾŌfîr, donde lo adquiría en grandes cantidades a cambio de productos agrícolas y cobre.

Sólo después del Destierro usaron los judíos moneda acuñada de origen persa[13]. De las monedas acuñadas por Israel desde Juan Hircano no se conserva ninguna de oro (→ **Monedas**).

[A]F. Josefo, *Bel. Iud.*, 5,5,4.6; íd., *Ant. Iud.*, 15,11,3. [B]*Middôt*, 3,8; 4,6.

[1]Cf. Ag 2,3. [2]Gn 24,22. [3]Nm 7,14; Esd 1,9. [4]1 Re 10,21; Esd 8,25-27. [5]Is 2,20; 30,22; 31,7. [6]Jue 17,4. [7]Is 40,19; 46,6; Jer 10,9.14. [8]Neh 3,8-11. [9]Prov 17,3; 27,21. [10]1 Re 6,20; 7,49-50; 2 Cr 4,20; 9,2. [11]Is 40,19. [12]Éx 39,3. [13]Esd 2,69; 8,27.

En general, el AT muestra gran aprecio a este precioso metal tan apto para realzar el santuario de Yahweh y su culto. Pero precave contra sus peligros morales muy difíciles de evadir para los que lo poseen en abundancia[1]. El colmo de la perversión, tan execrada por los profetas, está en llegar a adorarlo bajo la figura de ídolos[2]. El día de la ira no salvarán a sus adoradores; éstos los habrán de arrojar como basura despreciable[3].

Literariamente se toma el oro como término de comparación para declarar el valor superior de realidades espirituales, como el de la Sabiduría[4], el de los preceptos divinos[5]; el buen nombre[6]; la limosna[7] y asimismo otros bienes como el amigo[8] y la salud[9]. Los bienes de la era mesiánica se hallan también figurados a veces por el oro: éste afluirá abundante al nuevo Templo[10]. Los de Saba lo llevarán a la futura Jerusalén[11]. El rey Mesías recibe dones de los reyes de Saba y aunque no se especifican, el autor piensa sin duda en el oro propio de aquella región[12]. La purificación del oro en el crisol, es imagen de la del hombre por la tribulación[13].

No es mucha la frecuencia con que se nombra el oro en el NT. Pocas veces se halla en contexto histórico. El más insigne es el de la adoración de los Magos[14]. Algunas veces se dan preceptos o instrucciones acerca de su uso y valor. Cristo prohíbe a los apóstoles, cuando los manda a predicar, que se lo procuren[15]. Las mujeres cristianas no han de emplearlo en vanos adornos[16]. Es insensato tener en más el oro del Templo, que el Templo, por el que tiene valor el oro[17]. Por comparación al oro se declara la excelencia de los bienes sobrenaturales[18]. San Pablo toma como símbolo los metales preciosos de oro y plata, para significar la solidez y permanencia del edificio que levanta con sus obras el cristiano sobre el fundamento de la fe[19]. San Juan emplea en el Apocalipsis no raras veces el oro como símbolo, ya de los bienes sobrenaturales[20], ya de realidades terrenas y adversas al reino de Dios[21].

[1]Eclo 29,14; 31,6-8. [2]Is 2,20; 46,6; Jer 10,4; Os 8,4. [3]Is 7,19; Sof 1,18. [4]Job 28,15; Prov 3,14; 8,19; 16,16; 20,15; Sab 7,9. [5]Sal 19,11; 119,72.127. [6]Prov 22,1. [7]Tob 12,8. [8]Eclo 7,18. [9]Eclo 30,15. [10]Ag 2,8. [11]Is 60,6. [12]Sal 72,10. [13]Prov 17,3; Job 23,10; Zac 16,9. [14]Mt 2,11. [15]Mt 10,9. [16]1 Tim 2,9. [17]Mt 23,16. [18]1 Pe 1,7.18. [19]1 Cor 3,12. [20]Ap. 1,13; 2,1; 3,18; 5,8; 21,18. [21]Ap 9,7; 17,4; 18,12.16.

2. Plata (heb. *késef*, de *kāsaf* «palidecer?»; aram. *kĕsaf*; ἀργύριον, ἄργυρος; Vg. *argentum*, *argenteus*). Mencionada ya al principio del Génesis[1] su nombre aparece en casi todos los libros del AT y no pocos del NT, asociado con frecuencia al de oro, al que no raras veces se antepone, vestigio tal vez de un mayor precio que en tiempos remotos habría tenido la plata, por la mayor dificultad de su obtención. Pero debió considerarse siempre inferior al oro, como aparece en el distinto empleo de uno y otro metal en la construcción del Tabernáculo y en la del Templo. En tiempo de Salomón, su abundancia la hizo casi vulgar[2]. Pero siempre fue considerada, con el oro, como metal precioso, y ambos constituían la base principal de la riqueza privada[3].

[1]Gn 13,2. [2]1 Re 10,27. [3]Cf. Gn 13,2; 24,35.

a) *Origen.* El autor del libro de Job sabe que la plata tiene criaderos, de los que se saca como el agua de los pozos o fuentes (*mōṣāh*)[1]. Pero las minas que a continuación se describen son sin duda las de hierro y cobre. De entre los países en que se producía la plata en la antigüedad, el único que particularmente se nombra es → **Taršîš**[2]. Los israelitas lo importaban sin duda inmediatamente de Tiro. Las naves (tarsenses) de Salomón no parece que llegaran hasta Taršîš. Se llamaban así, porque eran poderosas, como las que llegaban hasta las regiones más apartadas. De todos modos, la flota de Salomón volvía de sus viajes con grandes cargamentos de plata[3]. Fuera del comercio, los israelitas obtenían también la plata y el oro como botín de guerra[4] y como don o tributo de otros pueblos[5]. En cambio Israel se vio forzado no pocas veces a pagar tributo de plata[6].

En la obtención y purificación de la plata a que con frecuencia se alude en los profetas y en los libros sapienciales[7], parece que se tiene presente el método de copelación, lo que indicaría que partían de minerales plumbíferos más o menos ricos en plata, como eran los de España (Taršîš?). La operación es difícil cuando se parte de minerales pobres, y si no se lleva bien puede malograrse. A eso debe referirse la «plata de desecho» de Jer 6,30. En cambio, el *késef sîgîm* (plata de espuma o escoria)[8] parece ser el litargirio u óxido de plomo que se forma en la copelación, que en parte sobrenada en la copela y hay que retirar. Sirve para el vidriado de los objetos de barro, al que da brillo y color.

[1]Job 28,1. [2]Jer 10,9; Ez 27,12. [3]1 Re 10,22.27. [4]Nm 31,22; Jos 6,19.24. [5]1 Re 10,25. [6]1 Re 15,18-19; 2 Re 15,19-20; 16,8; 23,33.35. [7]Jer 6,29-30; Is 1,22.25; Ez 22,18-22; Prov 25,4. [8]Prov 26,23.

b) *Uso.* La plata por sus cualidades no muy inferiores a las del oro compartió los usos de éste. Se empleó profusamente en la construcción del Tabernáculo, aunque en objetos menos relevantes o menos intrínsecos a la santidad del santuario. De plata eran las basas de los tablones dorados que formaban el Tabernáculo, las de las columnas que sostenían el velo del santísimo y de las que formaban la entrada del Tabernáculo, las escarpias y anillos de que pendían los velos del atrio[1]. De plata eran también las dos trompetas que se hicieron a martillo para la convocación del pueblo[2]. De la ofrenda de cada jefe de familia para la dedicación del Tabernáculo formaba parte una fuente de plata de 130 siclos y una copa de 70 siclos de plata. En el Templo no se dice que interviniera la plata: todo era de oro o de bronce, tal vez por la menor estima que se hacía entonces de la plata (cf. lo que se dice de la vajilla del palacio del rey)[3]. Pero en 1 Cr 28,16-17 se habla de mesas y de copas de plata en el Templo. Además, en el tesoro del Templo se guardaba con el oro, la plata consagrada a Dios por David[4]. Ese tesoro se aumentó o se sustituyó con donaciones hechas por reyes posteriores. Así hizo Asa[5], aunque ese mismo monarca hubo de entregar luego a Ben Hădad los tesoros del Templo para obtener su alianza contra Israel[6]. Del empleo de la plata para la confección de alhajas y objetos de adorno es poco lo que dice la SE. En particular menciona la copa de plata de José[7], las fuentes y las copas regaladas por los jefes de las familias al santuario. De modo genérico se habla de objetos de plata (y oro)[8]. En Est 1,6 se habla de lechos de oro y plata. Las excavaciones en Palestina han sido muy avaras en descubrimientos de objetos de plata, lo que puede atribuirse al uso prevalente de la plata como dinero. Se puede citar la vajilla hallada en Tell el-Fār'ah del siglo v o iv a.C. Un uso con frecuencia recordado principalmente por los profetas y anametizado por ellos, es de hacer de la plata y oro estatuas idolátricas[9]. El Deuteronomio previene contra la codicia del metal de que están cubiertos y prohíbe su apropiación[10]. El uso de la plata más atestiguado en la Escritura, es el de utilizarla como medio de pago en los cambios comerciales. Así aparece desde el tiempo patriarcal. Abraham compró el campo y la caverna de Makpēlāh por 400 siclos de plata[11]. El uso se continuó a través de toda la historia del AT. Por eso, el término «plata» es con mucha frecuencia en el AT sinónimo de dinero, y aun de una cantidad concreta de él, el siclo. Así, vgr., *'élef késef* son mil siclos de plata[12]. Pero como la moneda acuñada no se inventó hasta el tiempo persa, antes la plata en los contratos comerciales se evaluaba al peso, sin atender mucho a la diversa ley que podría tener el metal. Así Abraham pesó a 'Efrōn los cuatrocientos siclos que él había pedido por el campo[13]. Las unidades de peso de que se hace mención son el siclo y el talento. También en el NT la palabra plata tiene el sentido prevalente de dinero. En el sentido metal se emplea pocas veces y generalmente va asociada al oro.

[1]Éx 26,19.21.25.32; 27,10-11.17; 36,26.30; 38,10-11 y sigs. [2]Nm 10,2. [3]1 Re 10,21. [4]1 Re 7,51; 1 Cr 18,11; 19,6; 2 Cr 9,20. [5]1 Re 15,15. [6]1 Re 15,18.19. [7]Gn 44,1 y sigs. [8]Gn 24,53; Éx 3.22; 11,2; 12,35; Os 9,6. [9]Is 40,19; Jer 10,4; Ez 16,17; Os 9,6; 13,2. [10]Dt 7,25. [11]Gn 23,15-16. [12]Gn 20,16; 37,28; 45,22; Jue 9,4; 17, 10, etc. [13]Gn 23,16.

Las normas morales que se dan en la SE acerca del uso de la plata, son las mismas que respecto del oro. Moisés previene contra el peligro de orgullo que hay en su posesión y prohíbe que los reyes tengan excesiva abundancia de ella[1]. En el NT, Cristo ordena a los apóstoles que envía a predicar que no se procuren oro ni plata, es decir, dinero de ninguna clase[2]. Los apóstoles se mostraron fieles a esta norma[3]. Se usa también como término de comparación y en lenguaje figurado. Plata depurada es la palabra de Dios[4] y la lengua del justo[5]. Mucho más preciosa que ella es la sabiduría[6]. Es preferible a ella el buen nombre[7]. Mayor seguridad que ella da el buen consejo[8]. Un cordón de plata que se rompe y deja caer la lámpara de oro que sostiene, es imagen de una vida que acaba[9]. La afinación de la plata o del oro en el crisol, es imagen de la purificación del hombre por la tribulación[10]. Por eso, la tribulación se expresa a veces bajo la figura de la fundición[11]. La plata, por hallarse de ordinario mezclada con otros minerales, sobre todo sulfuro de plomo, daba más pie a imágenes que simbolizasen al Israel del tiempo de los profetas anteriores al Destierro, en el que la piedad y la integridad moral se iban haciendo cada vez más raras. El pueblo era entonces como una mezcla de metales viles, de los que parecía que estaba ausente la plata[12]. Por la gran tribulación, Dios fundiría todo ese metal hasta no quedar más que la poca plata que aún quedaba[13]. En Prov 27,21 no es la tribulación, sino la alabanza el

fuego que manifiesta la virtud del varón. En el NT san Pablo deduce de la analogía del hombre con Dios en cuanto a la espiritualidad, que la divinidad no puede ser semejante al oro o la plata[14]. La plata figura después del oro, como uno de los materiales sólidos y permanentes que pueden edificarse por el hombre sobre el fundamento de la fe[15].

[1]Dt 8,13; 17,17. [2]Mt 10,9. [3]Act 3,6; 20,33. [4]Sal 12.7. [5]Prov 10,20. [6]Prov 8,10; 16,16; Sab 7,9. [7]Prov 22,1. [8]Eclo 40,25. [9]Eclo 12,6. [10]Sal 66,20; Prov 17,3; Eclo 2,5; Is 1,25; Zac 11,13; Mal 13,3. [11]Jer 9,6. [12]Jer 6,28-30. [13]Ez 22,17-22. [14]Act 17,29. [15]1 Cor 3,12.

3. Cobre-Bronce (heb. *nĕḥōšet, nāḥūš, nĕḥūšāh*; aram. *nĕhas*; χαλκός; Vg. *aes*). La palabra hebrea, lo mismo que sus correspondientes aramea, griega y latina de la Vulgata, designa tanto el cobre como su aleación con el estaño (bronce). Es difícil en varios casos determinar si se trata del cobre o del bronce. La frecuencia con que se le nombra en la SE, sobre todo en el AT, muestra lo común que era. Unas veces se le nombra con el oro y la plata; otras con el hierro. En la lista de los metales de Éx 31,22 aparece entre la plata y el hierro.

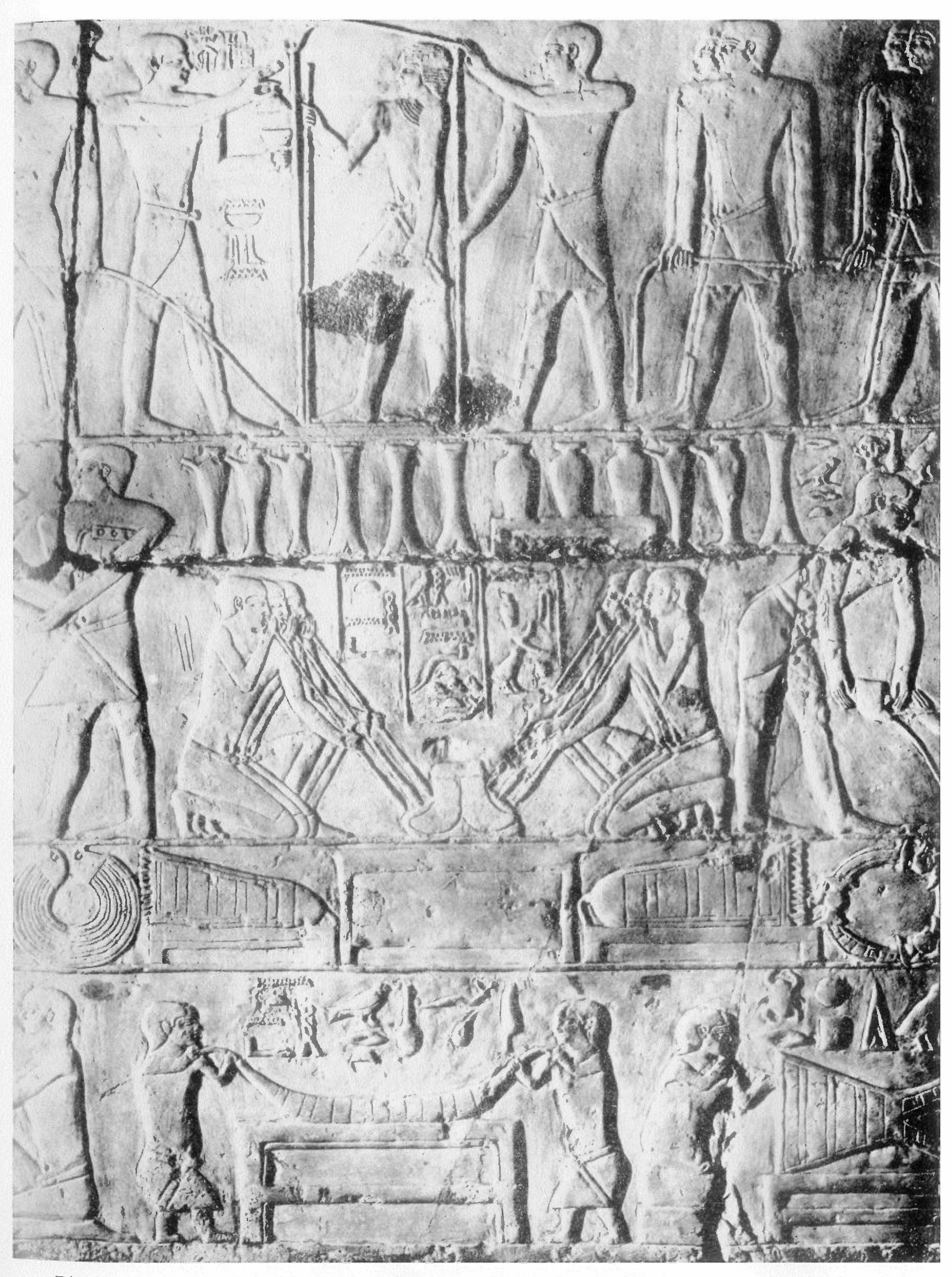
Gn 4,22 atribuye a un descendiente de Caín (Tubal Qáyin) la fabricación de herramientas de cobre (bronce) y hierro. Durante la época de los patriarcas no vuelve a hablarse del cobre. En cambio es frecuente su mención en el tiempo del Éxodo. Los israelitas debieron sacar grandes cantidades de cobre de Egipto; eso está en consonancia con el tiempo de su salida de Egipto (postrimerías del Bronce Reciente y comienzos del Hierro Antiguo). Así pudieron los israelitas ofrecer con generosidad y aun demasía, cuanto cobre o bronce fue necesario para la ornamentación del Tabernáculo y para la fabricación de sus utensilios[1], a pesar de que hubieron de emplearse en gran cantidad[2].

De los egipcios debieron aprender también los israelitas, el trabajo del cobre y del bronce, en el que sobresalía Bĕṣal'ēl que dirigió toda la construcción del santuario en lo tocante a metales y maderas[3]. En su camino hacia Palestina, los israelitas se pondrían en contacto más o menos inmediato con las minas de cobre egipcias de la península del Sinaí, tales como las de Ṣerabīṭ el-Ḫādim. La fundición de la serpiente de bronce[4], tiene sin duda relación con los establecimientos de fundición de Pūnōn «Feinān) en cuyas inmediaciones tuvo lugar. La industria del bronce tuvo poco desarrollo entre los hebreos, hasta los tiempos de Salomón. Los botines de guerra debieron ser hasta entonces las principales fuentes de suministros de este metal. La SE conmemora especialmente el que se tomó a los madianitas todavía en tiempo de Moisés[5] y el «muchísimo cobre» que sacó David de las ciudades de Hădad'ézer, Ṭébaḥ y Bĕrōtay[6]. Según Dt 8,9, la Palestina es tierra «de cuyas montañas se saca cobre». Sin duda se refiere a la parte meridional de la Transjordania y el 'Arabah, pero sus yacimientos no pudieron ser aprovechados por los israelitas hasta los tiempos de David y Salomón, en los que Moab y Edom les fueron tributarios. Que Salomón los utilizó en gran escala lo patentizan las excavaciones hechas por Nelson Glueck en Tell el-Ḫeleifi (→ **'Eṣyōn Géber**), en el extremo norte del 'Aqabah, donde halló las instalaciones metalúrgicas más grandiosas que se han conservado del mundo antiguo.

Los arqueólogos atribuyen con certeza los restos más antiguos de la refinería, que son los mejor construidos, al siglo x a.C. Es pues, razonable atribuirlos a Salomón con quien 'Eṣyōn Géber estuvo muy relacionado[7]. Los muros de los hornos eran de adobe, aparecen cocidos en la superficie por el calor y teñidos de verde por las emanaciones del mineral de cobre en fusión. Anchos conductos atravesaban las paredes y estaban orientados de modo que penetrase hasta los hogares el aire del norte que en aquel punto del 'Arabah sopla con mucha potencia y constancia. No había, pues, que inyectar por medio de fuelles el aire indispensable para que el hogar adquiriese la temperatura de fusión. Sobre los hogares se hallaron crisoles de tierra de 165 kg de capacidad. A lo que parece, en Tell el-Ḫeleifi se refinaba no sólo el mineral de las minas de las inmediaciones sino el de otras más distantes, tanto de cobre como de hierro, existentes a lo largo del 'Arabah y atestiguadas por los residuos de escorias, y por considerables número de pequeños hornos de fundición, en los que tendría lugar una primera purificación del metal que en el Tell el-Ḫeleifi se sometía a nuevo refinamiento y recibía la forma adecuada para su transporte. La elección de 'Eṣyōn Géber para el emplazamiento de la instalación, sugiere que parte del metal estaría destinado al mercado exterior. El personal director de la refinería debió de ser en gran parte fenicio. El restante estaría formado casi exclusivamente por esclavos. Los cinco estratos que presentan las excavaciones, muestran que la ciudad y la instalación metalúrgica fueron destruidas repetidas veces y restauradas por espacio de 500 años. La primera destrucción debió de ser la de Šišaq en el reinado de Roboam. Pero la refinería y la ciudad recobraron en parte su actividad.

[1]Éx 25,3; 35,5.24; 36,2-7. [2]Éx 26,11.37; 27,2-19; 30,18; 38,2-8.17.19-20.29. [3]Éx 31,1-5. [4]Nm 21,9. [5]Nm 31,22. [6]2 Sm 21,16. [7]Cf. 1 Re 9,26-28; 28,10-20.

Gran parte del cobre-bronce obtenido en tiempo de Salomón debió emplearse en la obra del Templo y de sus utensilios, en las que el rey invirtió junto con otros metales, cobre sin medida[1]. Al frente de la obra puso a Ḥīrām de Tiro (aunque de madre israelita)[2], lo que prueba que los israelitas no fabricarían más que objetos sencillos de cobre, como brazaletes, etc., de los que se han hallado cierto número en las excavaciones. El que los objetos fabricados para el Templo (columnas[3], Mar de Bronce[4], las diez basas[5], los diez aguamaniles[6]) fueran de fundición[7] muestra que eran de bronce. ¿Por qué se eligió para fundirlos el valle del Jordán entre Sukkōt y Ṣārĕtān? Parece que fue debido a que la arcilla de la región era más a propósito para los moldes. Antes de la época davídico-salomónica el cobre, al igual que el hierro, debió de escasear y por lo tanto alcanzar altos precios. Así los dos metales (lo mismo que el oro y plata), obtenidos como botín se han de consagrar a Dios según Jos 6,19. El mismo David consagra a Yahweh los vasos de cobre que le llevó Hădōrām hijo de Tō'ū[8]. El cobre o bronce no cedió su puesto al hierro en Palestina aun entre los filisteos,



Diversas escenas del trabajo del metal en Egipto. Bajorrelieve procedente de la tumba o mastaba de Mereruka en Ṣaqqārah. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

sino poco a poco. La armadura de Goliat era de bronce, excepto la punta de la lanza que era de hierro[9].

Independientemente del uso del cobre-bronce para objetos de adorno y de armas, se empleaba en la fortificación de las ciudades, que se consideraban bien aseguradas si tenían cerrojos de bronce (o cobre). Tal era el caso, de las sesenta ciudades de la región de ʾArgōb, en Basán[10].

De transaciones comerciales hechas a cambio de cobre o bronce no tenemos testimonios en la SE, aunque sin duda debieron de ser frecuentes, como lo insinúa el que se pesara el cobre por siclos y talentos[11], como la plata y el oro. Las excavaciones arqueológicas han dado monedas acuñadas de cobre del tiempo de Juan Hircano, que se perpetuaron hasta los tiempos del NT (cf. los del λεπτά de la viuda)[12], en los que tanto χαλκός como ἀργύριον (ἄργυρος en Mt 10,9) designan la moneda o dinero en general[13].

Las propiedades del cobre o bronce dan lugar al uso figurado de la palabra en la SE. Se toma como símbolo de fuerza y resistencia con diversos matices[14]. También los cielos que no dan lluvia y la tierra estéril son de cobre o de hierro[15]. Mientras los metales nobles (oro y plata) simbolizan la bondad moral de hombres y pueblos, el cobre y los otros metales son imagen de hombres y pueblos irreligiosos e inmorales. Así en Jer 6,28 los judíos infieles a Dios son llamados «cobre y hierro», «moneda falsa», y en Ezequiel son comparados a una mezcla de metales bajos en la que todavía hay una pequeña porción de plata. La separación se hará por el fuego de la tribulación.

Los «montes de bronce» de Zac 6,1 parece que son dos, como pilones entre los que se abre la puerta celeste por la que salen los cuatro carros a realizar los juicios de Dios. En Dan 2,39 el bronce, inferior al oro y plata de los imperios precedentes, simbolizan un imperio inferior en poder y brillo a los dos primeros.

El sentido de *nĕhōšet* en Ez 16,36 es muy oscuro.

[1]Cf. 1 Re 7,47. [2]1 Re 7,13-14. [3]1 Re 7,15-22. [4]1 Re 7,23-26. [5]1 Re 7,27-37. [6]1 Re 7,38-39. [7]1 Re 7,46. [8]2 Sm 8,10-11. [9]1 Sm 17,5-6. [10]1 Re 4,13. [11]Cf. Éx 38,29. [12]Mc 12,42; Lc 21,2. [13]Mt 25,18, Mc 14,11. [14]Sal 107, 16; Jer 1,18; 15,20; Job 6,12. [15]Lv 26,19; Dt 28,23.

4. Hierro (heb. *barzel*; aram. *parzel, parzĕlāʾ;* σίδηρος, σίδηρον, σιδήριον; Vg. *ferrum, ferreus*). El hierro es nombrado ya en Gn 4,22 donde se atribuye a uno de los descendientes de Caín, Tubal Qáyin, el trabajo de forjador de instrumentos de cobre y hierro. Ello está en aparente contradicción con los datos de la arqueología, que muestran los albores de la edad del hierro hacia 1200 a.C. La solución de la contradicción se ha de buscar en la intención del autor sagrado, que no quiere evidentemente darnos la historia concreta de los orígenes de la industria metalúrgica, sino establecer cierta relación, difícil para nosotros de precisar, entre el arte de elaboración de los metales y los personajes, al parecer simbólicos, de las primeras generaciones humanas. Estas relaciones pueden ser muy remotas, si se admite la corrección del texto «padre de todos los forjadores del cobre y del hierro», dando a «padre» un sentido vago de predecesor. Se presentaría pues, a Tubal Qáyin, como primer fabricante de instrumentos que pueden considerarse como el germen o principio de los que mucho más tarde se habían de elaborar en bronce y hierro. De éste ya no vuelve a hablarse hasta el tiempo de la entrada de Israel en Palestina, que coincide con el principio de la Edad del Hierro en ella[1].

Entre las regiones productoras del hierro en Dt 8,9 se designa la propia Palestina de la que se dice que sus piedras son hierro. Algunos creen que se trata del basalto, piedra dura y oscura como el hierro. Traen en confirmación Dt 3,11 en que se habla del «lecho de hierro de ʿŌg» que probablemente era un sarcófago de piedra semejante al hierro, es decir, de basalto. Sea lo que quiera de esta interpretación, en Dt 8,9 el paralelismo con el cobre hace improbable que Moisés hable aquí de una roca. Yacimientos de hierro los había dentro de los límites ideales de Palestina, en el Líbano al norte y en la Transjordania al sur. La gran fundición de Tell el-Ḫeleifi debía servir también para el hierro. Pequeños hornos para la obtención del cobre se han hallado en Tell Ğemmah (al sur de Gaza) y en ʿAin Šems (Bēt Šémeš). Como regiones extranjeras exportadoras de hierro se citan en Ezequiel[2] Taršiš y otros países que lo suministraban a Tiro.

Acaso los hebreos debieron de conocer el hierro ya en Egipto, pero su uso no se introdujo entre ellos hasta su asentamiento en Palestina. Para la circuncisión, efectuada a la entrada en la Tierra Prometida, se usan todavía cuchillos de piedra[3]. El que las piedras destinadas para el altar, según prescripción de Dt 27,5 hubieran de ser sin tallan, podía estar en parte motivado por la carencia de instrumentos aptos para ello.

Ya en Palestina, los israelitas hallaron a los cananeos bastante adelantados en la industria del hierro, que debieron aprender de los hititas que habían antes monopolizado ese metal, hasta poder disponer de gran cantidad de carros de guerra de hierro[4]. Los filisteos que invadieron poco después el país, aunque conocedores del arte de la fabricación de ese metal, no debieron tener al principio mucha abundancia de él, pues vemos que, ya en los tiempos de Saúl, de toda la armadura de Goliat sólo la punta de la lanza era de hierro[5]. Esa fue tal vez una de las causas que les movieron a monopolizar ellos también, el trabajo de ese metal, juntamente sin duda con el del bronce[6]. Sin duda eso retardó mucho el desarrollo de la siderurgia entre los hebreos, que no tomó incremento hasta los tiempos de David y Salomón. En tiempo anterior, la escasez del metal lo hacía considerar como precioso y digno de ser consagrado a Dios[7]. David, en cambio, dejó a Salomón grandes cantidades de hierro para la construcción del Templo[8]. En tiempos de Salomón, el laboreo de las minas de hierro de Transjordania y de el ʿArabah hubo de ser intenso, al igual que las de cobre. La presencia en esas regiones de montones de escorias, atestiguan la existencia de esas minas y de su beneficio. La gran fundición de ʿEṣyōn Géber estaría destinada también a la preparación del hierro. En ella se afinaría el metal, que se había inicialmente preparado en hornos pequeños próximos a la mina, como el hallado en Tell Qasīlah en las proximidades de Tel Aviv. Tales hornos debían abundar, pues las repetidas referencias a ellos en la SE,



Horno de época filistea para la fundición de cobre, hallado recientemente en las excavaciones de Tell Qasīlah. Data del siglo XI A.C. (Foto *Orient Press*)

generalmente en sentido figurado, denota en los lectores cierta familiaridad con ellos[9].

[1]Nm 31,22. [2]Ez 27,12.19. [3]Jos 4,2. [4]Jos 17,16.18; Jue 1,19; 4,3.13. [5]1 Sm 17,7. [6]1 Sm 13,19-23. [7]Jos 6,19.24. [8]1 Cr 22,3.14. 16. [9]Dt 4,20; 1 Re 8,51; Jer 11,4.

Las minas (de hierro o cobre) las describe el autor de Job cap. 28 con tal pormenor y viveza, que se muestra conocedor inmediato de ellas. Sin duda alguna, las había visto en Galaad o en el ʿArabah. Del trabajo del herrero sobre el yunque, y con el martillo, nos habla Is 44,12; 54,16 y con más extensión Eclo 37,29-31. Muchos son los objetos de hierro de que se hace mención en la SE: hachas[1], rastrillos y trillos[2], buriles[3], armas en general[4], clavos[5], martillos[6], cepos, cadenas y grilletes[7], estatuas de ídolos[8].

Como cualidad característica del hierro, lo mismo que en el cobre, se considera la dureza y robustez, que hace a ambos metales aptos para la fortificación de las ciudades. Así las ciudades fuertes tienen cerrojos de hierro o de bronce[9] (cf. la bendición de Moisés a Aser)[10]. Por su robustez, en Job 40,18 hiperbólicamente se comparan los miembros del bĕhēmōt a barras de hierro. Una columna de hierro o una muralla de bronce es símbolo de un varón de firmeza inconmovible[11]. Los cuernos de hierro simbolizan un poder invencible[12]; una vara o cetro de hierro, una fuerza destructora[13]. Esa misma cualidad de dureza lo hace como el bronce, símbolo de la obstinación[14] y de la inclemencia del cielo y de la tierra[15]. Los hornos de hierro, por la gran temperatura que en ellos hay, son símbolo de una situación insufrible, como la de la opresión egipcia[16]. La utilidad del hierro no logró que fuera tan estimado como los otros metales citados en Nm 31,22. Así en Dan 2,24.45 el hierro simboliza un imperio

más duro, pero menos ilustre que los tres que le preceden.

[1]Dt 19,5; 2 Sm 12,31; Is 10,34. [2]2 Sm 12,31; Am 1,3. [3]Job 19,24; Jer 17,1. [4]Nm 35,16; 1 Sm 17,7; 2 Sm 23,7; Job 20,24. [5]Cf. 1 Cr 22,3. [6]Is 44,12. [7]2 Cr 33,11; Sal 105,18; 107,10; 149,8. [8]Dan 5,4.23. [9]Sal 107.16; Is 45,2. [10]Dt 33,25. [11]Jer 1,18. [12]1 Re 22,11. [13]Sal 2,11. [14]Is 48,4. [15]Lv 26,19; Dt 28,23. [16]Dt 4,20; 1 Re 8,51; Jer 11,4.

5. ESTAÑO (heb. *bĕdîl*, *ʾănāk*?; κασσίτερος; Vg. *stannum*). Designa lo que parece el metal y su óxido, la casiterita. Se menciona pocas veces en la SE. Es considerado a veces como impureza o escoria de la plata[1]. Por eso se toma en ese pasaje como figura de los malos israelitas, que serán fundidos y consumidos por la tribulación mientras la plata resistirá a la prueba. Casi la misma figura se halla en Is 1,25; pero aquí *bĕdilîm* (en plural) es más bien el plomo argentífero (plomo de obra). Pero el estaño es tenido también como metal necesario para la fabricación del bronce, aleación de cobre y estaño. En Nm 31,22, se cita entre los metales arrebatados a los madianitas. Según Ez 27,22, los fenicios lo importaban de Taršîš. En Zac 4,10 se habla de la «piedra de estaño» que parece que es la plomada. En Eclo 48,18 en vez de κασσίτερος como lee el gr., parece que hay que leer *barzel*, «hierro», con el heb. El *ʾănāk* de Am 7,7 los antiguos la traducían por estaño. En las otras lenguas afines queda también incierta la significación de estaño o plomo. En el contexto va mejor la significación de plomo, plomada.

[1]Ez 22.18.20.

6. PLOMO (heb. *ʿōféret*, *ʾănāk*?; μόλυβδος; Vg. *plumbum*). Es el último de los metales en la lista de Nm 31,22. Con los otros de calidad inferior (cobre, hierro, estaño) es considerado como escoria de la plata. El procedimiento de la copelación empleado desde muy antiguo para separarlo de la plata parece bien conocido de los israelitas. A él aluden a lo que parece Ez 22,20, Is 1,25 y con más claridad Jer 6,29. También creemos que Sal 12,7 se refiere a la copelación, y que así entendido, desaparece la dificultad que ofrece la versión.

Como país de origen, en la Biblia se indica únicamente Taršîš, a donde van a buscarlo los tirios[1].

En cuanto a su uso, la SE sólo habla de una olla cerrada con una tapadera de plomo. Se atiende, pues, únicamente a su pesadez. En la comparación del ejército del faraón, al hundirse en el mar Rojo como el plomo, algunos creen ver una alusión a los plomos que se ponen a la red para que se hunda. El pasaje de Job 19,24 no es cierto que aluda al relleno con plomo de las letras esculpidas a buril en la roca, como algunos explican el texto. Podría tratarse de un dibujo previo de las letras en la piedra con un estilete de plomo para grabarlas luego a cincel. Aunque es más probable que plomo designe aquí la materia de la lámina en que se habían de grabar las letras. Las excavaciones han sacado a la luz figuritas humanas recortadas en una lámina de plomo, empleada sin duda como amuletos o hechizos. En Am 7,7-8, los comentaristas recientes traducen *ʾănāk* por plomo en el sentido de plomada.

La pesadez del plomo es imagen de la del necio en Eclo 22,14-15.

[1]Ez 27,12.

Bibl.: G. A. WAINWRIGHT, *The Coming of Iron*, en *Antiquity*, 10, Gloucester 1936, 5-24. K. GALLING, en *BRL*, I, Tubinga 1937. E. LÖW, *Das Eisen, ein Kapitel aus den «Mineralien der Juden»*, en *MGWJ*, 88 (1937), págs. 25-55. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, 2 vols., París 1939-1953. R. J. FORBES, *Silver and Lead in Antiquity*, en *JEOL*, 7 (1940), págs. 489-524. N. GLUECK, *The Other Side of the Jordan*, New Haven 1940. G. E. WRIGHT, *Archaelogical Remarks on the Period of the Judges and Early Monarchy*, en *JBL*, 60 (1941), págs. 27-42. R. J. FORBES, *The Coming of Iron*, en *JEOL*, 9 (1944), págs. 6-14. N. GLUECK, *The River Jordan*, Filadelfia 1946. G. CONTENAU, *La Civilisation phenicienne*, 2.ª ed., París 1949. H. MARYON, *Metal Working in the Ancient World*, en *AJA*, 53 (1949), págs. 93-125. W. F. ALBRIGHT, *De la edad de piedra al cristianismo*, Santander 1959 (trad. cast.). R. J. FORBES, *Metalurgy in Antiquity*, Leiden 1950. A. REIFENBERG, *Ancient Hebrew Arts*, Nueva York 1950. J. L. KELSO, *Ancient Copper Refining*, en *BASOR*, 121 (1951), págs. 26-28. R. RYCKMANS, *De l'or(?), de l'encens et de la mirrhe*, en *RB*, 58 (1951), págs. 372-376. R. NORTH, *Metalurgy in the Ancien Near East*, en *Or*, 24 (1935), págs. 78-88. E. WRIGHT, *Biblical Archaeology*, Filadelfia-Londres 1957. L. BRATES, *Algunas correcciones conjeturales en los Salmos*, en *Miscelánea Biblica Andrés Fernández*, Madrid 1960, págs. 367-368. J. DESHAYES, *Les outils de bronze de l'Indus au Danube (IVe au IIe millénaire)*, en *Institut Français d'Archéologie à Beyruth*, 71, París 1960. W. F. ALBRIGHT, *Archeología de Palestina*, Barcelona 1962 (trad. cast.). H. LUCAS, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 4.ª ed., Londres 1962. J. R. HARRIS, *Lexicographical Studies in Ancient Egyptian Minerals*, Berlín 1963. H. H. COGHILAN-M. BUSAGLI, *Metalli laborati*, en *Enciclopedia Universale dell'Arte*, IX, Venecia-Roma 1963, págs. 223, 232. 249, 253, 261-262, 283-296. E. A. E. REYMOND, *The Origin of the Spear*, I, en *JEA*, 49 (1963), págs. 140-146.

L. BRATES

METALURGIA. Llamamos así a la industria de extraer los metales de los minerales que los contiene; es de remota antigüedad y se produjo, posiblemente, en lugares distintos con entera independencia. Es probable que el primer metal elaborado, en el área bíblica, fuese el cobre, aunque también pudo serlo el oro, dada su maleabilidad y su purificación relativamente fácil. Se han descubierto centros metalúrgicos en el ʿArabah, el más importante de los cuales es Tell el-Ḫeleifi — construido en el siglo X A.C., tal vez por Salomón — con una verdadera planta de fundición consistente en seis habitaciones, tres grandes y tres pequeñas, de paredes de ladrillo. Los hornos aprovechaban el viento que llega al ʿArabah casi constantemente del norte. En Palestina, los arqueólogos han descubierto pequeños hornos de fundición y refinamiento, para cobre y hierro, en poblaciones como ʿAy, ʿAin Šems, Tel Ğemmah, etc. (→ **Metales**).

Bibl.: H. MARYON, *Metal Working in the Ancient World*, en *AJA*, 53 (1949), págs. 93-125. → **Metales**.

J. CARRERAS

MÉTEG HĀ-ʾAMMĀH («freno de la madre [= gobierno de la metrópoli»]; ἀφωρισμένη; Vg. *frenum tributi*). Frase de dudosa interpretación que aparece al principio del capítulo en que se resume una serie de combates de David[1]: «... arrebató David de mano de los filisteos *méteg hā-ʾammāh*». La opinión más generalizada entre los traductores es interpretarlo como «el gobierno de la metrópoli» o «las riendas del poder». Otros, como Ubach (siguiendo a Schulz), traducen «el dominio de la costa». Tolkowski sostuvo una traducción literal, «el bastón del codo», con cuya obtención habría conseguido David un progreso para la futura vida económica de Israel. En el pasaje paralelo de Cró-

nicas se lee «Gat y las poblaciones vecinas»[2], quizá una aclaración del pasaje oscuro del segundo libro de Samuel.

[1] 2 Sm 8,1. [2] 1 Cr 18,1.

Bilb.: B. UBACH, *I de Samuel*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1952, pág. 226; id., *I dels Paralipòmens*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1958, pág. 94. É. DHORME, en *BP*, I, págs. 951, 1319.

P. ESTELRICH

MĚTŌʾĀR, Ha- (ἐπί ʽΡεμμωνά Μαθαραοζά; Vg. *Amthar*). Según la Vg., ciudad de la tribu de Zabulón[1]. El texto hebreo parece corrupto y los filólogos han propuesto la enmienda *rimōnāh wĕ-tāʾar* («a Rimōnāh y tuerce hacia...»), en lugar de *rimōn ha-mĕtōʾār*, con lo que queda anulada la posibilidad toponímica de la cuestión.

[1] Jos 19,13.

Bibl.: B. UBACH, *Josuè*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1953, págs. 155-156. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 691.

M. V. ARRABAL

METRETA (μετρητής). Medida (μέτρον) griega de líquidos, correspondiente al hebreo → **bat**, de 45 litros de capacidad (la equivalente de sólidos era la → **ʾēfāh**). En la oscilación que se observa en los diversos autores, otros presentan la metreta del NT con una capacidad de 39,4 litros, equivalente a 72 sextarios romanos (o *lōg* hebreos); hay que tener en cuenta que los romanos vendían a peso y, según la diversa densidad de los líquidos, variaba la capacidad de las medidas.

2 Cr 4,5; Jn 2,6.

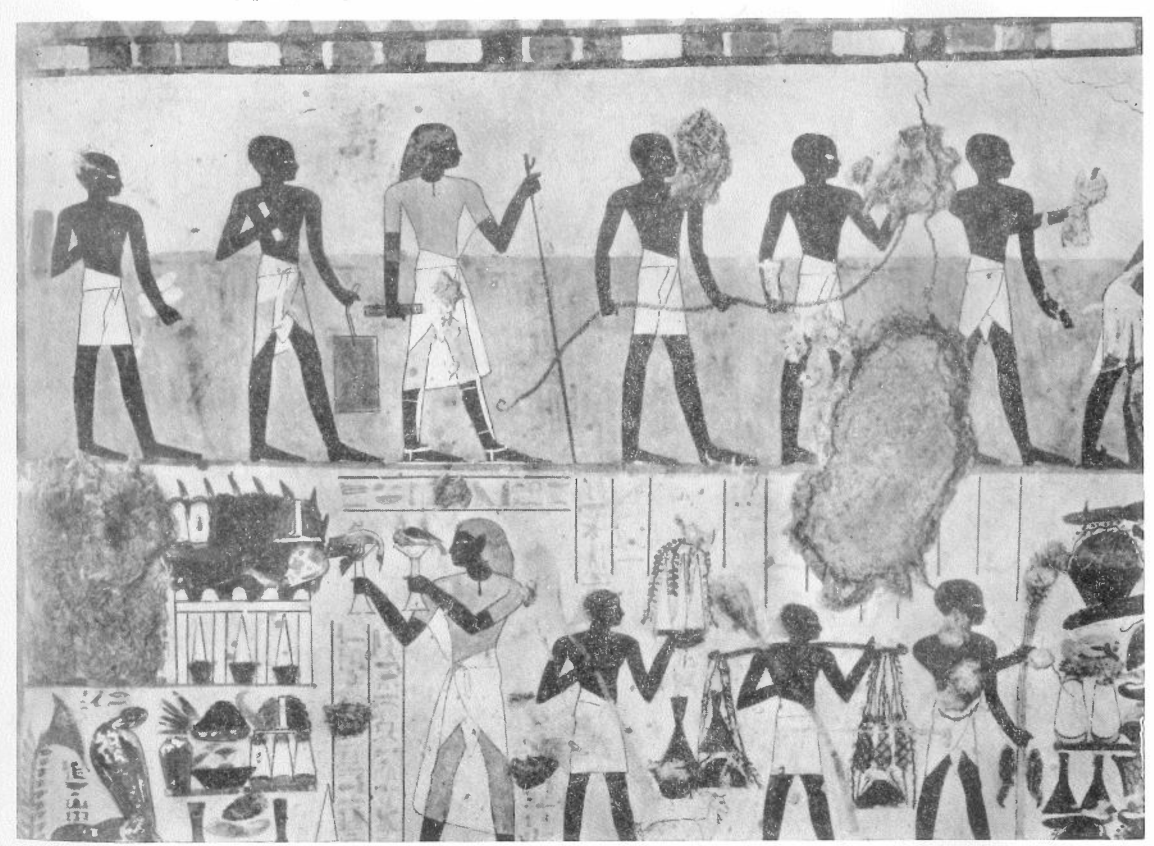
Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 243-258. B. N. WAMBACQ, *De mensuris in S. Scriptura*, en *VD*, 32 (1954), págs. 266-274; 325-334. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancient Testament*, I, París 1958, págs. 297-317.

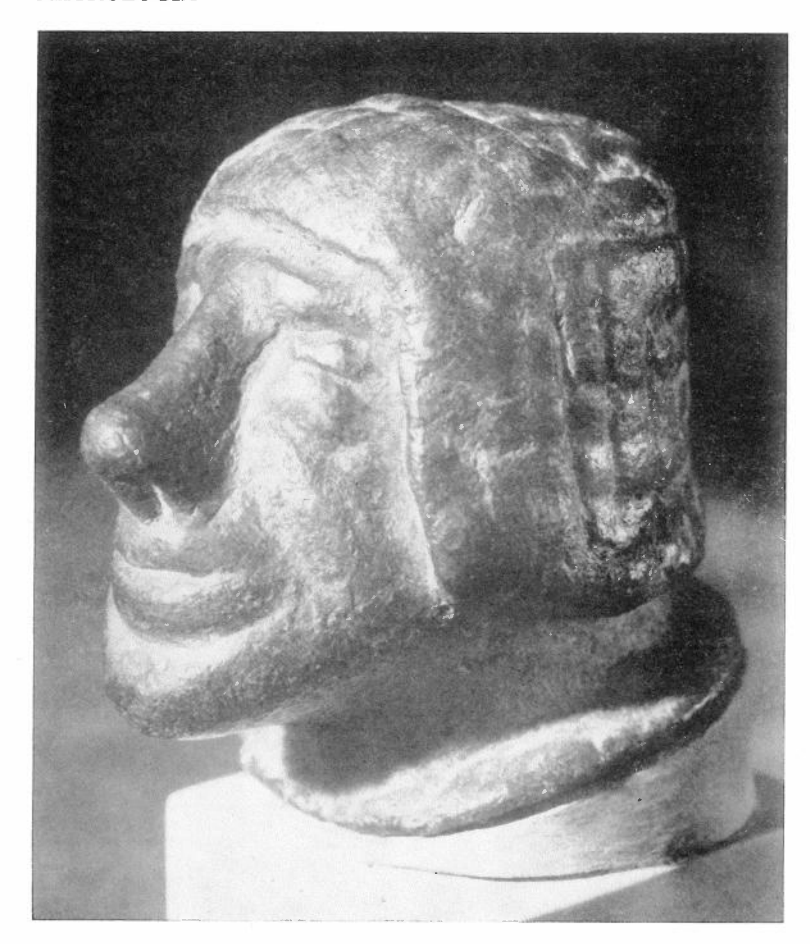
C. GANCHO

MÉTRICA Y VERSOS HEBREOS. → **Poesía bíblica** y **Preceptiva hebrea.**

METROLOGÍA. Ciencia que estudia el sistema de pesos y medidas prevalente en la historia bíblica; pero esta idea puede inducir a error, ya que jamás hubo un sistema de exactitud equiparable, por ejemplo, a nuestro sistema decimal. Ni existió nunca unidad en la aplicación de las medidas no sólo en las diversas épocas, sino incluso contemporáneamente en todo el suelo israelita, aun cuando a partir de la centralización monárquica, los pesos y medidas experimentaron una mayor unificación de la que parecen responsables los levitas, según el libro de Crónicas y la Mišnāh[1].

Fresco hallado en la tumba n.º 38 de la necrópolis de Tebas. Vemos aquí diversas escenas en las que se miden y pesan los productos de la cosecha. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)





Peso en forma de cabeza humana hallado en Siria, en las excavaciones de Ras Šamrah (Ugarit). (Foto Museo del Louvre)

Dado, además, el carácter con que se señalaban los patrones de medida, no es posible pretender una exactitud técnica en las cifras y números. Ni es tampoco real la identificación de los términos del AT con las medidas grecorromanas de los tiempos vecinos al NT.

Todo lo cual sugiere una gran prudencia al proponer nuestras correspondencias actuales que no pueden tener sino un valor aproximado.

En la página siguiente figura un cuadro con los resultados más verosímiles de cada una de las medidas que van estudiadas con detalle en su lugar correspondiente: en dicho cuadro aparece el nombre hebreo, y las versiones griega, latina y castellana, con las equivalencias aproximadas.

Estudiando el mencionado cuadro observaremos que la unidad máxima, el talento, podía contener sesenta o setenta y dos mil *gērāh* respectivamente en el sistema cananeo testimoniado por los textos de Ugarit y en el de Ezequiel que postula la vuelta al sistema sexagesimal de Mesopotamia caído en desuso para la época del Destierro.

Se encuentran, además, en el AT medidas muy imprecisas, tales como «una distancia de tres, siete días de marcha», etc. En la época helenista se adoptó el estadio alejandrino στάδιον con un valor aproximado de 185 m. En 2 Mac 11,5 aparece el σχοῖνος medida egipcia equivalente a 6 km. Dan 14,3 menciona el *artabe*, medida persa de capacidad de 56,1. Los datos arqueológicos hablan del *pîm* que probablemente representa 1/3 de siclo. Gn 33,19 menciona un peso llamado *qĕśîṭāh* de valor desconocido. Los *parsîn* de Dan 5,25 representan probablemente medio siclo.

En el NT hay el ὁδὸς σαββάτου el «camino del sábado» que, según Josefo, equivalía a 6 estadios (poco más de 1 km); la milla romana comprendía 8 estadios, es decir, 1478 m (en Persia, la *parasanga* constaba de 4 millas y cada una de éstas de 7,5 estadios, alrededor de 1386 m); la braza, ὀργυιά, de 1,84 m con que se medía la largura de la sonda. Y entre las de capacidad; la *metreta* (que los autores helenistas equiparaban al *bat*) de algo más de 39 litros, el *sextario* de 0,46 litros, el *modio* de 8,75 litros y el *quénice* (χοῖνιξ) de 1,10 litros los nombres hebreos *sĕʾāh*, *kōr*, *bat* aparecen helenizados σάτον, κόρος, βάτος. La *libra* romana (λίβρα) equivalía a 326 gr.

Bibl.: A. G. Barrois, *La métrologie dans la Bible*, en *RB*, 40 (1931), págs. 185-213; 41 (1932), págs. 50-76; id., *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 243-258. B. N. Wambacq, *De ponderibus in S. Scriptura*, en *VD*, 29 (1951), págs. 341-350; id., *De mensuris in S. Scripture*, ibíd., 32 (1954), págs. 266-274; 325-334. J. Trinquet, *Métrologie biblique*, en *DBS*, V cols. 1212-1250, *LSB*. pág. 1660. R. de Vaux, *Les institutions de l'AT*, I, París 1958. págs. 297-313.

C. GANCHO

MĔTŪŠĀʾĒL (cf. ac. *mutu-ša-ili*, «hombre de Dios»; Μαθουσαλά, Μαθουσαήλ; Vg. *Mathusael*). Patriarca antediluviano, descendiente de Caín, hijo de Mĕḥûyāʾēl y padre de Lamec[1].

[1] Gn 4,18.

MĔʿŪNĪM (Μοουνίμ, Μεϊνών, οἱ Μιναῖοι; Vg. *Munim*). Tribu edomita, que ocupaba el sur del mar Muerto. Su sede principal parece ser Maʿān, al sudeste de Petra y a unos 200 km al sur de ʿAmmān, en el antiguo camino de Damasco a la La Meca. En la versión de los LXX son identificados con los mineos, que habitaban la región junto a los sabeos; así se hallan también mencionados en Estrabón, Diodoro de Sicilia y otros historiadores[A].

Aunque no se puedan seguir las vicisitudes de este pueblo, algo se halla en la Biblia que parece puede establecerse como cierto.

HEBREO	GRIEGO	LATÍN	CASTELLANO	EQUIVALENCIA
1. Medidas lineales y de superficie				
ʾammāh	πῆχυς	*cubitus*	codo	45 cm (52 cm en Ezequiel)
zéret	σπιθαμή	*palmus*	palmo o codo corto	1/2 codo
ṭōfaḥ	παλα(ι)στή	*palmus*	palma o mano	1/6 de codo
ʾeṣbaʿ	δάκτυλος	*digitus*	dedo	1/24 de codo
qāneh	κάλαμος	*calamus mensurae*	caña	6 codos
gōmēd	σπιθαμή	*palma manus*	palmo?, codo?	
sémed	ζεῦγος βοῶν	*iugerum*	yugada o fanega de tierra	jornada (una yunta bueyes)
2. Medidas de capacidad				
a) áridos				
ḥōmēr, kōr	γόμος, κόρος	*corus hordei*	carga de asno	450 kg
létek	νέβελ	*dimidium cori hordei*	media carga	(1/2 de ḥōmēr)
ʾēfāh	οἰφί	*ephi, amphora*	celemín?	(1/10 de ḥōmēr)
sĕʾāh (šālîš)	μέτρον, δράξ	*satum, modius*	grano («tercio»)	(1/3 de ʾēfāh)
ʿōmer (ʿiśśārōn)	γόμος, δέκατον	*gomor, decima pars*	(«décimo»)	(1/10 de ʾēfāh)
b) líquidos				
kōr	γόμος	*corus*	carga de asno	450 litros (365?)
bat	πετρητής	*batus*	medida, bato, metreta	(= lēfāh)
hīn	(ε)ἵν, χοῦς	*hin, sextarius*	*hin*	(1/6 de bat)
qab	κάβος (Χοῖνιξ)	*cabus*	qab	(1/18 de ʾēfāh)
lōg	ξέστης	*sextarius*	log	(1/4 de qab)
3. Pesos				
kikkār	τάλαντον	*talentum*	talento	de 35 a 41 kg
māneh	μνᾶ	*mina*	mina	1/60 de talento
šéqel	σίκλος	*siclus*	siclo	1/50 de mina (1/60 en Ez)
béqaʿ	δραχμή	*dracma, medium sicli*	medio siclo («fracción»)	1/100 de mina (1/120 en Ez)
gērāh	ὀβολός	*obolus*	óbolo («grano»)	1/1000 de mina (1/1200 Ez)

En la genealogía de la tribu de Simeón y en una de las emigraciones de sus descendientes, en tiempo del rey Ezequías, se habla de los *mĕʿūnîm*, que fueron vencidos y rechazados de sus territorios muy ricos en pastos[1]. Se citan de nuevo junto con los moabitas y ammonitas, cuando se coaligaron para atacar a Josafat, rey de Judá. Debido a la ferviente oración de Josafat y del pueblo reunido en el Templo, por la sola voluntad de Yahweh y sin intervención directa del ejército de Judá, los coaligados se exterminaron mutuamente por motivos desconocidos[2]. Según indica esta narración, propia del segundo libro de las Crónicas[3], los *mĕʿūnîm* habitaban la región montañosa de Śēʿîr, o la región oriental de Edom.

Más tarde, Ozías, rey de Judá, emprende victoriosas campañas contra los *mĕʿūnîm*, así como contra los filisteos y árabes[4].

Algunos de ellos, quizás descendientes de cautivos, los hallamos al servicio del Templo, como sucede en el caso de los netineos, después de la Cautividad de Babilonia[5].

Hay que notar la diferencia de los textos citados en el mismo original y en las versiones. La Vg., p. ej., solamente menciona este nombre en dos pasajes citados de Esdras y de Nehemías.

[A] ESTRABÓN, *Geografía*, 16,4; DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca hist.*, 3,42,5.

[1] 1 Cr 4,41-42. [2] 2 Cr 20,1-25. [3] 2 Cr 20,10.22-23. [4] 2 Cr 26,7-8. [5] Esd 2,50; Neh 7,52.

Bibl.: → **Ammonitas y Edomitas.**

B. M.ª UBACH

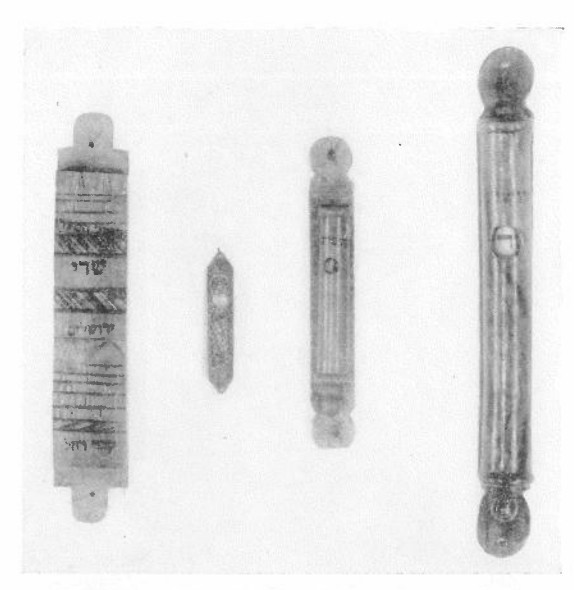
MĔʾŪZZĀL (ἐξ Ἀσήλ; Vg. *Mosel*). Lugar mencionado en el segundo vaticinio de Ezequiel contra Tiro[1]. El texto está corrompido y el nombre se puntúa como si fuera un participio, lo que no resulta probable dado el contexto. Resulta, pues, muy plausible la opinión, admitida generalmente, de que se ha de corregir en *mēʾūzzāl* (preposición más nombre propio: «de [desde] ʾŪzzāl»), locución que iría quizá precedida de un sustantivo referente al artículo que se importaba de tal lugar. En cuanto a ʾUzzāl pudiera identificarse con la → **ʾŪzāl** de la Tabla de las Naciones[2].

[1] Ez 27,19. [2] Gn 10,27.

Bibl.: L. DENNEFELD, *Les grands prophètes*, en *La Sainte Bible*, VII, París 1947, pág. 552. P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlante storico della Bibbia*, Roma 1955, pág. 279. R. AUGÉ, *Ezequiel*, en *La Biblia de Montserrat*, XV, 1, Montserrat 1955, pág. 258. J. KOENIG, en *BP*, II, pág. 538.

M. V. ARRABAL

MĔZŪZĀH («poste o jamba de la puerta». Se ha relacionado con el as. *nazāzu*, «estar en pie»; φλιά; Vg. *postis, limen, superliminare*). Nombre que se halla en algunas prescripciones del Pentateuco[1] y en otros textos[2] para designar las jambas o postes de las casas. Después de la Cautividad de Babilonia, se dio este nombre a un pequeño pergamino que se enrolla y se coloca en un tubo de metal, vidrio o madera, de unos 5 a 12 cm de largo. El pergamino, de forma rectangular lleva el texto de Dt 6,4-9 y 11, 13-21, distribuido en veintidós líneas. En la cara posterior de este texto, se escribe el nombre sagrado de ʾĒl Šadday, y se enrolla de izquierda



Distintos modelos de *mĕzūzāh*. (Foto Monasterio de Montserrat)

a derecha. El tubo, conteniendo el pergamino, se coloca en el dintel interior o exterior derecho de la puerta de la casa, y los judíos, tanto varones, como mujeres, lo tocan reverentes con la mano, que luego besan, tanto al salir como al entrar.

Esta costumbre proviene de una interpretación literal de un texto del mencionado libro del Deuteronomio: «Estas palabras que te ordeno... las escribirás sobre las jambas y puertas de tus casas»[3]. Como se ha indicado, esta costumbre remonta a los tiempos después de la Cautividad de Babilonia. Flavio Josefo[A] habla de su uso como de una costumbre antigua. Ésta, como tantas otras, manifiesta una tendencia muy acusada en el judaísmo: la necesidad de servirse de señales externas para probar la fidelidad a Dios y a sus preceptos[B]. En tiempos posteriores, el uso de la *mĕzūzāh* ha sido considerado como protección contra los espíritus malignos. Los judíos cuidaron de consignar, muy cuidadosa y detalladamente, la práctica y los ritos de la *mĕzūzāh*[C], la cual, por otra parte, no se halla mencionada, tal como se ha descrito, en el AT ni en el NT.

שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד ואהבת את
יהוה אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך והיו
הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך ושננתם
לבניך ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך
ובשכבך ובקומך וקשרתם לאות על ידך והיו לטטפת
בין עיניך וכתבתם על מזזות ביתך ובשעריך
והיה אם שמע תשמעו אל מצותי אשר אנכי
מצוה אתכם היום לאהבה את יהוה אלהיכם ולעבדו
בכל לבבכם ובכל נפשכם ונתתי מטר ארצכם בעתו
יורה ומלקוש ואספת דגנך ותירשך ויצהרך ונתתי
עשב בשדך לבהמתך ואכלת ושבעת השמרו לכם
פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים
והשתחויתם להם וחרה אף יהוה בכם ועצר את
השמים ולא יהיה מטר והאדמה לא תתן את יבולה
ואבדתם מהרה מעל הארץ הטבה אשר יהוה נתן לכם
ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם וקשרתם
אתם לאות על ידכם והיו לטוטפת בין עיניכם ולמדתם
אתם את בניכם לדבר בם בשבתך בביתך ובלכתך
בדרך ובשכבך ובקומך וכתבתם על מזוזות ביתך
ובשעריך למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה
אשר נשבע יהוה לאבתיכם לתת להם כימי השמים
על הארץ

Un ejemplar del texto del Dt 6,4-9; 11,13-21, que se coloca en el tubo de metal, madera o cristal de la *mĕzūzāh*. (Foto Monasterio de Montserrat)

[A] *Ant. Iud.*, 4,8,13. [B] J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, I, París 1935, págs. 166-167. [C] *Siphré debé Rab.*, ed. Friedmann, Viena 1864; *Mĕnāhōt*, 3,7,29 a 34 *a*; *Yōmā'*, 10 *a*.

[1] Éx 12,7.22-23; 21,6; Dt 6,9; 11,20. [2] Jue 16,3; 1 Sm 1,9; Ez 43,8; 45,19; 46,2. [3] Dt 6,6.9.

Bibl.: Th. Dassovius, *Dissertatio de ritibus Mesusae*, en *Thesaurus Antiquitatum Sacrarum*, XXI, Venecia 1744-1769, cols. 737-764. I. M. Casanowicz, *Mezuzah*, en *JewEnc*, VIII, págs. 531-532. W. Rosenau, *Jüdischen Sitten und Gottesdientsliche Gebräuche*, 3.ª ed., Berlin 1929, págs. 105-112.

A. Figueras

MIBḤĀR (lo escogido»; Μεβαάλ [B], Μαβάρ [A]; Vg. *Mibahar*). Héroe de David, hijo del hagrita (heb. *hagrī*), según el libro de las Crónicas[1]. Tal vez haya de identificarse con → **Bānī**, citado en el lugar paralelo del libro de Samuel.

[1] 1 Cr 11,38.

Bibl.: Noth, 819, pág. 224.

J. Vidal

MIBŚĀM («bálsamo»; Μασσάμ). Nombre de dos personas del AT:

1. (Vg. *Mabsam*). El cuarto de los doce hijos de Ismael[1].

2. (Vg. *Mapsam*). Descendiente de Simeón, hijo de Šallūm y padre de Mišmā'[2].

[1] Gn 25,13; 1 Cr 1,29. [2] 1 Cr 4,25.

Bibl.: Noth, 822, pág. 226.

M. Mínguez

MIBṢĀR («fortaleza»; Βαβσάρ [B], Μαζάρ, Μαβσάρ [A]; Vg. *Mabsar*). El noveno entre los once jefes de

Edom, descendientes de Esaú[1]. Sucedió a Tēmān. Este nombre, como otros de elencos genealógicos, representa asimismo el de un clan o de un territorio. Eusebio[A] lo identifica como nombre de lugar, Mabsara, dependiente de Petra, y alguien ha pensado que acaso se trata de Bŏṣrāh a unos 50 km al norte de Petra.

[A] *Onom.*, 124,20.

[1] Gn 36,42; 1 Cr 1,53.

S. PLANS

MIBṢAR ṢŌR (Μάψαρ Τύρου; Vg. *moenia Tyri*). Locución que se emplea en dos ocasiones, en que se describen, o los límites de la Tierra Prometida, o la cuantía de las ciudades de Israel. Denota las defensas de → **Tiro** o su fortaleza más significada.

Jos 19,29; 2 Sm 24,7.

MIDDĪN («medidas»?; Μαδών [A], Αἰνών [B]; Vg. *Meddin*). Ciudad correspondiente a la tribu de Judá, en el desierto[1]. Abel había indicado con interrogante la posible localización en Ḫirbet Qumrān, pero las modernas excavaciones de Gross y Milik la sitúan en Ḫirbet Abu Ṭabaq (llamado erróneamente a veces Ḫirbet Karm ʿAṭrād), en las inmediaciones del anterior.

[1] Jos 15,61.

Bibl.: ABEL, II, pág. 386. SIMONS, § 320, con la bibliografía de las últimas investigaciones.

D. VIDAL

MIDRĀŠ (der. de la raíz *dāraš*, «investigar», «examinar», «estudiar», «exponer»).

1. ETIMOLOGÍA. La palabra se halla ya en 2 Cr 13, 11; 24,27, como nombre para designar unos documentos que completan la historia de los reyes de Judá. El texto hebreo de Eclo 51,23 habla de *bēt ha-midrāš*, es decir, de la escuela, nombre que posteriormente se halla también en los escritos rabínicos. En Is 34,16 se usa asimismo el verbo *dāraš* para recomendar el examen de un libro que contiene una profecía contra Edom. En los escritos de Qumrān se hallan las expresiones *midrāš ha-tōrāh*, «exposición de la Ley», y *dōrēš ha-tōrāh, dōrēš ḥălāqōt*, «el que expone la Ley», «los que interpretan halagando»[A]. En el lenguaje rabínico, *midrāš* significa la exposición más cuidadosa o más profunda de la SE; en este sentido se distingue de *pĕšaṭ*, simple explicación literal. En plural, *midrāšīm*, indica los libros que contienen este género de exposición del texto bíblico. Los derivados *dōrēš* o *daršān* y *dĕrāšāh* significan respectivamente el maestro que conoce y enseña este género de exposición, o la exposición misma[B].

El *midrāš* rabínico se divide en dos ramas, distintas por su objeto y por su técnica: el *midrāš ʾaggādāh* se propone dar a conocer a Dios, exponiendo su modo de obrar según se revela en la historia bíblica; el *midrāš hălākāh* interpreta las prescripciones legales, deduciendo, conforme a ciertas reglas lógicas, las normas que deben ser observadas, o justificando por el mismo método las prácticas tradicionales (→ **ʾAggādah** y **Hălākāh**).

[A] 1 QS, VI, 6; VIII, 15; CDC, XX, 6; 1 QH, II, 15,32; 4 QpNah; CDC, I,18; cf. Is 30,10. [B] M. JASTROW, *Dictionary of Talmud, Midrashic Literature and Targumim*, Nueva York 1950, págs. 325-326, 735, 1245.

2. LOS MIDRĀŠĪM. Los escritos designados con este nombre son numerosos. Los principales y más característicos se presentan en forma de comentario a un libro de la SE. Algunos de estos comentarios, de carácter escolar, exponen un libro de la Biblia exegéticamente, siguiendo el texto más o menos versículo por versículo. Otros, de origen litúrgico, tienen como base las colecciones de homilías sinagogales; comentan, por consiguiente, el *séder* o lectura del Pentateuco correspondiente a cada sábado (ciclo trienal palestinense) o a una festividad, y tienen en cuenta al mismo tiempo la *hafṭārāh* o lectura de los profetas correspondientes a cada *séder*, además de los *pĕtiḥōt* o textos bíblicos que introducían el proemio precedente a la explicación propiamente dicha del *séder*; de este último se exponen solamente los primeros versículos.

De la época llamada de los Tannāʿīm (siglo II D.C.) poseemos los midrāšīm exegéticos titulados *Mĕkiltāh* (comentario al Éx a partir del capítulo 12), *Sifrāʿ* (comentario al Lv) y los *Sifrē* (comentarios a Nm y Dt). Su contenido es en gran parte halákico y en parte aggádico[A].

En las épocas siguientes fueron compilándose distintos midrāšīm, homiléticos o exegéticos. Entre los homiléticos hay que mencionar los llamados *Pĕsiqtāʾ* y *Pĕsiqtāʾ rabbātī* (homilías sobre las lecturas de las festividades y de algunos sábados), cuatro de los conocidos con el nombre de *Rabbōt* (homilías sobre el Éx, Lv, Nm y Dt)[B], *Tanḥūmaʿ* o *Yĕlammĕdēnū* (homilías sobre el Pentateuco) y otros menos importantes, como *ʾAggādat bĕ-rēʾšit* (homilías sobre el Gn), *Midrāš haškēm* (homilías sobre el Éx, Lv y Nm, siguiendo el ciclo anual de lecturas), *Pĕsiqtāʾ ḥădātāʿ* (homilías sobre las principales festividades). Entre los exegéticos, los más importantes son *Bĕ-rēʾšīt rabbāʾ* (comentario al Gn), y los restantes *Rabbōt* (comentarios a Lam, Cant, Rut, Ecl, Est)[C], existieron, además, otros midrāšīm sobre los libros de Samuel, Salmos, Proverbios, Isaías, Jonás, Job, algunos de ellos perdidos.

A este segundo grupo de midrāšīm, compilados al mismo tiempo que el Talmūd o durante los siglos inmediatos posteriores, se añadió una serie de escritos, más tardíos generalmente, de carácter más narrativo, ético o doctrinal, que no siguen de cerca el texto bíblico, como los midrāšīm exegéticos y homiléticos. La mayor parte de ellos, muy breves, son conocidos por el nombre de *pequeños midrāšīm*.

Ya durante la Baja Edad Media se elaboraron comentarios a base de los anteriores midrāšīm. Algunos de ellos se extendían a toda la Biblia. Los principales son: *Yalqūṭ šimʿōnī* (siglo XI), *Yalqūṭ ha-makīrī* (siglo XIV), *Midrāš ha-gādōl*. El interés de tales obras reside principalmente en su carácter sintético y en el hecho de haber conservado interpretaciones procedentes de escritos actualmente perdidos.

En épocas muy tardías, algunos de los antiguos midrāšīm, de origen independiente todos ellos, fueron reunidos en colecciones. La más conocida es la llamada *Sēfer rabbōt*, cuya primera parte comprende los cinco midrāšīm, llamados *Rabbāʾ*, referentes a los cinco libros del Pentateuco; la segunda parte comprende los cinco midrāšīm referentes a las cinco *mĕgillōt*. A partir de la

mitad del siglo pasado, distintos editores reunieron colecciones de escritos midrāšicos, principalmente de los llamados *pequeños midrāšīm*[D]. Algunas de las obras incluidas en tales colecciones son escritos espirituales, gnósticos o cabalísticos, que se alejan mucho del género clásico del midrāš.

[A]Existen varias ediciones de este grupo de escritos. Entre las más recientes figuran las de J. N. EPSTEIN - E. Z. MELAMED, *Mekhilta de Rabbi Schimon ben Jochai*, Jerusalén 1955. H. S. HOROVITZT - I. A. RABIN, *Mechilta d'Rabbi Ismael*, Jerusalén 1960. L. FINKELSTEIN, *Siphra or Torat Kohanim*, Filadelfia 1956. Algunas de las traducciones que indicamos en la bibliografía contienen también el texto. [B]La colección llamada *Rabbōt* fue reimpresa muchas veces. Como edición reciente existe la de LEVIN - EPSTEIN, Jerusalén 1960. El mismo año, los mismos editores publicaron el *Midrāš Tanḥūmā*. [C]Compilaciones en parte todavía inéditas. Recientemente se ha empezado la publicación del Gran Midrāš bajo la dirección de S. FIRSCH, *Midrash ha-gadol on the Pentateuch*, Londres 1957. [D]Las más importantes son las de I. D. EISENSTEIN, *ʾŌsār midrāšīm*, Nueva York 1928. R. JELLINEK, *Bēt ha-midrāš*, Jerusalén 1938. S. A. WERTHEIMER, *Leqeṭ midrāšīm*, Jerusalén 1903; íd., *ʾŌsār Midrāšīm*, Jerusalén 1913-1914; íd., *Battē midrāšīm*, Jerusalén 1954.

3. EL MIDRĀŠ FUERA DE LOS MIDRĀŠĪM. El midrāš no se confunde simplemente con los midrāšīm. En realidad representa un estilo, un método y un tesoro tradicional de interpretación y exposición de la Biblia, que existió ante todo en las escuelas, en la liturgia o el ritual sinagogal, en la literatura religiosa, en las tradiciones populares. Fuera de los midrāšīm, el tesoro del midrāš está contenido igualmente en la Mišnāh, la Tōsēftāʾ y en el Talmūd. Asimismo, los comentarios medievales llamados (rabínicos» (Rāšī, Aben Ezra, etc.) contienen gran cantidad de tradiciones midrāšicas. El midrāš dejó también sus huellas en las antiguas versiones, principalmente en el Targūm arameo palestinense, pero también en las demás versiones arameas y griegas, incluso en la de los LXX[A]. La literatura apócrifa, principalmente la apocalíptica, contiene muchas interpretaciones y narraciones del mismo género que las del midrāš. También en la literatura de Qumrān se hallan ejemplos típicos de midrāš. y algunos de los escritos hallados, el *Pēšer de Habacuc* y otros fragmentos de *pēšer*, pueden considerarse como los escritos más antiguos de midrāš exegético[B]. Las Antigüedades de Flavio Josefo y los del Pseudofilón, algunos escritos de Filón y de otros judíos helenistas, contenían ya algunas de las narraciones aggádicas que más tarde fueron recogidas en los midrāšīm[C].

[A]I. L. SEELIGMAN, *Voraussetzungen der Midraschexegese*, en *VT*, supl., I, págs. 150-181; íd., *Alteration and adaptation in the Massoretic text and Septuagint*, en *VT* (1961), págs. 201-221. [B]M, DELCOR, *Essai sur le Midrash d'Habacuc*, París 1951. W. H. BROWNLEE, *Biblical Interpretation Among the Sectaries of the Dead Sea scrolls*, en *RA* (1951), págs. 54-76. G. VERMÈS, *A propos des commentaires bibliques découverts à Qumrān*, en *La Bible et l'Orient*, París 1955, págs. 95-102. A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, París 1960, págs. 267-290. [C]G. CAMPS, *Midras sobre la història de les plagues*, en *Miscellanea biblica B. Ubach*, Montserrat 1953, pág. 100.

4. EL MIDRĀŠ EN LA BIBLIA. El hecho que ya en el Eclesiástico se diera a las escuelas el nombre de *bēt ha-midrāš* indica que entre los antiguos escribas de la Ley existía, no sólo el método, sino el mismo nombre del midrāš. El elogio de los padres con que termina el Eclesiástico[1] puede ser considerado como una verdadera ʾaggādāh. Más típicas todavía son las reflexiones sobre la historia del Éxodo que forman la tercera parte del libro de la Sabiduría, a partir del cap. 10. La reflexión teológica sobre la historia, característica del midrāš aggádico, tiene sus antecedentes en algunos profetas a partir de la Deportación a Babilonia, en la redacción de los libros de los Jueces, Reyes y Crónicas, y sobre todo en las homilías del Deuteronomio.

En todo el NT, la interprtación del AT sigue a menudo los métodos usuales en el midrāš[A]. Como ejemplos más característicos pueden mencionarse la predicación de Pedro, Pablo y Esteban en el libro de los Hechos[2], algunos pasajes de las epístolas de Pablo[3], toda la epístola a los Hebreos, parte de la primera epístola de Pedro y del Apocalipsis.

[A]Además de STRACK-BILLERBECK, véase: J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1954. D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres 1956.

[1]Eclo 44,1-50,24. [2]Act 1,15-22; 2,14-36.39; 3,21-26; 7,1-53; 13,16-41. [3]Rom cap. 4; 9,6-11,25; Gál cap. 3; 4,21-31; 1 Cor 10, 1-13; 2 Cor 3,7-18; Ef 2,11-22.

5. DATACIÓN DE LOS MIDRĀŠĪM Y DE LAS TRADICIONES QUE CONTIENEN. El carácter de compilación que caracteriza a los midrāšīm no permite atribuirles una fecha precisa de composición. La mayor parte de ellos son producto de una escuela, más bien que de un autor, y no alcanzaron de una vez su forma actual. La redacción de los más antiguos es contemporánea de la Mišnāh y de la Tōsēftāʾ (siglos III-IV D.C.); siguen luego los de redacción contemporánea al Talmūd (siglos V-VI D.C.) o más recientes, principalmente entre los llamados *pequeños midrāšīm* (siglos VII-XI D.C.) hasta llegar a las grandes compilaciones de segunda mano (siglos XII-XIV D.C.). Cada una de las interpretaciones y también algunas partes (homilías o colecciones) que integran la compilación tienen su propia fecha de origen, que en un principio puede ser aproximadamente conocida por los nombres de los maestros a quienes se atribuye cada interpretación. No obstante, ocurre con frecuencia que una misma interpretación se atribuye a distintos maestros, o que se halla igualmente en obras anteriores perfectamente datadas, como p. ej., en el NT, en Filón o en Flavio Josefo, como hemos dicho anteriormente. Por consiguiente, la datación global de un escrito midrāšico no basta para datar los materiales que contiene; la datación de éstos requiere un estudio atento y a veces difícil.

6. RASGOS CARACTERÍSTICOS DE LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA EN EL MIDRĀŠ. Los procedimientos exegéticos del midrāš son demasiado complejos y varios para poder ser descritos brevemente, sobre todo si se tiene en cuenta la evolución, que en el transcurso de los siglos fue acentuando algunos rasgos. Aquí daremos únicamente unas breves indicaciones sobre los rasgos más salientes:

a) Explicación de palabras difíciles o de un sentido oculto de las palabras. Heb 7,2, p. ej., explica los nombres de Melquisedec y de Šālēm: rey de justicia, rey de paz. A veces tales explicaciones están muy alejadas de nuestros métodos. Así cuando el Sal 119,160 dice que el principio de la palabra de Dios es la *verdad*, probablemente se refiere a las tres primeras palabras del Génesi: *bĕ-rēʾšît bārāʾ ʾĕlōhîm*, cuyas tres letras finales, última, primera y media, respectivamente, del alfabeto

hebreo, dispuestas por orden alfabético dan las consonantes de la palabra ᵓĕmĕt, verdad. Sant 1,18 se refiere probablemente a esta interpretación de Gn 1,1. Semejantes técnicas alcanzaron su máximo desarrollo en la cábala. A pesar de su arbitrariedad que contribuyó mucho al descrédito del midrāš ante la exégesis crítica, no pocas de estas explicaciones llegaban a resultados de gran valor doctrinal, como aparece en los ejemplos mencionados del Salmo 119 y de Santiago.

b) Exposición del sentido oculto de algunas circunstancias y solución de las dificultades que presentan las narraciones o ciertas prescripciones legales. Heb 7,3, p. ej., hace notar el hecho que Melquisedec era presentado sin genealogía y sin indicar nada acerca de su nacimiento o de su muerte. Asimismo Act 2,25-31 y Heb 4,3-10, partiendo de unas dificultades que parece presentar el sentido literal de los textos, bucan en ellos un sentido más profundo. Para explicar el sentido de un hecho o para resolver las dificultades que presenta, a menudo los rabinos argumentaban sirviéndose de comparaciones y parábolas.

c) Explicación de un texto por otro parecido. El cotejo de los textos toma generalmente como punto de partida las coincidencias verbales[A]. Así 1 Pe 2,4-8, partiendo de la palabra «piedra» reúne los textos del Sal 118,22, de Is 28,16 e Is 8,14. Asimismo Mt 21,42-44, partiendo de la misma palabra, alude a Sal 118,22, a Is 8,14 y a Dan 2,34.44.

d) Amplificación de las narraciones, fundándose en supuestas indicaciones del texto o en la tradición oral de los maestros. Una tendencia característica de tales amplificaciones consiste en convertir la historia sagrada en un milagro continuo, dando relieve por este medio a la intervención providencial de Dios a favor de su pueblo[B]. Véase, p. ej., lo que dice san Pablo acerca de la piedra que seguía a los israelitas para darles de beber en el desierto[1].

e) Partiendo de los ejemplos de la historia sagrada se inducen leyes sobre el modo de obrar de Dios o sobre el comportamiento que el pueblo debe o no debe observar. Así deduce san Pablo la libertad de Dios al elegir los suyos[2], el cuidado que deben tener los fieles para no caer en la tentación[3], el valor de la fe en la vida del cristiano[4]. A menudo se deducen conclusiones a partir de un caso con el auxilio de diversos argumentos, principalmente por medio del argumento llamado «de menor a mayor»[5].

f) Constantemente se explica la SE refiriéndose al presente religioso del pueblo de Dios, cuya historia actual y futura se ve prefigurada en el pasado y anunciada en las profecías. Esta tendencia se halla principalmente en los escritos de Qumrān llamados *pēšer*, en la literatura apocalíptica y en el NT.

g) Bajo los distintos procedimientos del midrāš se descubre un mismo espíritu que los anima. Éste consiste en leer cada punto de la SE bajo la luz de toda la revelación bíblica.

Aunque algunas técnicas de interpretación usadas en el midrāš no pueden ser admitidas por una exégesis crítica, bajo el punto de vista catequético y de reflexión teológica, generalmente el midrāš captó con profundidad el sentido global de la revelación bíblica y supo exponerlo a través de sus métodos peculiares de interpretación. De aquí el valor perenne de la exégesis midrāšica, confirmado por el uso que de ella se hizo en algunos libros del Antiguo y del NT, así como en la tradición patrística[C].

[A] C. PERROT, *La lecture synagogale d'Exode XXI-XII*, en *Mémorial A. Gelin*, Le Puy 1961, págs. 223-239. [B] G. CAMPS, *op. cit.*, pág. 99. [C] P. GRELOT, *Les fondements de l'exégese chrétienne*, en A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, I, págs. 173-184. R. LOEWE, *The Jewish Midrashim and Patristic and Scholastic Exegesis of the Bible*, en *Studia Patristica*, Berlín 1957, págs. 492-514.

[1] 1 Cor 10,4. [2] Rom 9,10-18. [3] 1 Cor 10,1-12. [4] Heb 10,32-12,3. [5] 2 Cor 3,8-11; Heb 9,14.

Bibl.: W. BACHER, *Die Aggada der Tannaiten*, Estrasburgo 1890-1903. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, Leipzig 1901-1909, págs. 138-146; II, págs. 390-414. S. HOROVITZ - J. THEODOR - J. Z. LAUTERBACH, *Midrash, Midrash Haggadah, Midrash Halakah, Smaller Midrashim*, en *JewEnc*, VIII, págs. 548-580. H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Munich 1921, págs. 195-226. R. BLOCH, *Midrash*, en *DBS*, V, cols. 1263-1281. I. HEINEMANN, *Darkē hā-ᵓaggādāh*, Jerusalén 1950. J. Z. LAUTERBACH, *Midras and Mishna*, en *Rabbinic Essays*, Cincinnati 1951, págs. 163-256. J. N. EPSTEIN, *Mĕbōōt lĕsifrūt ha-tannāīm*, Jerusalén 1957. S. M. LEHRMAN, *The World of the Midrash*, Londres 1962.
Traducciones: Sólo una pequeña parte de la literatura midrāšica ha sido traducida; indicamos las traducciones que pueden estar más al alcance: B. UGOLINUS, *Mechilta, Siphra, Siphre, Leqach Tob*, en *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, XIV-XVI, Venecia 1752-1754. A. WÜNSCHE, *Bibliotheca rabbinica*, I-XII (comprende los diez *rabbōt* más Proverbios y *Pĕsiqtāᵓ*), Leipzig 1881-1885; íd., *Midrasch Tehillim*, Trier 1892-1893; íd., *Aus Israel Lehrhallen*, I-V (comprende un buen número de *pequeños midrāšīm* más Samuel, *Pĕsiqtāᵓ Ḥădātāᵓ* y *Midrāš Tadšē*), Leipzig 1907-1910. G. KITTEL - K. H. REGENSTORF, *Tannaitische Midraschim*, Stuttgart 1933. J. WINTER, *Sifra. Halachicher Midrasch zu Leviticus übersetzt*, Breslau 1938. H. FREEDMAN - M. SIMON, *Midrash Rabbah Translated into English with Notes and Indexes*, Londres 1939. J. Z. LAUTERBACH, *Mekhilta de Rabbi Ishmael*, Filadelfia 1949. W. G. BRAUDE, *The Midrash on Psalms Translated from the Hebrew and Aramic*, New Haven 1959.

G. CAMPS

MIDRĀŠ DEL LIBRO DE LOS REYES (heb. *midrāš sēfer ha-mĕlākīm*; γραφὴ τῶν βασιλέων; Vg. *Liber regum*). Fuente histórica no canónica de los libros de las Crónicas, citada una sola vez en el AT[1]. Sobre su identidad con el libro de los Reyes canónico, muchos comentadores están de acuerdo en que constituyen la misma obra. Suele considerarse que otras fuentes mencionadas en las Crónicas (*Crónicas de Gad el Vidente, Crónica de Nātān el Profeta*, etc.) eran secciones o partes del mismo Midrāš, aunque también se admite que pueden depender de distintos libros canónicos. Sin embargo, Podechard (cf. Marchal, pág. 10) niega que puedan identificarse con ellos y admite que existieron con personalidad propia y aislada.

[1] 2 Cr 24,27.

Bibl.: L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, págs. 9-10, con bibliografía.

J. A. G.-LARRAYA

MIDRĀŠICA, Tradición (del heb. *midrāš*). El vocablo significa, etimológicamente, «investigación», «estudio», siendo su acepción específica, «meditación», «exposición de las Sagradas Escrituras». Se divide en midrāš halákico y midrāš aggádico, según sea la naturaleza del texto bíblico. Hălākāh, o regla de conducta, es la interpretación

de los textos legales o de la ley bíblica; ᵓaggādāh, o enseñanza, son comentarios sobre las partes narrativas y doctrinales de la Biblia. Ambas versan especialmente sobre el Pentateuco, la primera y más sagrada de las tres partes de la Biblia judía.

1. FUENTES. No se logrará una comprensión adecuada de la tradición midrāšica, sin un estudio amplio de la historia literaria del judaísmo postbíblico. Las obras rabínicas (Targūm, Mišnāh, Talmūd y Midrāšim) deben leerse al propio tiempo que los documentos «prerrabínicos» (apócrifos del mar Muerto, Filón, Josefo, etc.).

2. FINALIDAD. El principal fin del midrāš, tanto halákico como aggádico, en cuanto a interpretación de la Biblia escrita y «canonizada», es mantener a ésta en contacto con la vida. La palabra del Dios vivo corre el peligro de convertirse en letra muerta, si se acepta únicamente su sentido histórico, prescindiendo de la realidad cotidiana. El midrāš procura exponerla de acuerdo con las necesidades actuales, de forma que la Biblia mantenga en cualquier instante su gran vigor como motivo de luz y de vida.

3. MIDRĀŠ Y BIBLIA. Resulta patente del anterior párrafo que, en realidad, el midrāš no es más que la expresión de la tradición viva del judaísmo. Su función es análoga a la de la tradición bíblica anterior a la compilación definitiva del AT. En la época bíblica, el cambio de las condiciones de existencia se reflejaba en nuevas leyes. Por ejemplo, la centralización del culto sacrificial en el Templo de Jerusalén, y la clausura consiguiente de los santuarios provinciales, vióse asistida por la correspondiente legislación deuteronómica. En el dominio de la doctrina, la comprensión más profunda y refinada de la naturaleza divina obligó a redactar de nuevo, como en Gn cap. 1, el más antiguo relato de la Creación en Gn cap. 2. La significación más honda de algunas enseñanzas del Pentateuco se halla en los escritos proféticos; la comprensión profética de las antiguas leyes se encuentra codificada en el Deuteronomio; la historia de la monarquía registrada en Samuel y Reyes se reeditó para que concertase con la opinión sacerdotal posterior de Crónicas, etc.

Antes de la compilación final de los escritos bíblicos y del establecimiento del canon del AT, el progreso de la revelación y su entendimiento, así como los cambios de la vida social, económica y religiosa, apareció como suplemento de los libros sagrados existentes, ora en forma de breves adiciones, ora como libros nuevos. Al cesar gradualmente este proceso, en los siglos siguientes al Exilio, el midrāš heredó la tradición creativa bíblica. Sus comienzos, por lo menos en lo que atañe al Pentateuco, tal vez puedan situarse en la época de Esdras[1].

[1] Cf. Neh 8,8.

4. PROCEDIMIENTO MIDRÁŠICO. Eran numerosos y complejos los problemas que se presentaron a los primeros intérpretes de la Escritura, y los dificultaba más aún el sistema que adoptaron los últimos compiladores de la Biblia, cuya única preocupación fue transmitir a la posteridad todas las tradiciones bíblicas posibles, fuesen antiguas o recientes. Los primeros lectores del Pentateuco tuvieron que explicar las discrepancias debidas a que los redactores habían registrado tanto las leyes pretéritas como las más recientes, destinadas a sustituirlas. Además, muchos preceptos se habían formulado de modo general y reclamaban una jurisprudencia adecuada; otros, incluso del postrer estrato de la tradición, resultaban anticuados a consecuencia del paso de los siglos; también, en lo que importa a la ᵓaggādāh aparecían juntas diversas interpretaciones del mismo suceso; comentarios doctrinales posteriores se conservan al lado de enseñanzas primitivas, etc. No obstante, para los viejos maestros, estos escritos encerraban la sola doctrina del Dios único. Creían que las diferencias y las contradicciones no eran más que aparentes y no reales; como consideraban que la ley representaba la eterna Sabiduría de Dios, imaginaban que sus reglas básicas eran aplicables a cualquier caso y en todo lugar, prescindiendo de la transformación de las circunstancias externas.

Por consiguiente, no sorprenderá que las características peculiares del midrāš fuesen la armonización, la adaptación o la modernización.

En los campos de la ley y de la doctrina se eliminan las discrepancias y los detalles embarazosos; las declaraciones duplicadas se interpretan sinópticamente, dándose preferencia a la versión más reciente; las omisiones se aprovechan y las lagunas se llenan; y se aplica la exégesis alegórica, o la simbólica, a la solución de los textos más arduos. Unos ejemplos ilustrarán lo que tan parcamente se expone.

5. HĂLĀKĀH. a) *Armonización. Los esclavos israelitas.* Según Éx 21,1 y sigs., ningún israelita debe ser esclavo durante más de seis años; se le ha de manumitir al siguiente año sabático. Esto, no obstante, no concierne a las esclavas judías (ver. 7). Con todo, Dt 15,12 aplica la misma ley liberadora a los varones y a las hembras. El midrāš adoptó el principio de la más reciente regla deuteronómica. Por consiguiente, el Targūm palestino reinterpreta en tal sentido el pasaje Éx 21,7, agregando otras causas para la manumisión de esclavas que el Deuteronomio no menciona, tales como la pubertad (presumible a los doce años de edad) y la muerte del señor. El viejo midrāš tannaítico, *Měkiltāᵓ*, al Éxodo, eslabona explícitamente Éx 21,7 con Dt 15,12.

b) *Desarrollo. Divorcio.* Dt 24,1 decreta sencillamente que debe darse el libelo de repudio si un hombre halla en su mujer *ᶜerwat dābār*, «algo vergonzoso»; pero no determina en absoluto el significado exacto de «algo vergonzoso», esto es, los motivos del divorcio. La hălākāh posterior proporcionó los detalles y, como era de esperar, las interpretaciones variaron. Según la Mišnāh[1], la severa escuela de Šammay admitió sólo *dĕbar ᶜerwāh*, λόγος πορνείας, algo referente a la falta de castidad[2], por razón del divorcio, al paso que la más suave escuela de Hillēl reconoció que se trataba de cualquier cosa impropia de parte de la esposa[3], por ejemplo, si quema la comida (Josefo). Rabí ᶜĂqībāᵓ, con cierto cinismo declaró como motivo suficiente de divorcio que el marido encontrara a una muchacha más bella que su mujer.

[1] *Giṭṭīm*, 9,10. [2] Cf. Mt 5,32; 19,9. [3] Mt 19,3.

c) *Reinterpretación. El sacrificio de niños.* En la época postexílica, el texto de Lv 18,21: «Y no entregarás a ninguno de los hijos para hacerlos pasar por el fuego en honor de Molok», había perdido actualidad. El midrāš, es decir, el Targūm palestino, lo reactualizó, por consiguiente, proporcionándole una explicación simbólica, referente al matrimonio con gentiles, que muy a menudo debió de resultar una apostasía.

6. ʿAGGĀDĀH. a) *Armonización. La figura de Balaam.* El libro de Números ofrece dos retratos diferentes de Balaam. Los caps. 22-24, la tradición más antigua, lo describen como un profeta pagano que está en contacto directo con Dios y jamás desobedece el mandato divino. El cap. 31, en cambio, le hace responsable de la corrupción de los israelitas[1], el midrāš heredó el punto de vista hostil (sacerdotal) y reinterpreta los capítulos aludidos en primer término de acuerdo con su concepción. De ello resulta que Balaam se transforma en la personificación del hombre perverso, culpable de concupiscencia, orgullo, odio, idolatría y libertinaje. Esta imagen surge de toda la literatura judía antigua (Filón, Josefo, Targūm y Midrāš), así como del NT[2].

[1]Cf. Nm cap. 25. [2]Cf. 2 Pe 2,15-16; Jds 11; Ap 2,11.

b) *Desarrollo. El conocimiento de Dios en Abraham.* Jos 24,2 evidencia que Abraham nació en un medio idólatra; sin embargo, en Gn 12, cuando Dios se dirige a él por vez primera, el Patriarca parece conocerle ya y estar familiarizado con Él. El midrāš llena este vacío de distintas maneras, principalmente relatando la historia de su conversión de la falsedad (astrología o idolatría) a la fe verdadera en el Creador[1].

[1]Cf. *Jubileos*, 11,16-17.

c) *Reinterpretación.* Una reinterpretación haggádica se logra a partir del valor simbólico que se concede a una palabra, o de un criterio teológico o ético, aplicado a un texto antiguo. Así, la voz «faraón» adquirió una acepción definitivamente peyorativa a consecuencia de la narración de Éxodo. Cuando Judá, en su súplica para que se libere a Benjamín, compara halagüeñamente a José con el faraón («pues eres como faraón»), el Targūm palestino, en Gn 44,18, lo interpreta como un reproche y una acusación, y altera por completo el significado original del pasaje. Las reinterpretaciones teológicas pueden ilustrarse con la «sorprendente» relación de cómo, al volver Moisés a Egipto, «el Señor le encontró y quiso matarle»[1]. El midrašista, que no podía imaginarse semejante cosa, coloca a Satán o al Ángel de la Muerte en el lugar de Dios[2].

[1]Éx 4,24. [2]Cf. *Jubileos*, 48,1-3. *Targ. pal.* de Éx, 4,25, etc.

7. TRADICIÓN MIDRÁŠICA. Como se ha expuesto, las dos ramas de la exégesis midrášica representan, por su misma naturaleza, la literatura de la tradición. Expresan las creencias religiosas y rigen la práctica religiosa. Se originaron en las escuelas y en las homilías sobre la lectura sinagogal de la Biblia; pero su desarrollo y transmisión obedecieron a diferentes reglas.

La evolución histórica de la hălākāh no fue rectilínea. Una interpretación del siglo II D.C., puede diferir mucho de la generalmente aceptada y observada en el siglo II A.C. Se hallaba sometida a cambios de importancia, puesto que trataba de asuntos prácticos, y esas transformaciones quedaban sancionadas por alguna autoridad doctrinal reconocida, por lo cual la nueva interpretación, o sea la nueva ley, se transmitía con su nombre. La halákica era, por lo tanto, una tradición de interpretación auténtica de la Ley. Debía su peso a la autoridad de un rabino, al que se atribuía, a pesar de que, teológicamente, se consideraba que la hălākāh tenía origen divino y que Dios la había revelado a Moisés junto a la Ley escrita. La interpretación halákica de los tannaítas se codificaba sistemáticamente en la Mišnāh, y las reglas mišnaicas siguieron siendo expuestas y readaptadas por la Gĕmārāʾ de los Talmudes palestino y babilónico.

La cuna de la ʾaggādāh fue la lectura litúrgica sabática del Pentateuco en ciclos trienales, en que cada sección se acompañaba del pasaje profético adecuado e iba seguida de una exposición aramea (Targūm). Como no dependía directamente de la práctica religiosa, su transmisión no se basaba en ninguna autoridad y su forma más primitiva, conservada en el Targūm palestino, es anónima por esencia. En conjunto, su evolución parece haber tomado la forma de un desarrollo lineal, consistente en la armonización literaria y en su valoración doctrinal. La parte más considerable de la obra se completó entre la época de Esdras y el principio del siglo II A.C. Los principales temas aggádicos están, ciertamente, desarrollados de forma plena en los escritos exegéticos del siglo II A.C. (por ejemplo: el *Libro de los Jubileos*, *Génesis Apócrifo*, etc.).

La hălākāh, bien que interpretativa en esencia, por razones prácticas tendió a ser tratada por separado de la SE. En cambio, la ʾaggādāh se insertaba de modo orgánico en la propia narración escrituraria, dando como resultado una especie de Biblia reeditada (*Jubileos*, *Génesis Apócrifo*, *Antigüedades Judaicas*, el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del Pseudofilón y muchos midrašim rabínicos). A contar desde el siglo II A.C., la Escritura y la tradición aggádica están indisolublemente unidas en el espíritu judío. Es evidente la importancia de este fenómeno para el estudioso del NT.

Una comparación histórica y crítica entre las fuentes datables (Apócrifos, manuscritos del mar Muerto, Filón, Josefo, Pseudofilón, etc.), y las colecciones rabínicas de ʾaggādāh sin fecha (literatura targúmica palestina y la midrášica), muestra que la tradición aggádica sufrió en la mayoría de los casos unos cuantos cambios sin importancia. Por ejemplo, en lugar de seguir atribuyendo la liberación de Moisés a la sangre expiadora de la circuncisión, como hicieron los LXX, Targūm, etc., los rabinos que vivieron durante la persecución de Adriano, en el siglo II D.C., reconocieron en Éx 4,25-26 la doctrina de la observancia salvadora de la ley de la circuncisión. Muy a menudo una interpretación aggádica, incluida en un escrito precristiano, se halla inalterada en documentos medievales. Estando ligada orgánicamente con la liturgia, que es conservadora por índole propia, la tradición aggádica, que es asimismo tradicional, parece haber sido asombrosamente estable.

8. MIDRĀŠ (LA TEOLOGÍA JUDÍA Y EL NT). Es harto conocido que en el antiguo judaísmo no existió teología dogmática y que el establecimiento, la transmisión y el desarrollo de la doctrina y de las creencias se llevaron a cabo dentro del marco de la interpretación escrituraria, esto es, del midrāš. Por consiguiente, el estudio histórico de este último es la fuente, más segura y apropiada para el conocimiento de la religión judía postbíblica, y también lo es para la reconstrucción del fondo del NT. La interpretación de la Biblia fue el principal instrumento en manos de los apóstoles, los cuales, judíos sin excepción, expresaron ante todo el mensaje cristiano en beneficio de los otros judíos. La teología paulina del bautismo es la versión cristiana de la doctrina judía de la circuncisión. Superimpuesto a la ᵓaggādāh del nacimiento y de la niñez de Moisés, el Evangelio de la Infancia de san Mateo se destina a probar que Jesús es el nuevo Moisés, el Salvador del nuevo Éxodo. El sacrificio de Cristo revela su pleno y fundamental significado cuando se compara con la exégesis contemporánea del sacrificio de Isaac, etc.

Teniendo en cuenta lo expuesto, se llega a la conclusión de que la tradición midrāšica, cuidadosamente analizada, proporciona una base muy digna de confianza para investigar: *a*) el espíritu de los últimos redactores del AT; *b*) la evolución doctrinal del judaísmo; *c*) la formulación del mensaje cristiano en el NT, e incluso, como Sparks probó recientemente, el origen de algunas tradiciones exegéticas de los Padres.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 4,253. R. BLOCH, *Midrash*, en *DBS*, V, cols. 1263-1280; íd., *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique*, en *RSR*, 43 (1955), págs. 9-34. G. VERMES, *Deux traditions sur Balaam — Nombres XXII, 2-21 — et ses interprétations midrashiques*, en *CSion*, 9 (1955), págs. 289-302; íd., *The Symbolical Interpretation of Lebanon in the Targum. The Origin and Development of an Exegetical Tradition*, en *JThS*, 9 (1958), págs. 1-12; íd., *Baptism and Jewish Exegesis. New Light from Ancient Sources*, en *NTS*, 4 (1958), págs. 308-319. P. GRELOT, *L'exégèse biblique dans le Judaïsme*, en A. ROBERT y A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, I, París 1959, págs. 173-178. H. F. D. SPARKS, *The Symbolical Interpretation of Lebanon in the Fathers*, en *JThS*, 10 (1959), págs. 264-279. G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism Haggadic Studies*, que se publicará como el IV vol. de *Studia Post-Biblica*, Brill, Leiden.

G. VERMES

MIDYĀN. Nombre hebreo del pueblo llamado más corrientemente en castellano → **Madián**.

MIEL (heb. *dĕbaš*; μέλι; Vg. *mel*). La miel era tan abundante en Palestina que el país es conocido como «la tierra que mana → **leche y miel**». Indicio concreto de tal abundancia es el hecho de su exportación a Tiro: «contigo comerciaban Judá y la tierra de Israel, y te daban como precio el trigo de Minnīt, perfumes, miel, aceite y bálsamo»[1].

Tal capacidad de comercio exterior supone a su vez un cultivo esmerado de la mercancía que no pudo ser producto espontáneo del panal improvisado de las rocas o el tronco de los árboles; es decir, que la miel no debió de ser meramente silvestre — aunque copiosa en tal modalidad —, sino resultado de un trabajo de apicultura.

Las leyes hititas, aproximadamente contemporáneas de la conquista hebrea de Canaán (siglo XIV), suponen tal cultivo: «Si uno roba abejas de un enjambre, antiguamente debía pagar una mina de plata, ahora deberá pagar cinco siclos de plata; si se roban dos o tres colmenas hay que pagar seis siclos, pero si no hay abejas sólo tres siclos».

Las excavaciones no han confirmado la existencia de tales presuntas colmenas, pero se ha intentado dar tal interpretación a la palabra *yáᶜar* que aparece en varios textos[2], y serían en forma de jarras con fondo taladrado o de casetas rústicas que se castraban con un palo o gancho al modo que parece sugerir el episodio de Jonatán.

No es probable que el *dĕbaš* exportado fuera zumo de frutas, por ejemplo, uvas, dátiles, etc.

La miel se empleaba abundantemente, bien sola, bien en forma de pastelillos, mezclada con leche o mantequilla[3]. Incluso se usó como medicamento, aunque desconocemos su aplicación concreta[4].

Símbolo de la dulzura y bondad[5], su uso exige moderación para evitar el hastío; por ello recomienda el sabio: «Come miel, hijo mío, que es buena ..., pero no te hartes y tengas que vomitar»[6].

La legislación cúltica no la admitía como materia ritual para los sacrificios, pero prescribe la ofrenda de sus diezmos y primicias[7].

Como la miel, dulce y confortante, es la palabra de Dios[8] y así la sienten en sus entrañas Ezequiel y el vidente del Apocalipsis[9].

Juan Bautista comía en el desierto langostas y miel silvestre[10].

[1] Ez 27,17. [2] Cf. 1 Sm 14,25; Cant 5,1. [3] Éx 16,31; Lv 2,11; Is 7,15.22; Jer 41,18. [4] Prov 16,24. [5] Cf. Cant 4,11. [6] Prov 24,13; 25,16. [7] Lv 2,11 y sigs.; 2 Cr 31,5. [8] Cf. Sal 19,11; 119,103; Prov 5,3. [9] Ez 3,3; Ap 10,9-10. [10] Mc 1,6 y par.

Bibl.: R. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pág. 342. W. MICHAELIS, μέλι, en *ThW*, IV, págs. 556-559. *ANET*, pág. 193, n.º 91-92.

C. GANCHO

MIFQĀD, Ha- («[puerta] del censo»; πύλη τοῦ Μαφεκάδ; Vg. *Porta judicialis*). Puerta de Jerusalén[1], cuya situación nos es desconocida, si bien para algunos estaba en el Templo. Podría ser, según otros, idéntica a la puerta de Benjamín.

[1] Neh 3,31.

Bibl.: J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952, pág. 340 y sigs.

M. MÍNGUEZ

MIGDAL DAWĪD («la torre de David»; πύργος Δαυίδ; Vg. *turris David*). Torre mencionada en la descripción de la belleza física de la esposa en el Cantar de los Cantares[1]. Como no se ha descubierto durante las excavaciones entre las fortificaciones de Sión, puede considerarse que jamás existió sino en dicho poema, en que presta gracia y realce a la comparación poética. En el período bizantino, se identificó con los restos de las torres edificadas en la época de Herodes.

[1] Cant 4,4.

Bibl.: D. BUZY, *Le Cantique des Cantiques*, en *La Sainte Bible*, VI, París 1946, págs. 324-325. É. DHORME, en *BP*, II, pág. 1454, n.º 4.

M. MÍNGUEZ

MIGDAL ʿĒDER. → **ʿĒder, Migdal.**

MIGDAL ʾĒL («torre de Dios»; los LXX han fundido en una sola palabra ésta y la ciudad que se cita a continuación, Ḥŏrēm, transcribiendo Μεγαλααρίμ; Vg. *Magdalel*). Ciudad de Neftalí[1]. Mencionada por Eusebio (Μαγδιήλ), que erróneamente la sitúa a nueve millas de Dora. Guérin y Conder propusieron la identificación con Muǧeidil al sudoeste de Nazaret, con restos antiguos. Simons cree más aceptable situarla en Meǧdel Islim, a unos 18 km al nordeste de Yārūn.

[1] Jos 19,38.

Bibl.: Eusebio, *Onom.*, 280,39; 139,26. Guérin, *Galilée*, II, págs. 267, 406 y sigs. Conder - Kitchener, I, págs. 89, 93, 96, 136 y sigs. Abel, II, págs. 386-387. Simons, §§ 333, 335 (13).

R. Sánchez

MIGDAL GĀD («torre de Gād» o «de la suerte»; Μαγαδαλγάδ; Vg. *Magdalgad*). Ciudad de la segunda provincia de la Šĕfēlāh de Judá[1]. La menciona Eusebio, pero sin identificarla. Acaso sea el actual Ḫirbet el-Meǧdelah, situado a unos 8 km de la ciudad de Beit Ǧibrīn, y a 6 al sudeste de Tell el-Duweir. Otros han propuesto, con menos probabilidad, Ḫirbet el-Meǧadil, a unos 13 km más al sur.

[1] Jos 15,37.

Bibl.: Eusebio, *Onom.* 130,9. Abel, II, pág. 387. Simons, § 318 (B/6).

R. Sánchez

MIGDAL HA-LĔBĀNŌN («la torre del Líbano»; πύργος τοῦ Λιβάνου; Vg. *turris Libani*). Torre a la que se compara la nariz de la esposa en el Cantar de los Cantares[1]. Muchos exegetas han procurado identificarla con alguna eminencia o altura montuosa, que, por sus características, diera pie al parangón, tal como el Gran Hermón, el Antilíbano o las faldas del Líbano. Pero parece merecer más crédito la opinión de que no se trata más que una consecuencia de la marcha poética del texto: tras la torre de marfil, el Carmelo[2]; tras las piscinas de Ḥešbōn, la torre del Líbano, o sea un término imaginario alterna con un término real (Buzy).

[1] Cant 7,5. [2] Cant *loc. cit.*

Bibl.: D. Buzy, *Le Cantique des Cantiques*, en *La Sainte Bible*, VI, París 1946, pág. 350, con indicaciones bibliográficas. É. Dhorme, en *BP*, II, pág. 1460, ns. 2-6.

M. Mínguez

MIGDAL HA-MĒʾĀH («torre de los cien codos»; πύργος τῶν ἑκατόν; Vg. *turris centum cubitorum, turris Emath*). Torre de Jerusalén. Debió de estar entre la puerta de las Ovejas y el ángulo nordeste de la ciudad.

Neh 6,1; 12,39.

Bibl.: J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952, págs. 343, 429, n.º 2. B. Ubach, *Nehemias*, en *La Biblia de Montserrat*, VII, Montserrat 1958, pág. 328.

R. Sánchez

MIGDAL HA-TANNŪRĪM («torre de los Hornos»; πύργος τῶν θανουρίμ [B], πύργος τῶν θεννουρίμ [A]; Vg. *turris furnorum*). Torre que defendía el ángulo del noroeste de Jerusalén, no lejos de la puerta del Ángulo[1]. Es posible que recibiera el nombre debido a que los panaderos tenían los hornos cerca de ella (→ **Jerusalén, III**, § 1).

[1] Neh 3,11; 12,38.

C. Cots

MIGDAL ḤĂNANʾĒL. Torre de la ciudad de Jerusalén. → **Ḥănanʾēl, Torre de.**

MIGDAL PĔNŪʾĒL («torre de Pĕnūʾēl»; πύργος Φανουήλ; Vg. *Turris quoque Phanuel*). Lugar de la Transjordania que Gedeon destruyó después de su campaña contra el este[1]. Se trata sin duda alguna de la misma → **Pĕnuʾēl**, que se menciona aislada en otros lugares. El epíteto *migdal*, «torre» o «fortaleza», hace alusión sin duda a la fortificación de la ciudad que modernamente se identifica con Tulūl el-Ḏahab, formado por dos montículos, Tell Ḏahab el-Šerqiyah y Tell Ḏahab el-Garbiyah, uno de los cuales sería el lugar en que Migdal Pĕnūʾēl estuvo enclavada.

[1] Jue 8,17.

Bibl: Abel, II, pág. 406. Simons, § 572.

R. Sánchez

MIGDAL ŠĔKEM («la torre de Siquem»; πύργος Συχέμ, πύργος Σικίμων; Vg. *turris Sichimorum, turris Sichem*). Torre mencionada a continuación de la conquista de Siquem por ʾĂbīmélek, el cual la destruyó con cuantas gentes — alrededor de un millar de hombres y mujeres — había en ella, sin duda como guarnición[1]. La dificultad de localizar esta torre ha producido una serie de opiniones sobre ella. Walter creyó — hipótesis que combate Barrois — que Tell Balāṭah representaba a Migdal Šĕkem; otros especialistas, como Lagrange y Hummelauer, consideran que se trataba de una ciudad abierta próxima a Siquem. Simons reconoce en la torre una avanzada fortificada de Siquem, que estaría al nordeste de Tell Balāṭah, probablemente en el macizo de Ǧebel el-Kebīr, a corta distancia de la aldea de Sālim. En la actualidad, se acepta que Migdal Šĕkem se hallaba en la acrópolis de Siquem, con el templo anexo de ʾĒl Bĕrit, y así parecen haberlo probado las excavaciones de Tell Balāṭah.

[1] Jue 9,46-49.

Bibl.: A. G. Barrios, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pág. 183. R. Tamisier, *Le livre des Juges*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 230, con indicaciones bibliográficas. Simons, §§ 578, 580, 581.

T. de J. Martínez

MIGDŌL («torre»; Μάγδωλον; Vg. *Magdalum*). En tres ocasiones diferentes se menciona este término en el AT:

1. Una de las estaciones del Éxodo (→ **Éxodo, Itinerario del**) cerca de Pi Haḥīrōt, Báʿal Ṣĕfōn y el mar[1].

2. Lugar en donde se asentaron algunos judíos después de la captura de Jerusalén por Nabucodonosor, y a los cuales atacó Jeremías por la idolatría en que habían caído[2].



Mapa con la situación de las dos Migdōl egipcias: la del Éxodo y la mencionada por los profetas

3. Ciudad de Egipto contra la cual, desde ella hasta → **Sĕwēnēh**, lanza Ezequiel un oráculo, anunciando la destrucción de Egipto[3].

De los pasajes citados anteriormente se deduce que al menos se trata de dos localidades, una la del Éxodo, otra la mencionada por los profetas. El término hebreo existe también en egipcio (*ma-ag-da-li*), mencionado en las cartas de Tell el-ʿAmārnah, localidad que algunos proponen ser idéntica a la Migdōl de Jeremías y Ezequiel.

Siguiendo la teoría más aceptable, que distingue dos localidades, la primera, la del Éxodo, habría de situarse próxima a la frontera de Egipto, en donde serviría de observatorio y fortaleza. Su localización exacta es difícil a causa de la poca información que a tal efecto nos proporciona el texto bíblico, a la dificultad de situar las localidades con ella relacionada y a la escasez de datos que Egipto nos suministra a tal efecto. En la actualidad se supone que estaba en el actual Ğebel Abu Ḥaṣah o en sus alrededores. En cuanto a la Migdōl de Jeremías y Ezequiel, las teorías coinciden en situarla en la región oriental del delta, suponiéndose, que se hallaba en Tell el-Ḥēr, a unos 12 km al sur de Pelusium o bien en Tell el-Semūt, a unos 5 km al suroeste del anterior.

La indicación de Ezequiel, «desde Migdōl a Sĕwēnēh», puntos extremos de Egipto, viene en apoyo de la teoría que no acepta la identidad de la localidad del Éxodo y la de los profetas, pues ésta, en el límite norte, es más adecuada para la idea de destrucción englobando a todo el país, de norte a sur.

[1]Éx 14,2; Nm 33,4.8. [2]Jer 44,1; 46,14. [3]Ez 29,10; 30,6.

Bibl.: A. H. Gardiner, *The Ancient Military Road between Egypt and Palestine*, en *JEA*, 6 (1920), págs. 107-110. A. Mallon, *Les Hébreux en Égypte*, Roma 1921, págs. 167-171. L. Dennefeld, *Les Grands Prophètes*, en *La Sainte Bible*, VII, París 1947. págs. 558-559. B. Ubach, *El Sinaí*, 2.ª ed., Montserrat 1955, pág. 61. H. Cazelles, *Migdol*, en *RB*, 62 (1955), págs. 343-350. A. Clamer, *L'Éxode*, en *La Sainte Bible*, I, 2.ª Parte. París 1956, págs. 140-141. Simons, §§ 417 (5), 418 (b), 423, 424, 1358, 1429.

R. SÁNCHEZ

MIGRŌN (Μαγγεδώ, Μαγδών; Vg. *Magron*). Ciudad de Benjamín, situada al sur de ʿAyyāt y al norte de Mikmāš[1]. Con el mismo nombre se menciona otra ciudad en la que acampó Saúl, en el extremo de la región de Gabaa[2]. Para algunos autores, ambas localidades serían idénticas, situándolas en Tell Miryam, a 2 km al suroeste de Muḥmās. Los que se inclinan por dos poblaciones distintas, sitúan la primera en Mekrūn, al norte de Mikmāš y en la carretera de ʿAy, e identifican la segunda con Ḫirbet el-Migrām, cerca de Šaʿfat.

[1]Is 10,28. [2]1 Sm 14,2.

Bibl.: Abel, II, págs. 387-388. Simons, § 1588 (3).

C. COTS

MIGUEL (heb. *mikāʾēl*, «¿quién es como Dios?»; Μιχαήλ; Vg. *Michael*). Uno de los ángeles —los otros dos son Gabriel y Rafael— mencionados por su nombre en la Biblia[1]. En el libro de Daniel es presentado como «uno de los jefes principales»[2]. Miguel es el ángel protector de los judíos: «vuestro príncipe», «gran príncipe encargado de los hijos de tu pueblo», y se habla de una lucha de Miguel para defender a su pueblo, sin decir con quien habrá que entablarla[3]. En estos textos aparece como destinado a ser custodio del pueblo de Israel, resultando al mismo tiempo un fundamento de la doctrina de un ángel tutelar de cada pueblo.

Miguel es citado también en el NT. En la epístola de Judas es presentado como arcángel, el cual lucha con el demonio, que quería hacerse suyo el cuerpo de Moisés. Con tener Miguel una jerarquía y un poder mucho mayor que su enemigo, no llega a formular, en esta ocasión, «un juicio insultante», sino que deja a Dios, a quien sólo compete castigar o premiar, el juicio definitivo de condena, limitándose el arcángel a proferir las palabras: «Que el Señor te condene»[4]. Según Orígenes, Clemente de Alejandría, Dídimo[A] y otros, este pasaje debía hallarse en el apócrifo de la *Ascensio* o *Assumptio Mosis*. Por haberse perdido parte de este libro, la dependencia directa de la citación no puede verificarse; por esta razón, algunos han querido hallar aquí una mera alusión a una tradición judía, hipótesis que resulta aún menos probable.

Finalmente, en el Apocalipsis, durante la batalla que se libra en el cielo con el dragón y los ángeles caídos, Miguel se nos presenta como el ejecutor de la victoria del Mesías; Satanás, expulsado del cielo, cae sobre la tierra, donde le será permitido temporalmente luchar contra los que dan testimonio de Jesucristo[5].

Basándose en los textos bíblicos[6], el judaísmo y la tradición apócrifa nos presentan al arcángel entre los siete ángeles asistentes ante el trono de Dios.

Referente a la protección de Miguel sobre el pueblo de Israel ha insistido mucho la tradición judía, como después la tradición cristiana sobre el pueblo de Dios, la Iglesia. Él es quien dirige al pueblo y lo defiende de sus acusadores y enemigos, vela sobre él, como misericordiosísimo y pacientísimo que es. Muchos otros oficios o funciones le son atribuidas, según los escritos judíos: revelador de los misterios divinos, ejecutor de los juicios de Dios, encargado de mensajes divinos e intercesor de los hombres para presentar a Dios sus plegarias y transmitirles sus gracias[B].

[A] ORÍGENES, *De principiis*, 1,3, cap. 2,1, en *PG*, 11,303; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Adumbrationes* (ed. Staehlin, 3,207), en *PG*, 9,733. DÍDIMO ALEJANDRINO, *Enarrat. in Epist. B. Judae* (ed. Zoepfl, pág. 92), en *PG*, 39,1815. [B] J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien*, I, París 1934, págs. 234-235.

[1] Dan 9,21; Lc 1,19; Tob 12,15. [2] Dan 10,13. [3] Dan 10,21; 12,1. [4] Jds 9. [5] Ap 12,7-8.12. [6] Cf. Tob 12,15; Ap 1,4; 5,6; 8,2.

Bibl.: STRACK-BILLERBECK, III, págs. 786-787. U. HOLZMEISTER, *Michël archangelus et archangeli alii*, en *VD*, 23 (1943), págs. 176-186. A. PENNA, *Michele Arcangelo*, en *ECatt*, cols. 948-954. J. MICHL, *Michael*, en *LThuK*, cols. 393-394.

R. DÍAZ

MIJO (heb. *dōḥan*; as. *duḥnu*; ár. *duḥn[un]*; κέγχρος; Vg. *milium*). La palabra *dōḥan*, empleada en el texto de Ez 4,9, es el nombre hebreo del mijo, el *Panicum miliaceum*, L., la gramínea de pequeños granos esféricos que se cultiva desde el centro de Europa hasta la extremidad meridional de India. Frecuentemente se mezcla con el trigo para la confección del pan. De hecho, en el texto bíblico citado, el único que habla del mijo, se ordena al profeta alimentarse con pan hecho a la vez de trigo, habas, lentejas, mijo, cebada y espelta (→ **Flora**, 1, § *d*).

Bibl.: F. HAMILTON, *La botanique de la Bible*, Niza 1870, pág. 25. V. TÖCKHOLM - M. DRAR, *Flora of Egypt*, I, El Cairo 1941, pag. 521.

M. V. ARRABAL

MĪKĀ'ĒL («¿quién cómo Dios?»; Μιχαήλ, Μειχαήλ [B]; Vg. *Michael*). Nombre de diez personajes veterotestamentarios:

1. Padre de Sĕtūr, príncipe de la tribu de Aser. Fue enviado por Moisés cuando el pueblo de Israel estaba estacionado en el desierto de Pā'rān, para un reconocimiento de la tierra de Canaán[1].

2. Individuo de la tribu de Gad, residente en el país de Basán[2]. Era descendiente de 'Ăbīḥáyil.

3. Otro gadita, antecesor del precedente y del mencionado Ăbīḥáyil[3]. Hay quien lo identifica con aquél; pero dada la sucesión de nombres lo más probable es que debe diferenciarse.

4. Levita de la estirpe de Gērĕšōm y antepasado de 'Āsāf, jefe de los cantores del Templo. Era hijo de Ba'ăśēyāh o Ma'ăśēyāh [B] y padre de Šim'ā'[4].

5. Benjaminita, hijo de Bĕrī'āh, descendiente de una familia que habitó en 'Ayyālōn. Sus hermanos eran Yišpāh y Yōḥā'[5].

6. El primero de los hijos de Yizraḥyāh, de la tribu de Isacar, que, al igual que sus hermanos, era jefe de banda en tiempo del rey David[6].

7. Uno de los jefes de la tribu de Manasés, hombre valeroso que se unió al rey David en Ṣiqĕlāg y le ayudó a organizar las tropas, mereciendo ser nombrado comandante del ejército[7].

8. (Μιχαήλ [B], Μεισαήλ [A]). Padre de 'Ōmrī. Jefe de la tribu de Isacar en tiempo de David. Algunos lo identifican con el hijo de Yizraḥyāh (§ 6)[8].

9. (Μεισαήλ [B], Μιχαήλ [A]). Hijo de Josafat, rey de Judá, hermano de Joram, sucesor de su padre. Había recibido a la muerte de aquél, parte de sus tesoros, así como posesiones y ciudades fortificadas de Judá[9].

10. Descendiente de Šĕfaṭyāhū y padre de Zĕbadyāhu, este último volvió con Esdras a Jerusalén, terminada la Cautividad, en una de las últimas caravanas[10].

[1] Nm 13,13. [2] 1 Cr 5,13. [3] 1 Cr 5,14. [4] 1 Cr 6,25 (LXX 40). [5] 1 Cr 8,16. [6] 1 Cr 7,3. [7] 1 Cr 12,20. [8] 1 Cr 27,18. [9] 2 Cr 21,2-3. [10] Esd 8,8 (LXX 31).

E. CUCURELLA

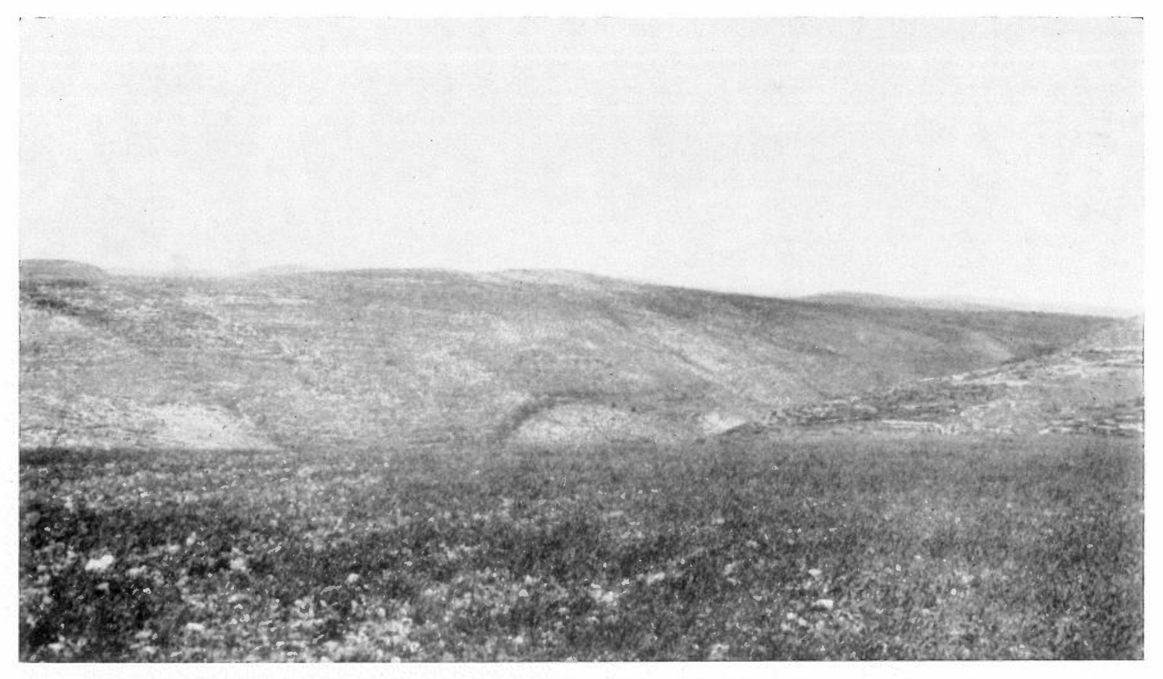
MĪKĀH (abr. de *mikāyāh[ū]*, «¿quién cómo Yahweh?»; Μιχά, Μιχαίας; Vg. *Michas*).

1. Israelita del tiempo de los Jueces, habitantes de la montaña de Efraím, que hizo fundir un ídolo de metal para su casa, hecho que posteriormente dio lugar al santuario cismático de Dan[1].

No se puede precisar con seguridad el lugar de su morada. Según una tradición talmúdica[A], la casa-santuario de Mīkāh se hallaría en el pueblo de Gĕrāb, hoy Ḫirbet Gerabah, a unos 2 km al oeste-sudoeste de Šīlōh. Esta tradición parece apoyada por la antigüedad del lugar ya que en él se han hallado tumbas, silos, cisternas y cerámica, además de la existencia de un santuario que podría haber sucedido a otro y otros más antiguos, que hubieran conservado el recuerdo de Mīkāh.

Mīkāh había robado a su madre mil cien siclos de plata. Habiendo confesado su delito, la madre quiso dedicar parte de aquella suma — 200 siclos — para la construcción de un ídolo. Mīkāh hizo un pequeño altar doméstico donde dar culto al ídolo, un *'ēfōd* y unos *tĕrāfīm* y puso a uno de sus hijos como sacerdote del santuario. Pasó por aquella casa un levita, procedente de Belén de Judá, el cual fue contratado por Mīkāh a fin de que ejerciera el sacerdocio en su casa mediante una remuneración. El levita, instruido en las ceremonias del culto de Yahweh, podría ser de mucha utilidad en las consultas que se presentaran. Permaneció en casa de Mīkāk y ejerció sus funciones hasta que, con motivo de una incursión de 600 danitas, que se llevaron el ídolo, el *'ēfōd* y los *tĕrāfīm*, se marchó con ellos. Mīkāh trató inútilmente de protestar y perseguirle. El ídolo al que hasta entonces se había tributado culto en su casa fue establecido en Dan, pasando a ser un santuario en tiempo de Jeroboam I.

La narración detallada del culto idolátrico en casa de Mīkāh que fue el comienzo del culto cismático de las diez tribus del Norte, manifiesta cuáles eran las ideas



Ḫirbet Gerabah, correspondiente a la talmúdica Gĕrāb, lugar en donde estuvo la casa-santuario de Mīkāh. Vista en dirección nordeste. (Foto Monasterio de Montserrat)

religiosas en el bajo pueblo, expuesto a las influencias del culto cananeo.

[A]TalB, *Sanh.*, 103 *b.*

[1]Jue caps. 17-18.

2. (Μιχιά, Μιχά). Hijo menor de Mĕfībōšet (o Mĕrībáʿal), nieto de Jonatán, mencionado en la genealogía de Benjamín[1]. Tuvo cuatro hijos.

3. (Μιχιά, Μιχαίας). Padre de ʿAbdōn. Éste fue uno de los enviados por el rey Josías, en cuyo reinado vivió, a consultar a la profetisa Ḥuldāh si eran ciertas las amenazas contenidas en el libro de la Ley, hallado con motivo de la restauración del Templo[2]. En otro pasaje[3] aparece citado con el nombre de Mīkāyāh(ū) y como padre de ʿAkbōr.

4. Rubenita, hijo de Šimʿī, mencionado en una genealogía de las tribus transjordánicas[4].

5. (Μειχά, Μιχά, Μαχά). Hijo de Zikrī o Zabdī y nieto de ʾĀsāf, mencionado entre los levitas que habitaron en Jerusalén después de la Cautividad[5]. En otro texto aparece con la variante Mīkāyāh[6].

6. Levita, hijo primogénito de ʿUzzīʾēl, de los descendientes de Qĕhāt[7].

7. Levita, que vivió en tiempo de Nehemías, y que firmó la Alianza renovada con Yahweh[8].

8. Padre de Ozías, de la tribu de Simeón, que era uno de los jefes de la ciudad de Betulia[9].

9. Uno de los doce profetas menores llamado en castellano → **Miqueas**.

[1]1 Cr 8,34.35; 9,40.41; 2 Sm 9,12. [2]2 Cr 34,20. [3]2 Re 22,12. [4]1 Cr 5,5 [5]1 Cr 9,15; Neh 11,17.22. [6]Neh 12,35. [7]1 Cr 23,20; 24,24. [8]Neh 10,12. [9]Jdt 6,15.

Bibl.: A. FERNÁNDEZ, *El santuario de Dan: Estudio crítico-exegético sobre Jud. 17-18*, en *Bibl*, 15 (1931), págs. 237-264. ABEL, II, pág. 271. R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, 2.ª ed., París 1941. R. TAMISIER, *Juges*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 267-279. B. UBACH, *Josuè-Jutges-Ruth*, en *La Bíblia de Montserrat*, IV, Montserrat 1953, págs. 304-312.

B. M.ª UBACH

MĪKĀL (var. *mikal*; abr. de *mīkāʾēl*, «¿quién cómo Dios?»; ac. *man-nu-a-ki-aḫē*, *man-mu-a-kiaššūr*, etc.; Μελχόλ; Vg. *Michol*). Hija menor de Saúl y ʾĂḥīnōʿām, dada en matrimonio a David[1]. Anteriormente Saúl había prometido su hija mayor Mērab a David, cuando éste venció a Goliat[2], negándosela después y entregándola en cambio a ʿAdrīʾēl el meholatita. Después el rey, enterado de que Mīkāl amaba a David, consintió darle a su hija e informó a David de su deseo de que en lugar de *mōhar*, o suma que se pagaba por la que había de ser esposa, le entregara cien prepucios de filisteos. De esta manera, le ponía en peligro manifiesto, en espera de librarse de él sin necesidad de matarle personalmente, como había pretendido dos veces[3]. David cumplió con creces el deseo del rey, ya que en lugar de cien prepucios le llevó doscientos. El éxito no hizo sino aumentar el furor de Saúl contra él[4] y David tuvo que huir. Se refugió en su casa, pero enterado de que se le perseguía para matarle, le descolgó por una ventana durante la noche la misma Mīkāl, con quien ya había contraído matrimonio, y se refugió en casa de Samuel en Rāmāh. La mujer se entregó con afecto a él y le protegió cuanto pudo de la ira de su padre[5]. Saúl, en venganza, viendo que David se había fugado, aprovechó la ocasión para dar Mīkāl a Palṭī[6], quien tuvo que restituirla más tarde a David[7].

Durante su vida errante, David se casó con Abigáil del Carmelo y con ʾĂḥīnōʿam de Yizrĕʿeʾl[8]. Posteriormente, David recobró a Mīkāl, merced a las negociaciones de ʾAbnēr, sobrino y general de Saúl[9]. Pero los sentimientos habían cambiado de una parte y otra. Con ocasión del traslado del Arca desde la casa de ʿŌbēd ʾĔdōm, David danzó delante del Arca dando muestras de gozo. Mīkāl, al ver al rey en aquella actitud, le despreció, fue a su encuentro y le manifestó su desaprobación. David repuso que él había danzado delante de Yahweh, el cual le había elegido por jefe de su pueblo, y que Saúl, en cambio, había sido rechazado; si por tal razón se rebajaba a sus ojos, lo prefería, pues se llenaría de honra a los de las siervas de Israel[10]. Mīkāl no dio hijos a David[11]. Una vez refirió que se había burlado de su esposo, la Biblia ya no habla más de ella.

[1] 1 Sm 14,49-50. [2] 1 Sm 17,25 y sigs.; 18,19. [3] 1 Sm 18,20-25. [4] 1 Sm 18,26-30. [5] 1 Sm 19,1-17. [6] 1 Sm 25,44. [7] 2 Sm 3,13-36. [8] 1 Sm 25,42-43. [9] 2 Sm 3,12-16. [10] 2 Sm 6,20-22. [11] 2 Sm 6,23.

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, pág. 124 y sigs. NOTH, 848, págs. 39, 144. G. BRESSAN, *Michol*, en *ECatt*, VIII, cols. 963-964.

S. PLANS

MĪKĀYĀHŪ («¿quién cómo Yahweh?; Μιχαίας; Vg. *Michaeas*). El rey de Judá, Josafat, en el tercer año de su reinado, mandó a varios jefes del pueblo, entre ellos a Mikāyāhū[1], junto con algunos sacerdotes y levitas, por las ciudades de Judá para instruir al pueblo acerca de la Ley de Yahweh.

[1] 2 Cr 17,7.

MĪKĀYĔHŪ («¿quién cómo Yahweh?»; Μιχαίας; Vg. *Michaeas*). Nombre de dos personajes veterotestamentarios:

1. Profeta, hijo de Yimlāh, el cual ejerció su ministerio en Israel y bajo el reinado de Acab[1]. Históricamente es el profeta más antiguo del cual poseemos noticias. No dejó nada escrito. Debe ser, por lo tanto, distinguido de su homónimo, el profeta escritor que vivió un siglo y medio más tarde.

De él nos es conocido un solo hecho: la intervención que tuvo con los reyes de Israel y Judá, Acab y Josafat, cuando querían emprender una campaña contra Rāmōt de Galaad, en Transjordania, por el año 853.

El rey Acab consultó sobre la suerte de aquella batalla a los sacerdotes de Báʿal. Éstos, presentándose como profetas de Yahweh, pero siendo en realidad siervos aduladores del rey, predijeron según el deseo de éste, al decirle que tendría una suerte venturosa. Sin embargo, Josafat, rey de Judá, su aliado, quiso saber el parecer de otro profeta, Mīkāyĕhū, a lo que Acab se conformó de mala gana, sabiendo de antemano que su vaticinio sería contrario a sus deseos por haberle consultado en otras ocasiones, según se desprende de la narración[2]. Visto el estado de ánimo de Acab, Mikāyĕhū vaticinó la victoria, aunque por el tono irónico, coligió el rey que vaticinaba falsamente. Insistió Acab y entonces el profeta dijo con toda claridad que más le valía no entrar en combate. Acab se molestó, pero Mīkāyĕhū repitió su vaticinio, añadiendo que todos los profetas de Báʿal, y Sedecías en especial, le engañaban, porque Dios ponía en sus bocas la mentira para que sus impiedades fueran castigadas. Debido a esta profecía que tanto le contrariaba, el rey Acab hizo encarcelar al profeta. Se entabló la batalla de Rāmōt de Galaad y de hecho el rey de Israel murió en ella.

En 2 Cr 18,14 aparece con la grafía variante de Mīkāh.

[1] 1 Re 22,3-37; 2 Cr 18,4-34. [2] 1 Re 22,8; 2 Cr 18,7.

2. Hijo de Gĕmaryāh(ū), el cual habiendo oído a Bārūk leer al pueblo las profecías de Jeremías, fue avisar a sus jefes, entre ellos a su mismo padre, lo que el secretario del profeta había preferido. Referido el hecho al rey Joaquim, este mandó traer el libro y quemarlo en su presencia[1].

[1] Jer 36,11-13.23.

S. PLANS

MIKMĀŠ («lugar oculto»; Μαχμάς; Vg. *Machmas*, *Machmis*, *Mechmas*). Lugar en el que acamparon los filisteos en la guerra contra Saúl antes de la hazaña de Jonatán[1]. Se menciona en la profecía de Isaías ante la inminente invasión de los asirios[2]. Fue repoblada tras el Exilio, y la SE la sitúa una vez entre Rāmāh y Gabaa[3], otra entre Betel y ʿAy[4]. Jonatán Macabeo fijó allí su residencia durante una parte de su vida[5]. Eusebio la sitúa (κώμη μεγίστη) en las proximidades de Rāmāh y a unas 9 millas de Aelia (Jerusalén). La Mišnāh alaba

Mapa con el emplazamiento de Mikmāš, al norte de Jerusalén





La aldea actual de Muḫmās, la bíblica Mikmāš, vista desde el sudoeste. (Foto P. Termes)

la excelencia de su trigo. En una inscripción griega en un mosaico de la iglesia, hallada en 1931, se menciona a un tal Valentín que contribuyó a levantar tal edificio. Es la actual Muḫmās, a unos 13 km al norte de Jerusalén.

[1] 1 Sm caps. 13-14. [2] Is 10,28. [3] Esd 2,24. [4] Neh 7,31; 11,31. [5] 1 Mac 9,34.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 132,3. A. NEUBAUER, *Géographie du Talmud*, París 1868, pág. 154. GUÉRIN, *Judée*, III, págs. 63 CONDER - KITCHENER, III, pág. 149. J. CHITTY, *Notes on Monastic Research in the Judaean Wilderness 1928-1929*, en *PEFQSt*, 61 (1929), págs. 167-171. A. MALLON, *Une église byzantine a Mikhmas.* en *Bibl*, 12 (1930), págs. 117-119. A. FERNÁNDEZ, *Problemas de topografía palestinense*, Barcelona 1936, págs. 126-133. ABEL, II, pág. 386. SIMONS, §§ 673, 1021, 1239, 1588 (4).

M. GRAU

MIKMĔTĀT (et. ?; Ἰκασμών, Δηλανάθ; Vg. *Machmethath*). Localidad situada en el límite septentrional de la tribu de Efraím[1], si bien en otro pasaje se dice que está al este de Siquem, en la frontera de Manasés[2]. El problema de su localización se centra en que, estando al este de Siquem, no podía estar en la frontera septentrional de Efraím, como en el primer pasaje se lee.

Las opiniones de los críticos coinciden en situarla bien en Ḫirbet Ǧuleiǧil, a 3 km al sudeste de Nāblus, o bien en Ḫirbet Maḥnah el-Fōqā, a unos 6 km al sudeste del anterior lugar, en el que se conservan restos de Bronce I, Hierro II y bizantinos.

[1] Jos 16,6. [2] Jos 17,7.

Bibl: W. F. ALBRIGHT, *The Northern Boundary of Benjamin*, en *AASOR*, 4 (1922-1923). págs. 150-155. B. UBACH, *Josuè*, en *La Biblia de Montserrat*, IV. Montserrat 1953, pág. 139. SIMONS, §§ 123, 124.

J. VIDAL

MIKRĪ («mi precio»?; Μαχείρ, Μοχορέ; Vg. *Mochori*). Individuo de la tribu de Benjamín y padre de ʿUzzī[1].

[1] 1 Cr 9,8.

Bibl.: NOTH, 857, pág. 189.

MIKTĀM. Esta voz hebrea tiene diferentes acepciones: *a*) epigrama, aforismo; *b*) composición poética de género especial; *c*) adorno de oro. Se usa en → **preceptiva hebrea** para denotar un salmo (algunos traducen entonces «poema áureo» o «precioso»), tal como el canto de Ezequías de Judá, cuando sanó de su enfermedad[1]. La palabra figura en el título de algunos poemas del Salterio[2].

[1] Is 38,9-20. [2] Sal 16; 56-60.

J. VIDAL

MIL (heb. *ʾélef*; ár. *alf^{un}*; χιλιάς; Vg. *mille*). Número citado en la Biblia, en su forma simple y en sus múltiplos, para indicar una cantidad extraordinariamente grande, casi inconcebible. Se aplica a la descendencia[1], a los sacrificios en el Templo[2], al material reunido para la construcción del mismo[3], al peso de un escudo[4], a la extensión de muralla reconstruida[5], al número de parábolas y cantos compuestos por Salomón[6], a la extensión territorial[7], al tiempo[8], a las palabras[9] y al dinero[10]. También se emplea para describir multitudes y ejércitos[11], que indudablemente eran menos numerosos de lo que expresan las cifras tomadas al pie de la letra. A menudo alude a la infinitud y firmeza de la misericordia de Dios y de sus promesas[12]. En las visiones apocalípticas se habla de las miríadas de ángeles que, con su número incontable, manifiestan la trascendencia y majestad de Dios[13]. En el Apocalipsis expresa la duración del reinado de Cristo con sus fieles[14] (sobre la interpretación de este milenio, → **Milenarismo**).

El millar era también una de las unidades militares en las tropas de Israel divididas decimalmente[15]. Otras veces, los millares designan en sentido simbólico el conjunto de los individuos que forman el pueblo de Israel: «Asiéntate, oh Yahweh, entre las miríadas de millares de Israel»[16].

En el Apocalipsis, combinado con el simbolismo del doce, denota a los elegidos de las tribus de Israel, que forman el «resto» del pueblo, y expresa las dimensiones de la nueva Jerusalén, que acogerá a la multitud del pueblo de Dios[17].

[1] Gn 24,60; Dt 1,11; Is 60,22. [2] 1 Re 3,4; 2 Cr 1,6; Dan 3,40 (Vg.) [3] 1 Cr 22,14. [4] 1 Mac 14,24; 15,18. [5] Neh 6,13. [6] 1 Re 5,12. [7] Ez 45,1 y sigs.; Ap 14,20. [8] Sal 84,11; 90,4; Ecl 6,6; Eclo 41,4; Dan 8,14; 12,11-12; 2 Pe 3,8. [9] 1 Cor 14,19. [10] Mt 18,24; Act 19,19. [11] Dt 32,30; 33,17; Jos 23,10; 1 Sm 18,7; 1 Cr 18,4-5; Sal 3,7; 60,2; Ecl 7,28; Cant 5,10; Mt 14,21; 15,38; 1 Cor 4,15; Ap 9,16. [12] Éx 20,6; 34,7; Dt 5,10; 7,9; 1 Cr 16,15; Sal 105,8; Jer 32,18. [13] Dan 7,10; Heb 12,22; Jds ver. 14; Ap 5,11. [14] Ap 20,2. [15] 1 Sm 8,12; 22,12. [16] Nm 10,36. [17] Ap 7,4-8; 21,16.

B. M.ª UBACH

MILAGRO. Dios no solamente ha hablado por medio de sus profetas; ha querido confirmar su palabra con milagros, signo siempre de su omnipotencia. Por lo mismo, lejos de necesitar de prueba, el milagro se nos muestra como argumento irrefragable de la intervención divina en la revelación, a la cual se halla íntimamente unido. Tal es el carácter que el milagro presenta en la SE, en la que ocupa lugar tan preeminente.

El término latino *miraculum*, de donde se ha formado la palabra «milagro», significa etimológicamente admiración o terror; de ahí que responda a varios términos hebreos que, más bien que el milagro en sentido teológico, expresan el asombro que se produce, cuando se percibe un efecto cuya causa permanece oculta. El término hebreo que mejor responde a nuestro concepto teológico del milagro, es *mōfēt* (gr. τέρας; lat. *portentum*), signo o acto divino realizado por un profeta para probar su misión. Su sinónimo es *ʾōt* (gr. σημεῖον; lat. *signum*). Unidos ambos términos nos dan la fórmula σημεῖα καὶ τέρατα, de uso tan frecuente, en los libros sagrados y en la literatura clásica, para distinguir el signo divino de un prodigio cualquiera.

Dentro de la terminología bíblica y considerando el milagro como signo y efecto del poder de Dios, Juan, en particular, denomina al milagro ἔργον («obra»), mientras que san Mateo y san Marcos prefieren el término δύναμις («poder»), queriendo significar la esencial intervención divina en orden a la redención de los hombres.

Pertenece, por consiguiente, el milagro, según el concepto bíblico, a la categoría de los actos que, correspondiendo primariamente al orden sobrenatural, muestran la intervención especial de Dios para realizar sus planes de salud; he ahí por qué los milagros no se presentan como hechos aislados, sino en íntima conexión con la historia bíblica, en que ejercieron una influencia decisiva. Negar, por tanto, su realidad equivale a destruir la base en que esa historia se sustenta. Porque el milagro es, en todo caso, un signo revelador de la intervención divina, siempre se le ha considerado como uno de los argumentos decisivos en favor del origen sobrenatural de la revelación; así lo han comprendido también los heterodoxos de todos los tiempos y, en consecuencia, las cuestiones agitadas en torno al milagro se han desplazado al campo de la teología, tratando de indagar si es teológicamente posible; negada su posibilidad, es superfluo tratar de su historicidad y cae por su base su valor apologético.

Para el católico, la posibilidad del milagro, como signo sensible, extraordinario, sobrenatural y divino, es consecuencia lógica de dos verdades claramente afirmadas en la Escritura: Dios es el creador todopoderoso y Señor absoluto de la naturaleza; las cosas que Él ha creado dependen totalmente de Él y cualesquiera que sean las leyes establecidas para regir el orden de la naturaleza, Dios puede realizar actos que o sobrepujen, o dejen de lado, o contraríen esas leyes.

Por consiguiente, admitidas la omnipotencia y libertad de Dios, al igual que la limitación y dependencia de las criaturas, es necesario admitir la posibilidad del milagro. Negarla, por tanto, no puede atribuirse más que a la negación de la existencia de un Dios personal que, con libre y eterno decreto, ha dado el ser a las criaturas; o a un concepto erróneo de la naturaleza divina y de sus atributos; o a afirmar que el milagro afecta, no a las leyes físicas, siempre contingentes, sino a las leyes metafísicas del ser que, por tener su último fundamento en la naturaleza de Dios, no admiten excepción.

Por lo mismo, en la época moderna, más que rechazar la posibilidad del milagro, se insiste en la imposibilidad de conocer su realidad; es decir, se niega la posibilidad de discernir su verdad histórica, filosófica y teológica. Admitamos que el milagro está sometido a las leyes ordinarias de la crítica histórica, y que exige una investigación atenta de la parte que las causas naturales hayan podido tener en la realización de los hechos, que se dan por milagrosos, sin olvidar la necesidad de precisar el género literario del escrito, en que aparecen consignados. Pero, cuando cumplidos esos requisitos, está fuera de toda duda que un hecho, comprobado históricamente con suficiente garantía, no puede ser explicado por la mera intervención de las causas naturales, lo científico y razonable es reconocer su carácter sobrenatural. Y puesto que el milagro es un hecho externo y sensible, su verdad puede ser verificada con la misma certeza y con los mis-



Jerusalén. En la parte inferior, a la derecha, está la zona de la piscina de Siloé, en donde Jesús devolvió milagrosamente la vista a un ciego de nacimiento. (Foto P. Termes)

mos medios que los efectos puramente naturales. La razón humana, por consiguiente, la misma que establece la realidad del hecho, puede indagar su causa y llegar a la conclusión cierta de que está en proporción con los efectos, que pueden producir las causas naturales.

La actitud de la pseudocrítica, por tanto, en su enconada lucha contra la cognoscibilidad del milagro, obedece, ante todo, al temor a su fuerza demostrativa. Y en verdad, en el momento en que se reconociera a un solo hecho su carácter milagroso, caerían por tierra todos los sistemas que impugnan la existencia del orden sobrenatural. Todo milagro, en efecto, es un testimonio infalible de la existencia y verdad de ese orden; es, además, un sello divino con que Dios autentica como suya la revelación, y una credencial segura para el sujeto que la comunica; es, por fin, el milagro el medio más adecuado para llegar Dios a la inteligencia y corazón del hombre para realizar sus designios. Todo esto es lo que no quieren admitir los sistemas heterodoxos y, en esa actitud, aunque sea demasiado simplista, han de ser necesariamente los presupuestos filosóficos los que decidan, en último término, las conclusiones. De hecho, son los prejuicios, más que el estudio objetivo e imparcial de los hechos, los que llevan a la mayoría de los críticos no católicos a negar la posibilidad y la discernibilidad del milagro. Así lo demuestra la historia de la exposición de los mismos, desde sus adversarios más antiguos hasta la moderna Teoría de las Formas (→ **Formgeschichte**).

Bibl.: L. Fonck, *Los milagros del Señor en el Evangelio*, Madrid 1929, págs. 11-147 (trad. cast.). A. Michel, *Miracle*, en *DThC*, X-2, cols. 1798-1859. R. Lefèvre, *Miracle*, en *DBS*, V, cols. 1299-1308. L. Grandmaison, *Jesucristo, su persona, su mensaje, sus pruebas*, Barcelona 1941, págs. 462-488 (trad. cast.). R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam proposita*, I, Roma 1945, págs. 32-92. R. George, *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques*, en *LV*, 33 (1957), págs. 7-24.

F. ÁLVAREZ

MILAGROS DE JESÚS. Es bien sabido que uno de los argumentos más decisivos en favor de la divinidad de Jesucristo y del origen sobrenatural, por tanto, de su doctrina, lo constituyen sus milagros; de ahí el interés de la crítica heterodoxa en combatirlos. Ahora bien, como se deduce de la historia de la controversia en torno a los milagros del evangelio, todas las pruebas aportadas para negar su existencia se reducen a dos: una filosófica y otra histórica. Probadas la posibilidad y la discernibilidad del → **milagro**, tratamos aquí de su historicidad, evidenciando que los relatos evangélicos, en que se narran los milagros del Señor, son tan auténticos y dignos de fe como las demás narraciones contenidas en el evangelio. Ésta es la conclusión impugnada, particularmente en nuestros días, por la crítica acatólica, para la cual, aunque difieran los sistemas de explicación, es un resultado intangible de la investigación histórica el considerar los milagros como narraciones privadas de todo valor real.

Y, sin embargo, la más superficial lectura del evangelio basta para convencer de que los milagros no sólo pertenecen a la integridad, sino también a su sustancia misma, porque vienen a constituir el fondo mismo de la historia de Jesús; suprimirlos, por tanto, equivaldría a borrar muchos capítulos del evangelio, y a convertir en un enigma las enseñanzas de otros, al destruir la

base en que se apoyan. No es, en consecuencia, el milagro del evangelio, aun prescindiendo del espacio considerable que en él ocupa, un elemento accesorio que pudiera fácilmente cercenarse del resto de la narración, sino algo fundamental que forma la trama misma de la historia evangélica. Por lo mismo, no deja de maravillar que, admitida de buen grado por muchos de los acatólicos la historicidad de las narraciones, que no contienen milagros, se intente buscar para éstos una explicación natural, si es que no se los rechaza del todo, a pesar de ofrecer las mismas garantías, en cuanto a crítica textual y credibilidad histórica se refiere, que las restantes páginas del evangelio. Evidentemente, la razón última de tal proceder no puede ser otra que el falso principio filosófico de que el milagro es imposible e indemostrable.

Los milagros evangélicos, en verdad, son inseparables de la historia de Jesús. En efecto, toda su actividad, doctrina y hasta sus controversias con los judíos se apoyan en sus milagros; es este testimonio divino el que, desde los primeros días de su ministerio público hasta el fin de su vida, será para sus discípulos y oyentes el signo o señal de su misión divina, el motivo más eficaz de su fe.

El milagro de Caná es manifestación de la gloria de Jesús y principio de la fe de sus discípulos[1]. En Cafarnaúm, antes de proceder a la curación del paralítico, al escándalo de los fariseos, que consideran a Jesús como un blasfemo que pretende perdonar los pecados, Él opone el argumento decisivo del milagro: «Pues para que entendáis que el Hijo del hombre tiene potestad de perdonar los pecados, dice al paralítico: Levántate, toma tu camilla y marcha a tu casa»[2]. Cuando los discípulos de Juan le hacen saber en la prisión de Maqueronte las obras de Jesús y el efecto que producían en las turbas, el Bautista envía a Jesús a dos de sus discípulos para preguntarle: «¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?» Y Jesús, curados los enfermos que le rodeaban, dice a los emisarios de Juan: «Id y anunciad a Juan lo que habéis oído y visto. Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados»[3]. Jesús apela, por tanto, a sus obras, que responden al retrato auténtico del Mesías dibujado por los profetas, y responde a los enviados de Juan con palabras tomadas casi literalmente de los vaticinios de Isaías, en que predice las obras del Mesías[4]. Así, la profecía se transformó en realidad.

La Jericó del NT, en primer término, vista desde el camino que descendía de Jerusalén. En estos lugares Jesús devolvió la vista a dos ciegos. (Foto P. Termes)



Más todavía que los Sinópticos, hace resaltar san Juan la estrecha relación existente entre los milagros y la misión de Jesús. Sirva de ejemplo la resurrección de Lázaro: «Jesús levantó los ojos y dijo: "Padre, te doy gracias por haberme oído. Yo sabía que siempre me oyes, pero lo digo por la muchedumbre que me rodea para que crean que tú me has enviado"»[5]. En las discusiones con los judíos de Jerusalén, Jesús apela frecuentemente a sus obras, a sus milagros, como testimonio indiscutible de su misión divina: «Las obras que el Padre me dio llevar a cabo, testifican que el Padre me ha enviado»[6]. Y en tal manera la vida y las obras de Jesús dan testimonio de Él, que los judíos son inexcusables[7]. En consecuencia, puesto que los judíos han sido testigos de los milagros de Jesús y no han querido creer en Él, son reos de gravísimo pecado; son, por tanto, los milagros del evangelio una realidad, en tal manera que, reconocida su objetividad por los mismos judíos, determinaron dar muerte a Jesús[8].

Por otra parte, el testimonio de los cuatro evangelistas sobre la historicidad de los milagros de Jesús es de tal naturaleza, que debe ser tenido por enteramente veraz, aun científicamente considerado. Los relatos de milagros en el evangelio son narraciones, compuestas o por testigos oculares, o sacadas directamente de lo manifestado por testigos también oculares; presentan, por consiguiente, las condiciones exigidas de autenticidad, integridad y veracidad. Lo escrito por Juan: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocantes al Verbo de vida ... os lo anunciamos a vosotros»[9], lo pudo escribir también Mateo. Lucas nos advierte de su escrupuloso cuidado en consultar las fuentes más seguras, con el fin de transmitirnos una narración lo más exacta posible[10]. Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, tomó como regla de composición de su evangelio, no omitir nada de lo que había oído del Príncipe de los apóstoles, y no escribir nada falso. Los evangelistas creen, ciertamente, en la realidad y carácter sobrenatural de los milagros que narran, pero esta creencia no se opone a su veracidad y sinceridad, confirmadas por las características de sus relatos, en que campean tal sencillez y objetividad, tal sinceridad y espontaneidad que constituyen la prenda más segura de su buena fe.

Los evangelios, además, como admite actualmente la misma crítica heterodoxa, se hallan tan próximos en su aparición a los sucesos que narran, que no ha habido margen posible de tiempo para tergiversar e inventar los hechos. Reflejo fiel de la tradición oral, en ella encuentran su base y raíces históricas. Todo lo que en ellos se contiene había sido anunciado antes oralmente, por los que habrían sido testigos de vista y ministros de la palabra. Cuando aparecieron los evangelios, por tanto, su contenido era sobradamente conocido por sus destinatarios, muchos de los cuales habían visto y oído lo que en ellos se contiene; difícilmente, por lo mismo, pudieron sus autores consignar hechos inventados o adulterados.

La realidad histórica de los milagros de Jesús, en cualquiera de los grupos en que generalmente se los divide: milagros en la naturaleza, lanzamiento de demonios, curaciones milagrosas, efectos milagrosos sobre los enemigos y resurrecciones, es, en último término, una exigencia del fin primordial de los mismos: signos escogidos por el mismo Dios, para atestiguar la misión divina de su Hijo. Por eso escribe san Juan: «Realizó, además, Jesús en presencia de sus discípulos otros muchos milagros, que nc han sido escritos en este libro. Y estos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyéndolo, tengáis vida en su nombre»[11]. El cuarto evangelista, por tanto, no ha intentado ofrecer a sus lectores un relato completo de la vida del Salvador, que comprendiera todos los milagros obrados por Él. Ha hecho solamente una selección para confirmarlos en la fe en Jesús, como Mesías e Hijo de Dios.

[1] Jn 2,11. [2] Mt 9,6; Mc 2,10-11; Lc 5,24. [3] Mt 11,2-6; Lc 7,18-23. [4] Is 35,4-6; 61,1-2. [5] Jn 11,41-42. [6] Jn 5,36. [7] Jn 15,24; 10,25; 14,24. [8] Jn 11,47-48. [9] 1 Jn 1,1-3. [10] Lc 1,1-3. [11] Jn 20,30-31.

Bibl.: Además de la bibliografía citada en → Milagro y en los comentarios a los cuatro evangelios, pueden consultarse: L. CL. FILLION, *Les miracles de N.S.J.-C.*, 2 vols., París 1909-1910. M. LEPIN, *La valeur historique du quatrième Évangile*, París 1910. J. LEBRETON, *Valeur historique du 4ème. Évangile*, en *RSR*, 10 (1920), págs. 235-244. M. J. LAGRANGE, *Le réalisme historique de l'Évangile selon Saint Jean*, en *RB*, 46 (1937), págs. 321-341. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Jesús profeta y taumaturgo*, Madrid 1941 (trad. cast.). L. CERFAUX, *Les miracles signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'Évangile de Saint Jean*, II, Gembloux 1954, págs. 41-50.

F. ÁLVAREZ

MILĂLAY (et. ?, LXX omite; *Malalai*). Levita y músico que intervino en la ceremonia de la dedicación de las murallas jerosolimitanas en tiempos de Nehemías[1]. Noth considera que el nombre es una ditografía del de Gilălay.

[1] Neh 12,36.

Bibl: NOTH, 871, págs. 249.

MILANO (heb. *dā'āh*, *dayyāh*; γύψ, ἰκτίν; Vg. *milvus*). Ave de rapiña de la familia de las falcónicas, con pico largo y puntiagudo, alas largas y ordinariamente cola corta. En la Biblia se menciona entre las aves inmundas[1]. Existe el *Milvus milvus*, L. y el *Milvus migrans*. Éste se encuentra en el sur de Europa, norte de África y oeste de Asia. También se han hallado ejemplares en Palestina, en la Galilea superior. En invierno emigra hacia las regiones cálidas: litoral mediterráneo, mar Muerto y desierto del Négeb (→ **Fauna**).

[1] Lv 11,14; Dt 14,13.

Bibl.: G. LORETA, *La Zoologia nella Bibbia*, Turín 1901, pág. 117.

S. PLANS

MILENARISMO. La idea fundamental del milenarismo es la de un reino terrenal glorioso de Cristo, en la parusía, en el cual los justos, beneficiarios de una «primera resurrección», reinarán con Él durante mil años, mientras que Satanás se halla ligado en el abismo. Al término del milenio, recobrando la libertad por corto espacio de tiempo, Satán lanzará en vano sus postreros asaltos contra Jerusalén, que simboliza a la Iglesia. En este momento, se sitúa la «segunda resurrección», en la que participan todos los hombres; los pecadores son

juzgados y condenados, y los justos toman definitiva posesión del reino celestial. El texto clásico que inspiró el milenarismo es Ap 20,1-7. Pero algunos han descubierto, erróneamente, según parece, una representación análoga en san Pablo[1]. En la interpretación del texto de san Juan hay que tener en cuanta otras afirmaciones del NT y el género literario del Apocalipsis.

[1] 1 Cor 15,22-26; 1 Tes 4,13-18.

La Biblia sólo conoce una resurrección, la de los justos y los malos, en el juicio final: el Apocalipsis no afirma otra cosa. La parusía coincide con éste y trae consigo el fin del mundo[1]. La «resurrección de los justos» de Lucas[2] no pretende sino destacar la dicha de éstos en la retribución final, y no afirmar una resurrección que se les reservaría antes de un milenio de goces terrenales. Los documentos de la Iglesia[A], orientados en el mismo sentido, enseñan, con 2 Cor 5,16, que los justos disfrutan desde su muerte de la beatitud celestial sin un intermedio terrestre. La «primera resurrección» tiene que entenderse, por tanto, en sentido espiritual, como una participación de todos los justos (y no únicamente de los mártires, como pretendía A. Wikenhauser), en la resurrección y en la gloria de Cristo mediante el bautismo, y eso en esta vida, aunque no de manera perfecta y definitiva[3].

[A] Cf. DENZ, 464-530-693.

[1] Mt 25,31-46; Jn 5,28; 6,55; 1 Cor 15,51-53. [2] Lc 14,14. [3] Cf. Jn 5,25; Ef 5,4; Col 3,1-2.

La misma cifra de mil años sugiere una interpretación simbólica: significa una duración desconocida, pero muy larga, y se puede pensar, con J. Daniélou, que hay que relacionarla con la simbólica paradisíaca, esto es, la era mesiánica concederá a los justos una vida de mil años, la longevidad que ningún patriarca alcanzó fuera del Paraíso[1]. El período de mil años principia, según san Agustín, con la resurrección de Jesús y designa el tiempo de la Iglesia[A], después de un desesperado ataque de las fuerzas del mal y del triunfo definitivo de Cristo. Más concretamente todavía: «La resurrección de los mártires simboliza la renovación de la Iglesia, tras la persecución de Roma; el reino de mil años corresponde, por lo tanto, a la frase terrenal del Reino de Cristo, desde el cese de las persecuciones (caída de Roma) hasta el juicio final» (Boismard, pág. 81). Este concepto se apoya en los profetas[2], en los Apócrifos[3] y en la teología rabínica (en que las cifras son, sin embargo, bastante diferentes: 40 años, 400 ó 1000, según R. ᵓĔlîᵓézer ben Hirkānōs (*ca.* 90), el cual repite una tradición de escuela seguramente más antigua). Incluso se ha pensado, aparte del judaísmo, en una influencia de la escatología de los maguseos (magos de Persia) que conocía en el fin de los tiempos una edad de oro, de mil años de duración, bajo el reinado del Sol (Cumont). Sea lo que fuere, el milenarismo, nacido de una errónea interpretación literal, y con formas más o menos groseras, ha tenido defensores desde el origen del cristianismo, no sólo entre los disidentes como los ebionitas, el gnóstico Cerinto y los montanistas, sino en escritores como Justino, Papías, Tertuliano y Lactancio. Orígenes y san Agustín se erigieron en paladines de la exégesis espiritual, que acabó imponiéndose. El milenarismo conoció un florecimiento en ciertas sectas protestantes (anabaptistas en el siglo XVI, y los mormones y adventistas en el XIX), y hasta nuestros días entre algunos católicos[B]. El valor teológico de Ap 20 es el de la afirmación de la estrecha unión de los cristianos y de Cristo glorioso, y del aspecto sacerdotal del pueblo de los redimidos[4].



Milano *(Milvus migrans)*. Considerado como una de las aves impuras. (Foto *Orient Press*)

[A] *De Civ. Dei*, 20, 7-9. [B] *Decreto del S. Oficio*, en *AAS* (1944), pág. 212.

[1] Cf. Gn 5,5.8.11.27; *Jubileos* 4,29 e Is 65,22 (gr.). [2] Cf. Ez 38-39. [3] Cf. 4 Esd 7,26-36. [4] Ap 20; cf. 1 Pe 2,9.

Bibl.: L. GRY, *Le Millenarisme dans ses origines et son développement*, París 1904. STRACK - BILLERBECK, III, págs. 823-827. F. CUMONT, en *BHR*, 103 (1930), págs. 26-96. E. B. ALLO, en *RB* (1932), págs. 187-209. R. WIKENHAUSER, en *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, 40, Munich 1932, págs. 13-27. E.B. ALLO, *L'Apocalypse*, Paris 1933, págs. 307-329. HAAG, cols. 290-291. H. BIENTENHARD, *The Millenary Hope*, en *SJTh*, 6 (1953). M.E. BOISMARD, *L'Apocalypse*, París, 1953. H. BIENTENHARD, *Das tausendjährige Reich*, 2.ª ed., Zurich 1955 (partidario convencido de un reinado terrenal de Cristo). J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, París 1958, págs. 341-366. W. BAUER, *Chiliasmus*, en *RAC*, II, cols. 1073-1078. A. GELIN, en *DBS*, V.

R. LE DEAUT

MILETO (Μίλητο: Vg. *Miletus*). Población de Caria, situada en el golfo Látmico y cerca de la desembocadura del río Meandro. En el año 1000 A.C. se asentaron colonos griegos sobre la población ya existente allí desde los tiempos prehistóricos. Alcanzó gran importancia agrícola durante los siglos VIII al VI. Fue destruida por los persas en el 494. Reconstruida unos años más tarde, Alejandro Magno la volvió a destruir y luego pasó a poder romano, recuperando su esplendor. Su florecimiento se debió principalmente al comercio que se efectuaba a través de sus cuatro puertos (hoy desaparecidos bajo los aluviones del Meandro) en dirección a Mesopotamia u otras regiones de Asia Me-

nor. San Pablo la visitó en su tercer viaje[1]. Desde allí mandó llamar a los presbíteros de Éfeso con el fin de exhortarles y comunicarles sus planes, después de lo cual oró con ellos y, advertido proféticamente, de que en Jerusalén le esperaban grandes tribulaciones, se despidió de ellos creyendo que era la última vez que se veían en la tierra[2]. Se vuelve a hablar de Mileto cuando san Pablo cuenta que dejó enfermo a Trófimo en esta ciudad[3]. Primero fue sede sufragánea de Afrodisia, pero más tarde llegó a metropolitana. Los restos más importantes, desde el punto de vista cristiano, son los de una sinagoga de la comunidad judía ya establecida en tiempos de san Pablo y de la que se originaría la cristiana y, sobre todo, una basílica de tres naves con ricos mosaicos, y cuatro iglesias.

De los restos antiguos que todavía existen, san Pablo pudo ver el Delfinion, importante santuario, la puerta monumental, el *Asclepeion*, el ágora, las termas de Faustina, el templo de Serapis, el *Buleterion* o sede del Senado, etc.; pero no el teatro del siglo II-III D.C. ni el ninfeo de los tiempos de Tito, ni el estadio del siglo III D.C.

Corresponde al villorrio llamado en turco Balat, que deriva de la denominación bizantina *Castro Palation.* Destruido por un terremoto en 1958, fue enseguida reedificado a unos cientos de metros del anterior poblado y de las ruinas, en dirección a Dídimo, con el nombre de Yeni Balat.

[1] Act 20,15. [2] Act 20,17-38. [3] 2 Tim 1,20.

Bibl.: E. BEURLIER, *Milet*, en *DB*, IV, cols. 1085-1089. A. MOMIGLIANO - G. BENDINELLI - G. DE JERPHANION, *Mileto*, en *EIt*, XXIII, págs. 298-301, con bibliografía. B. BAGATTI - U. MONNERET DE VILLARD, *Mileto*, en *ECatt*, VIII, cols. 996-997.

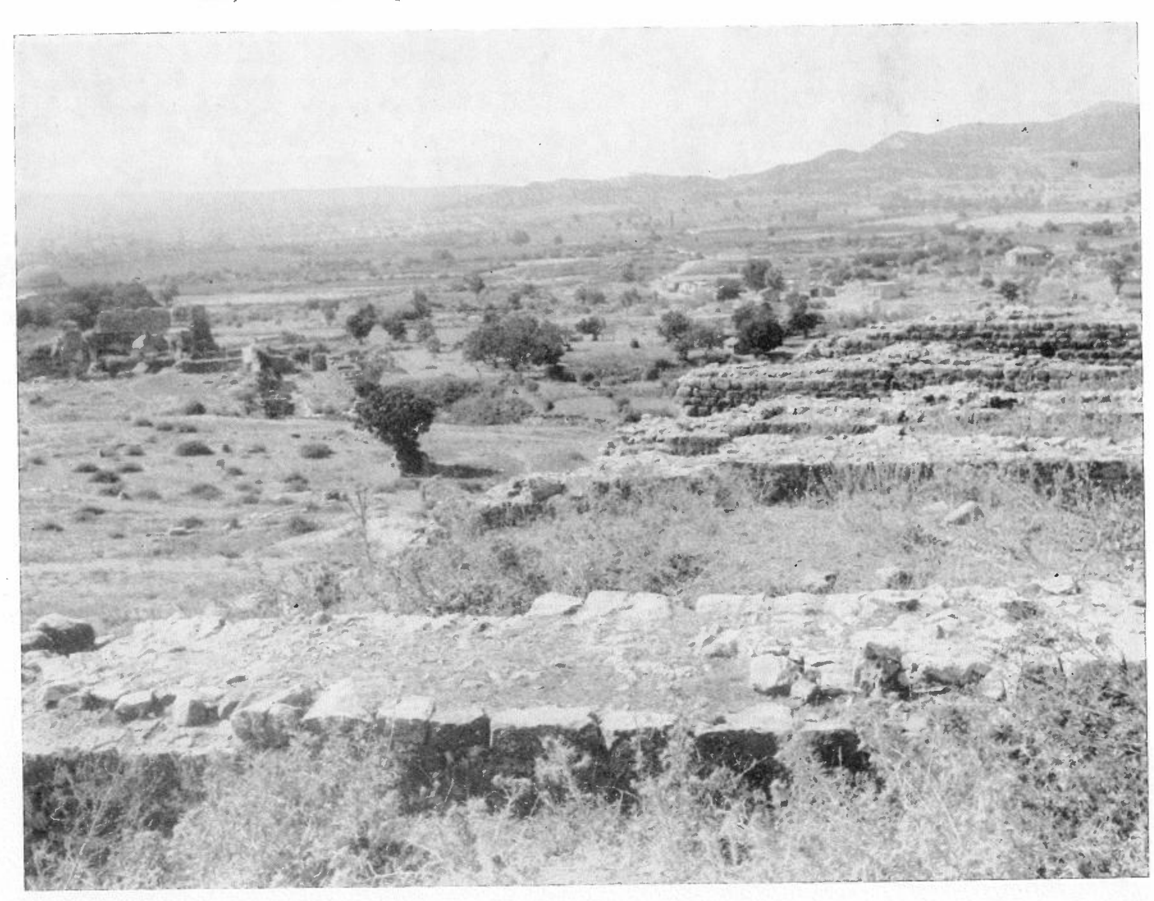
R. SÁNCHEZ

MILKĀH («reina»; ac. *malkatu*; Μελχά; Vg. *Melcha*) Nombre de dos mujeres mencionadas en el AT:

1. Hija de Ḥārān y esposa de Ḥāḥōr, hermano de Abraham y de Ḥārān, y por lo tanto, tío suyo[1]. Nació en ʾŪr de Caldea y emigró después a Harrán con Abraham. Del matrimonio con Nāḥōr nacieron ocho hijos, el último de los cuales fue Bĕtūʾēl, el padre de Rebeca, la futura esposa de Isaac[2].

2. Una de las hijas de Ṣĕlōfḥād, del linaje de Manasés[3]. Ésta, junto con sus cuatro hermanas, exponen a Moisés y al sacerdote ʾElʿāzār el caso de la sola descendencia femenina, con la cual debía desaparecer de la familia el nombre de su padre. Moisés, después de

La región de Mileto, desde lo alto del teatro hacia Balat (arriba derecha) y Yeni Balat (centro izquierda, en lo alto). En el centro aparecen las ruinas del templo de Serapis. (Foto P. Termes)





Mapa con el emplazamiento de Mileto, en las costas occidentales de Asia Menor

consultarlo a Yahweh, establece que la herencia pase igualmente a las hijas, y así la propiedad continuará llevando el nombre de su padre, pero con la condición de que se casen con un varón de la misma tribu. El caso es detallado extensamente en la Biblia[4]. Tanto su nombre como el de sus hermanas pudieran ser los de ciudades cananeas.

[1]Gn 11,29. [2]Gn 22,20-23; 24,15. 24.47. [3]Nm 26,33; Jos 17,3. [4]Nm 27,1-11; 36,2-12.

Bibl.: Noth, 863, pág. 249.

S. PLANS

MILKŌM (bab. y can. *malkum*; Μολχόμ, Μελχόμ[B],Μολόχ [A]; Vg. *Melchom*). Deidad venerada por los semitas orientales desde el siglo XXIV A.C. y conocida en la SE, con la grafía de Milkōm, como dios nacional de los ammonitas. Se colocó su corona, después de la conquista de Rabbāh, en la cabeza de David[1]: era de oro y pesaba (valía) un talento; su imagen, en la misma ciudad, estaba revestida de oro y piedras preciosas[2]. Salomón erigió en su honor un altar a la derecha del monte de los Olivos[3]. El T. M. permite colegir que su culto se hallaba en vigor, con un sacerdocio dotado de gran autoridad, en la época de Jeremías[4]. El nombre de Milkōm se convertiría con el tiempo en Mélek (heb. *ha-mélek*) y Mōlek (en este último caso, al recibir la puntuación o vocales de *bōšet*, «vergüenza», «oprobio»), de donde nacería el nombre de Molok.

[1]2 Sm 12,30. [2]1 Cr 20,2. [3]1 Re 11,5.7.33; 2 Re 23,13. [4]Jer 49,3.

Bibl.: A. Romeo, *Ammoniti*, en *ECatt*, I, cols. 1089-1090. É. Dhorme, en *Recueil Édouard Dhorme*, París 1951, pág. 225.

M. D. RIEROLA

MILLA (μίλιον; Vg. *mille passus*). Medida de longitud mencionada una sola vez en la SE, cuando Jesucristo habla de la ley del Talión contrapuesta a la caridad: «Y si uno te forzare a caminar una milla, anda con él dos»[1]. Probablemente se refiere a la milla romana (lat. *milium*), que comprendía 1000 pasos dobles, es decir, 5000 pies romanos, equivalentes a 8 estadios, lo que en término de metrología actual viene a ser 1478 m. Las millas se acotaban en las vías romanas por medio de mojones o piedras miliares, algunas de las cuales se han conservado en Palestina.

[1]Mt 5,41.

Bibl.: D. Buzy, *Évangile selon saint Matthieu*, en *La Sainte Bible*, IX, París 1950, pág. 69.

D. VIDAL

MIL·LŌ' («terraplén», «ciudadela», «elevación»; ἡ Μελώ, Μαλλώ, Μααλώ, ἡ ἄκρα, ὁ ὄικος Μααλλών; Vg. *Mello, domus Mello*). Término hebreo que proviene del verbo *mālā'*, «llenar», el cual se aplica en algunos textos bíblicos a una obra realizada en la fortificación de Jerusalén, llevada a cabo por Salomón, pues se llama obra suya[1], aunque ya antes, en tiempo de David se hace mención de ella, para designar el lugar que después tomó ese nombre[2].

De los textos parece poderse deducir, que se trata de una construcción situada al norte de la ciudad de David y que debía cerrar el valle del Tiropeon, en el ángulo sudoeste del Templo. Se entendería, pues, por *mil·lō'* un terraplén al sudoeste del muro de la actual explanada del Ḥaram, destinado a llenar una depresión natural del terreno, nivelando la colina de roca en torno al Templo y al palacio real. Es en este sentido que la Vulgata explica *coaequavit voraginem*[3] («rellenó la depresión»), al traducir el texto más significativo de entre los cinco o seis que hablan del *mil·lō'*. El valle del Tiropeon sería barrado en toda su extensión, por medio de este terraplén, coronado por un sólo bastión que unía la colina occidental con la del Templo, poniendo así a cubierto la ciudad de David.

En 2 Re 12,21 la hablar del asesinato del rey Joás, el texto puntualiza que sus servidores le mataron «en Bēt Mil·lō', cuando descendía a Sil·lā'».

En las memorias del rey Ezequías se habla de algunas partes que habían sido derribadas y de la reparación del *mil·lō'* de la ciudad de David[4]. Al escribir el Cronista[5] sobre esta construcción, como punto de referencia, quizás ya no se sabía a punto fijo lo que era el *mil·lō'*.

Hoy día se discute entre los arqueólogos, no sólo la situación de esta construcción, sino también su naturaleza y finalidad. Para algunos sería la construcción destinada a cerrar «la brecha de la ciudad de David», situada en la explanada que unía la ciudad de David desde el-Ḍahūrah al nuevo lugar del ʿŌfel (Baldi-Lemaire). Para otros, se trata de la brecha, hallada durante las excavaciones realizadas por Macalister-Ducan, en el muro septentrional; brecha abierta por David y reparada por Salomón (→ **Jerusalén**, § II, 3).

Un texto, aparte de los citados, que habla del Bēt Millō' de Siquem[6], resenta una nueva dificultad, ya que no se sabe si se trata de una localidad, o de una fortificación, de una casa o familia. Tamisier se decide resueltamente por «una llanura artificial que dominaba la ciudad baja de Siquem, en la cual se hallaban el palacio del soberano local y los edificios públicos»[A].

[A]R. TAMISIER, *Le Livre des Juges*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 223, n.º 6.

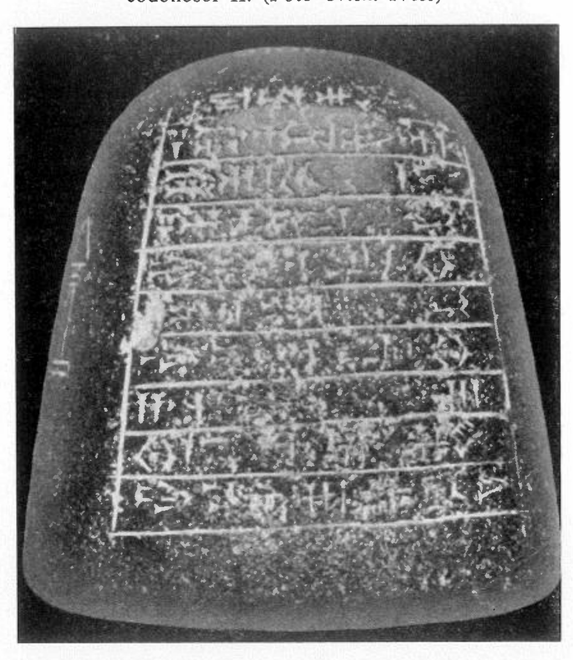
[1] 1 Re 9,15.24; 11,27. [2] 2 Sm 5,9; 1 Cr 11,8. [3] 1 Re 11,27. [4] 2 Cr 32,5. [5] 1 Cr 11,8. [6] Jue 9,6.20.

Bibl.: L. H. VINCENT, *Jérusalem*, París 1912, págs. 171-187. R. A. S. MACALISTER - J. G. DUNCAN, *Excavations on the Hill of Ophel, Jerusalem*, en *PEFAnn*, 4 (1926). G. DALMAN, *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh 1930, págs. 133 y sigs.; íd., en *JPOS*, 12 (1932), págs. 160-161. K. GALLING, en *BRL*, pág. 300 y sigs. J. SIMONS, *Jerusalem in the O. T.*, Leiden 1952, págs. 131 y sigs. D. BALDI - P. LEMAIRE, *Atlante Biblico*, Turín 1955, págs. 121, 260. SIMONS, §§ 580, 584.

B. M.ª UBACH

MINA (heb. *māneh*; μνᾶ; Vg. *mina, mna*). Unidad de peso de metales preciosos, que también sirvió de moneda. Como las restantes medidas, se resiente de imprecisión, porque los textos diversos parecen oscilar según las épocas, y porque los ejemplares encontrados varían también según las regiones.

Una mina, es decir 60 šéqels, con una inscripción en la que dice ser una copia exacta del peso hecho por Nabucodonosor II. (Foto *Orient Press*)



En los textos ugaríticos de Ras Šamrah aparece sólo en textos de procedencia extranjera: tal mina equivalía a 50 siclos. En cambio, la mina mesopotámica (*manū*, «contar», el mismo significado conserva la raíz *mnh* en hebreo), encuadrada en el sistema sexagesimal, valía 60 siclos y 60 minas eran el valor de un talento.

En un principio, debió de ser éste el valor de la mina hebrea, pues Éx 21,30 pena con 30 siclos el delito que en el texto paralelo del Código de Hammurabi lleva una multa de media mina. Ezequiel parece que intentó esta revaloración.

En la época del NT, la mina equivalía a 100 dracmas.

Hoy es casi imposible hallar la correspondencia exacta, ya que el siclo babilónico pesaba 8,4 gramos, mientras el de Ugarit 9,5 gramos (y 18,7 gramos el pesado). En las excavaciones de Tell el-Duweir — finales de la monarquía —, se ha encontrado siclos de 11,5 gramos (y de 22,28 el marcado *lmlk* 2, o real), y otros de 12 gramos (con inscripción *pym*).

Con valor aproximativo se fija el peso de la mina entre 550 y 600 gramos. Flavio Josefo divide el talento de 43 kg en 50 minas cada una, con un peso de 2,5 libras romanas.

1 Re 10,8; Ez 45,12; Esd 2,69. Neh 7,70; 1Mac 11,18; 14,24; 15,18. Lc 19,13 y sigs.

Bibl.: A. SEGRÉ, *A Documentary Analysis of Ancient Palestinian Units of Measure*, en *JBL*, 64 (1945), págs. 358-368. A. G. BARROIS *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 243-273. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 297-317.

C. GANCHO

MINEOS. Pueblo semítico que vivió en el-Ǧawf, región nordoriental del actual Yemen, a unos 80 km al septentrión de Marib. Tal vez haya que identificarlo con los Mĕʿūnīm.

MINERÍA. Son escasos los vocablos hebreos relacionados con la actividad minera o que revelen cierto conocimiento general de la misma[1], y a ellos pueden agregarse unos cuantos más — en el sentido de «perforar», «excavar», y los agentes e instrumentos necesarios para ello —, que suministra la inscripción de Siloé. Esta parquedad revela la poca importancia de la minería en la vida económica activa de los israelitas. Dentro del ámbito bíblico, las exploraciones y excavaciones arqueológicas han descubierto centros mineros en la península del Sinaí y el ʿArabah, en los que se exploraron sobre todo el cobre y el hierro, y existen otros en Transjordania (→ **Metales**).

[1] Job 28,1.3.4.

G. SARRÓ

MINIO (heb. *šāšēr* μίλτος, γραφίς; Vg. *sinops*). Pigmento de color rojo, algo anaranjado, constituido por óxido de plomo, que se emplea a menudo como pintura. Es mencionado en dos textos de los profetas Jeremías y Ezequiel. En el primero, Jeremías alude al rey Joaquim, que construyó para él mismo una gran casa recubierta de cedro y pintada de minio o berme-

Maʿlūlah. En una comarca del estado del Líbano, existe esta pequeña población cristiana en que actuamente se habla aún arameo. Algunas aldeas musulmanas también conservan este idioma (Ǧabbaʿdīn y Bahʿah). (Foto S. Bartina)

Mileto. Aspecto del teatro. En Mileto, al sur de Éfeso, se congregaron los presbíteros efesios que san Pablo había convocado. El teatro que aparece en la ilustración es posterior, pues se construyó entre los siglos II y III D. C. (Foto P. Termes)

llón[1]. Ezequiel relata la costumbre de Babilonia de llenar las paredes de los palacios de pinturas y bajos relieves, representando a guerreros y otras figuras. El profeta habla con precisión de «figuras de caldeos trazadas con minio»[2].

[1] Jer 22,14. [2] Ez 23,14.

S. PLANS

MINISTERIO CRISTIANO. → **Jerarquía, Apóstoles, Carismas** y **Sacerdote.**

MINISTRO. Nuestra palabra ministro cubre, como las hebreas *náʿar* y *ʿébed*, las griegas διάκονος y δοῦλος, y las latinas *famulus, minister, puer, servus,* multitud de matices que aparecen precisados en otros artículos de esta Enciclopedia (→ **Siervo de Yahweh, Jerarquía,** y **Esclavo**).

MINNĪ (LXX omite; Vg. *Menni*). Naturales de una región cuyo rey se coaligó con los soberanos de Ararat y de ʾAškĕnaz a fin de destruir a los opresores de Babilonia[1]. Es un pueblo de Armenia, como indica Josefo, llamado en las inscripciones cuneiformes *man-nā*. Habitaba en las tierras próximas al lago de Van, quizá entre éste y el lago de Urmia, o al sudeste del último, y estaba próximo al reino de Ararat (Urartu), junto al Araxes. El soberano de Asiria, Salmanasar III, pasó a saco el país de los minnī en el año 830 A.C. Más o menos un siglo después, el monarca de los minnī se sublevó dos veces consecutivas contra los asirios (716 y 715); pero en 714 hubo una campaña de castigo que le redujo a la obediencia. En el período siguiente, sobre todo bajo el imperio de Asurbanipal (669-626), los minnī provocaron una vez más la inquietud de los asirios, hasta que finalmente, en el año 612 A.C., tomaron parte en la conquista de Nínive y en la conclusión del imperio, confederados con los medos, los *umman-manda* (escitas) y otras naciones, que hacía tiempo atacaban las fronteras de Asiria.

[1] Jer 51,27.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 1,3,6. M. STRECK, *Die Mannäer-Gebiete*, en *ZA*, 14 (1899), págs. 134-148. L. DENNEFELD, *Les grands prophètes*, en *La Sainte Bible*, VII, París 1947, págs. 398-399. É. DHORME, en *Recueil Édouard Dhorme*, París 1951, págs. 181-182, 315, con notas bibliográficas.

C. COTS

MINNĪT («porción»?; ʾΑρνών [B], Σεμωείθ [A]; Vg. *Mennith*). Ciudad de Transjordania citada con motivo de la campaña de Jefté contra los ammonitas[1]. Fue una de las ciudades que comerciaban con Tiro, alabándose su trigo[2]. Eusebio menciona una ciudad llamada Maanit, a cuatro millas de Ḥešbōn, en la dirección de Filadelfia, pero no se conoce hoy día. Se han propuesto varios lugares para su identificación, aunque ninguno reúne argumentos decisivos. De Sanley indicó Umm el-Qenāfid, en las proximidades del Wādī Ḥesbān. Schultze propuso Umm el-Ḥanafiš, en la unión del Wādī Minhar y uno de sus tributarios, a 6 km al nordeste de Ḥešbōn. Algunos críticos suponen que podría tratarse de dos poblaciones distintas.

[1] Jue 11,33. [2] Ez 27,17.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 132.1.2. CONDER - KITCHENER, pág. 264 y sigs. ABEL, II, pág. 338, con más bibliografía. SIMONS, §§ 596-597, 1428 (b).

R. SÁNCHEZ

MINYĀMĪN (var. *miyyāmin*, «de la derecha [el lado venturoso]»?; sudar. *yaman*; ár. *yaman*). Nombre de tres personajes bíblicos:

1. (Βενιαμεὶν; Vg. *Beniamin*). Levita que vivió durante el reinado de Ezequías. Fue uno de los encargados de distribuir entre los sacerdotes las ofrendas voluntarias que se hacían en el Templo[1].

2. (Βενιαμείν [B], Μειαμείν [A]; Vg. *Maiman*). Jefe de una familia sacerdotal que, en tiempos de David, fue designada como la sexta clase en el servicio del Templo. En este caso, su nombre ostenta la grafía de Miyyāmīn[2], que se debe a la asimilación del *nūn*. La misma familia regresó de Babilonia con Zorobabel (heb. *miyyāmīn*; LXX omite; Vg. *miamin*)[3]. En los días del sumo sacerdote Joaquim, se enumera una familia sacerdotal así llamada (LXX omite)[4] y el mismo nombre figura entre los firmantes del pacto de renovación de la Alianza con Dios (heb. *miyyāmīn*; Μιαμείμ)[5].

3. (LXX omite). Sacerdote que intervino como trompetero en la ceremonia de la dedicación de las murallas de Jerusalén[6].

[1] 2 Cr 31,15. [2] 1 Cr 24,9. [3] Neh 12,5. [4] Neh 12,17. [5] Neh 10,8. [6] Neh 12,41.

Bibl.: NOTH, 875, págs. 60, 224. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 111.

M. V. ARRABAL

MIQLŌT (et.?; Μακαλώθ, Μακελλώθ; Vg. *Macelloth*). Nombre de dos personajes del AT:

1. Hijo menor de Yĕʿīʾēl y Maʿăkāh, y padre de Šimʾāh. Habitó frente al lugar en que vivían sus hermanos, con los que estuvo muy unido, en Jerusalén[1].

2. Segundo jefe de la segunda división del ejército de David, cuyo primer jefe era → **ʾElʿāzār**, hijo de Dōday[2].

[1] 1 Cr 8,31-32; 9,37.38. [2] 1 Cr 27,4.

Bibl.: NOTH, 895a, pág. 250.

M. GRAU

MIQNĒYĀHŪ («posesión de Dios»; Μακελλειά, Μακενιά; Vg. *Macenias*). Descendiente de Mĕrārī. Fue levita de segundo rango, con el cargo de portero, e intervino en el traslado del Arca a Jerusalén, durante el reinado de David, como uno de los directores del canto[1].

[1] 1 Cr 15,18.21.

Bibl.: NOTH, 896, pág. 172.

C. COTS

MIQUEAS (heb. *mīkāh*, abr. de *mīkāyāhū*, «¿Quién es como Yahweh?»; Μειχαίας; Vg. *Michaeas*). Profeta de Judá y, según la tradición, autor de todo el libro de su nombre, que figura en sexto lugar entre los profetas menores.

1. VIDA. Se desconoce tanto el nombre de su padre como la fecha de su nacimiento y muerte. El gentilicio

de «Morastita» que le da el epígrafe del libro[1], y que confirma Jer 26,18, revela que Miqueas fue natural de Mōrèšet, identificable con la Mōrèšet Gat de Miq 1,14, la cual no distaría mucho de la ciudad filistea de Gat. Tal vez haya que localizarla en Tell Ğudeidah, próxima a Beit Ğibrīn. Era, por lo tanto, como Amós, un profeta procedente de un medio rural, así como crítico de las ciudades importantes, a las cuales culpaba de diseminar el mal por el país[2]. En cambio, a diferencia de Amós, no parece que abandonara nunca el campo natal para vaticinar en los grandes centros urbanos.

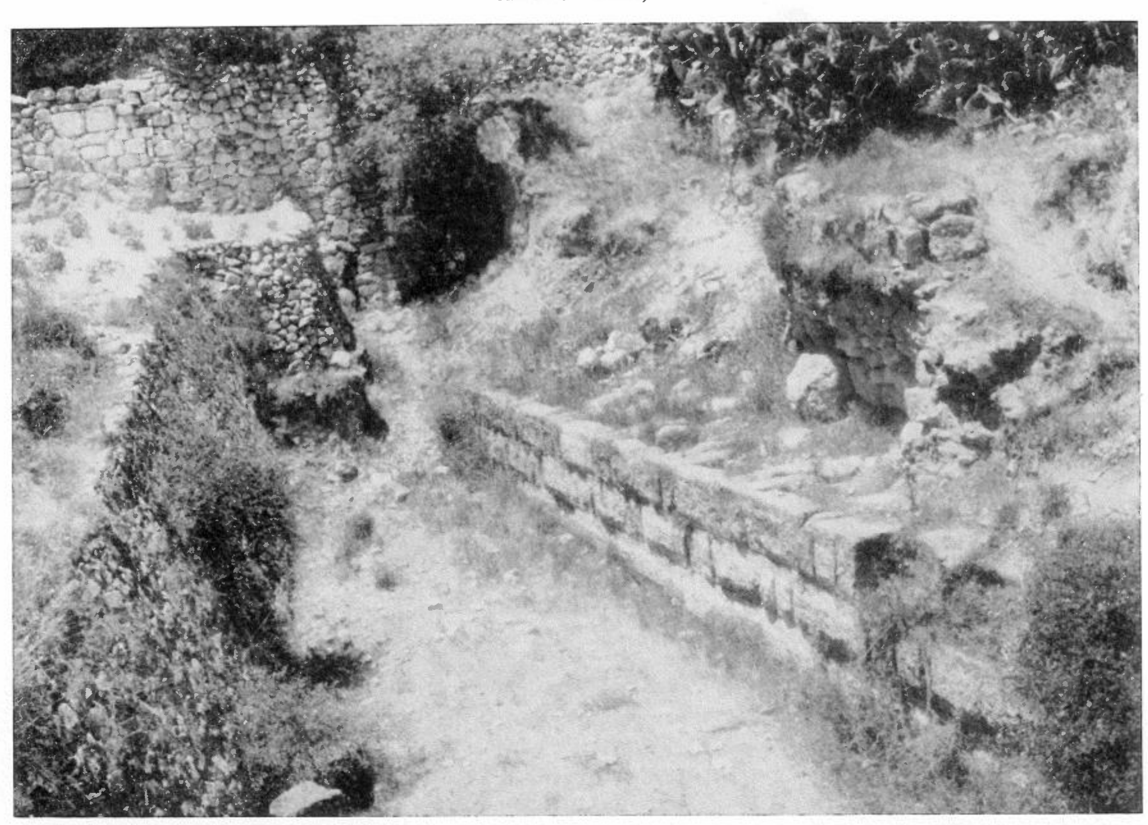
Miqueas, según el epígrafe del libro desempeñó su ministerio profético durante los reinados de Jotam, Acaz y Ezequías. En lo que atañe al último soberano citado, se tiene la corroboración de la noticia en Jer 26,18, pasaje que presenta el gobierno de Ezequías como el momento en que se produjo su aparición. Por otra parte, el oráculo del futuro castigo de Samaría[3] evidencia que Miqueas inició su verdadera actividad antes de la caída de la ciudad mencionada (721 A.C.). Si la descripción de Miq 1,8-16 se refiere efectivamente a la invasión de Judá por el asirio Senaquerib (701), habrá que suponer que Miqueas vivió y actuó hasta fecha tan tardía. Así, pues, su misión profética habría durado un espacio de tiempo muy considerable, mucho más largo de lo que permiten imaginar los contados escritos que de él han llegado hasta nosotros.

Por consiguiente, Miqueas fue contemporáneo de Isaías. Se ignora, sin embargo, si ambos se conocieron y si el segundo influyó en el primero. Teniendo en cuenta sus invectivas contra los profetas cultuales[4], resulta muy probable que Miqueas no perteneciera al gremio de los mismos, como tampoco Amós fue uno de ellos.

[1] Miq 1,1. [2] 1,5. [3] 1,6. [4] 2,11-3,12.

2. LIBRO. Es una colección de oráculos dispuestos en siete capítulos, que no encierra ningún elemento narrativo. Al epígrafe habitual en este género de libros bíblicos[1], sigue una amenaza contra Israel y Judá, a la que precede una introducción en la que se describe la aparición de Yahweh para el juicio universal[2]. Se pinta a continuación la llegada de un enemigo a Judá desde el sur, el cual se presenta en las mismas puertas de Jerusalén[3]. Los dos capítulos siguientes denuncian el «pecado de Jacob»[4]. Se concreta ante todo en los ricos, que expolian las propiedades y casas de sus compatriotas menos afortunados[5], y que se irritan con la intrépida predicación de Miqueas[6]: éste no puede ser el profeta obsequioso que tanto agradaría los culpables[7]. Forma parte de un poema del cap. 4 la promesa de la reunión del Jacob-Israel étnico, que será conducido de nuevo a su antigua patria[8]. Otros «pecadores» de Jacob son los *nĕbî'îm* (sing. *nābî'*) o profetas populares, quienes

Restos del muro de Acaz, en la ciudad de Samaría contra la que Miqueas lanzó sus vaticinios. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



someten sus vaticinios a las dádivas que reciben por sus servicios, conducta que Miqueas se niega a imitar[9]. En un reproche final, increpa simultáneamente a los jefes del pueblo, porque conculcan los derechos de los demás, a los sacerdotes, porque venden la Tōrāh, y a los profetas, porque pronuncian sus oráculos por dinero, y termina con una espantosa amenaza contra Sión, la cual, según atestigua Jer 26,18, aún no había sido olvidada un siglo más tarde[10].

[1] 1,1. [2] 1,2-7. [3] 1,8-16. [4] 3,8. [5] 2,1-5. [6] 2,6-10. [7] 2,1-8; 3,1-4. [8] 2,12-13. [9] 3,5-8. [10] 3,9-12.

Si los caps. 1-3 —descontado el pasaje 2,12-13— encierran exclusivamente amenazas y tienen validez histórica, los caps. 4-5 contienen sólo promesas y se remiten a los tiempos mesiánicos. En contraste patente con la amenaza que 3,12 pronuncia contra Sión, el cap. 4, idéntico en esencia a Is 2,2-4, anuncia para las postrimerías que Sión, transformada en centro religioso de la humanidad, tendrá una irradiación universal[1]. Pero antes de que tal cosa suceda, toda la Diáspora, incluidos los restos del antiguo reino del Norte, se congregará y regresará a su patria[2]. Entonces, Sión volverá a ser la capital de Jacob entero y Jerusalén será inexpugnable[3]. Un nuevo David saldrá de Belén para regir al pueblo, asegurará la paz y lo salvará de los ataques de ʾAššūr[4]. El Israel futuro confiará plenamente en Yahweh y parecerá, en medio de las demás naciones, un león entre ovejas[5]. La teocracia se hallará en la integridad de su vigor, porque se habrá suprimido cuanto a ella se oponía[6].

[1] 4,1-5. [2] 2,12-13; 4,6-7. [3] 4,8-14. [4] 5,1-5. [5] 5,6-7. [6] 5,9-14.

En 6,1-7,7, aparecen un conjunto de reproches, exhortaciones, quejas y amenazas de fondo histórico; en 6,1-8, que empieza con una introducción análoga a 1,2, el profeta expresa, en nombre de Yahweh, los requisitos morales de la religiosidad auténtica contrapuesta a la tendencia popular, que hacía consistir la religión casi por completo en el ejercicio del culto externo; en 6,9-16, deplora la falta de justicia en la ciudad; en 7,1-14, lamenta la falta de amor al prójimo general en el país; en 7,5-7, denuncia la perfidia e insolencia reinantes en los círculos de la amistad y la familia. A pesar de ello, el profeta no pierde la calma, pues confía y espera en Yahweh.

El libro se cierra con la promesa de ensalzar en lo futuro a Sión sobre el mundo pagano: 7,8-10, Yahweh levantará al pueblo caído y le vengará de sus enemigos; los cuales serán pisoteados como el lodo de las calles, 7,11-13, se aproxima el día, que previeron los profetas, de la restauración de Sión; y 7,14-20, súplica a Yahweh para que eso suceda de acuerdo con la confianza en su misericordia y en las promesas hechas a los antepasados del pueblo elegido.

Cuatro son, las partes en que se divide el libro de Miqueas: Amenazas (caps. 1-3); Promesas (caps. 4-5); Amenazas (6,1-7,7); Promesas (7,8-20).

3. Autenticidad. Los críticos suelen admitir la de la primera parte (caps. 1-3), puesto que corresponde de manera clara a la situación histórica que indica el epígrafe. La única excepción importante es 2,12-13, que pertenece al género de promesas de 4,1-5,8. De menor importancia son las glosas de 1,10 y 13 *b*, sin contar algunas palabras e incisos interpolados en varios puntos de esta parte.

En cambio, la mayoría de los críticos, al menos los independientes, se muestra opuesta a la autenticidad de las dos secciones, de acento optimista, que corresponden a los pasajes caps. 4-5 y 7,8-20, por cuanto ambas implican la dispersión auténtica de Israel y la situación poco favorable en que está el pueblo en su antigua patria, después de la Cautividad babilónica. Habría que considerar elementos añadidos posteriormente: 4,4-5. 10.14 y 5,2.4-5, con otras pequeñas glosas que no se detallan aquí.

Los pareceres discrepan sobre la autenticidad de la segunda parte pesimista (6,1-7,7). Para algunos autores no hay razón para negar a Miqueas la paternidad de esta sección; para otros, de atribuirse a un profeta desconocido, también judaíta y más o menos contemporáneo de su colega de Mōréšet. Pero tal vez pueda darse otra solución al problema.

Por un lado, parece lo más probable que 6,1-7,7 no sea de la misma mano que los caps. 1-3, si se considera que en una sección el profeta habla más bien al pueblo en general y en otra ataca de preferencia a las clases dirigentes; que en una pronuncia una sentencia condenatoria en apariencia irrevocable y en otra admite implícitamente la esperanza de salvación de un resto[1]; que el tono de las segundas amenazas es más suave y su estilo más lírico que los de las primeras. Por otro lado, hay indicios que prueban aparentemente que la sección discutida no se debió a un profeta de Judá, sino a algún súbdito del reino del Norte: se dirige a «Israel»[2]; no nombra una sola vez la ciudad de Jerusalén, a diferencia de 1,5; los reproches que destina al pueblo conciertan con los que Amós y Oseas proferían contra el reino del Norte; es muy probable que cite a los profetas mencionados que ejercieron su ministerio en el reino de Israel[3]; echa en cara a sus oyentes el haber seguido las prácticas religiosas de dos monarcas norteños[4] y no de Judá.

En tal caso, este profeta del reino septentrional, de temperamento lírico como Oseas, y amante como él de su desgraciado pueblo, habría muerto —también como Oseas, su coetáneo— antes de la destrucción de Israel, pues el texto Miq 6,16 apunta, al parecer, que Samaría, la capital, no había sido aún conquistada. Se añadieron a sus escritos, que habrían llegado a Judá tras la catástrofe de su patria, la introducción secundaria de 6,1 *a*, los vers. 4-5 enteros del mismo capítulo, y los vers. 9 *b*, 12 *c*, 14 *d* y 16 *cf*. Sumados a la colección de los caps. 1-5 para formar un solo libro, dichos escritos del desconocido habrían motivado la inserción de la parte optimista que les sigue (7,8-20). De este modo, se explicaría la singular alternancia sistemática de amenazas y promesas, característica del texto actual del libro de Miqueas.

[1] 7,7. [2] 6,2. [3] Cf. 6,8. [4] 6,16.

4. Texto. Ha llegado a la actualidad en bastante mal estado de conservación. Hay pasajes tan deteriorados, que llegan a ser ininteligibles; otros han sufrido transposiciones que desfiguran los poemas. Puede re-

mediarse hasta cierto punto esta deficiencia por medio de las versiones antiguas, sobre todo la de los LXX, y el Targūm; pero hay que recurrir casi siempre a conjeturas apoyadas en el contexto, la métrica y el texto consonántico hebreo.

Bibl.: Cf. los comentarios a los doce profetas menores, en especial: LINDBLOM, *Micha, literarisch untersucht*, Helsingfors 1929. J. JEREMIAS, *Moreseth-Gath, die Heimat des Propheten Micha*, en *PJB*, 29 (1933), págs. 42-53. K. ELLIGER, *Die Heimat des Propheten Micha*, en *ZDPV*, 57 (1934), págs. 81 y sigs. A. CLAMER, *Michée (livre de)*, en *DThC*, X, 2, cols. 1652-1668. A. GEORGE, *Michée (livre de)*, en *DBS*, V, cols. 1252-1263. R. AUGÉ, *Miqueas (Profetes Menors)*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1957.

R. AUGÉ

MIRA (Μύρρα, Μύρα; Vg. *Lystram*). Ciudad costera de la Licia, en Asia Menor. Estaba situada sobre una colina y junto a la orilla del río Andriaco, cuyo puerto fluvial permitía la arribada de los barcos que desde Egipto conducían el trigo a Ostia, o de los que hacían el comercio con otras regiones costeras, gracias a los silos que Adriano estableció en él en el siglo II. Es mencionada por los geógrafos antiguos, que la denominan Λάμυρα o Λίμυρα; posiblemente éste es el fundamento que dio origen a la grafía Λύστραν de ciertos códices, así como a la *Lystram* de la Vg. Se menciona durante el viaje de cautiverio de san Pablo a Roma, cuando hubo de hacer escala forzosa la nave que le conducía[1].

Mira, cuyas ruinas se encuentran cerca de la costa en el pueblecillo actual de Demre, está situada a 15 km al oeste de Finike, a la que se puede llegar por tierra, aunque mejor es hacerlo por mar.

[1] Act 27,5.

Bibl.: ESTRABÓN, *Georgr.*, 14,3,7. PTOLOMEO, *Geogr.*, 5,3,6. J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XV, 1.ª parte, París 1949, págs. 285-286, 334. H. METZGER, *Las rutas de san Pablo en el Oriente griego*, Barcelona 1962, págs. 62-63 (trad. esp.).

R. SÁNCHEZ

MIRMĀH (et. ?; 'Ιμαμά [B], Μαρμά [A]; Vg. *Marma*). Hombre de la tribu de Benjamín. Fue uno de los hijos de Šaḥăráyim y de Ḥōdeš, su segunda esposa[1].

[1] 1 Cr 8,10.

Bibl.: NOTH, 904, pág. 250.

MIRRA (heb. *mōr*; ac. *murru*; aram. *mōrā'*, «amargo»; σμύρνα; Vg. *myrrha*). Sustancia que aparece citada frecuentemente en la SE (→ **Flora**).

Es una secreción resinosa que, una vez seca, adquiere un tinte amarillento oscuro, y procedía principalmente

Mata de mirto (*Myrtus communis*, L), arbusto de hojas perennes indígena de Palestina y otros países mediterráneos. (Foto *Orient Press*)



del sur de Arabia. Entraba en la composición del bálsamo con que eran ungidos los sacerdotes[1], pero su estima provenía de sus cualidades y usos aromáticos, exaltados repetidas veces en el Cantar de los Cantares[2].

En el NT es uno de los dones que ofrecen los magos al niño Jesús[3], y de ella se provee en gran cantidad Nicodemo para embalsamar el cuerpo del Maestro[4]. Por sus propiedades soporíferas y calmantes se mezclaba con el vino — «vino mirrado» — que se daba a los condenados a muerte en el momento del suplicio[5].

[1]Éx 30,22-30. [2]Cant 1,13; 3,6; 4,6.14; 5,1.5.13. [3]Mt 2,11. [4]Jn 19,39. [5]Mc 15,23.

C. GANCHO

MIRTO (heb. *hădas*; μυρσίνη; Vg. *myrtus*). El mirto aparece en las versiones mesiánicas repletas de abundancia y prosperidad que describe el profeta Isaías: en el desierto, Dios plantará cedros y acacias, mirtos y olivos, en vez de ortigas crecerá el mirto como señal imperecedera de la gloria de Yahweh[1]. En la visión misteriosa de Zacarías, los caballos aparecen entre mirtos — si bien LXX y algunas versiones modernas (Nácar-Colunga) traducen «entre montes» —[2]. Después del Destierro, la primera fiesta de los tabernáculos se celebró en cabañas de mirto traído a Jerusalén desde los montes[3] (→ **Flora**).

[1]Is 41,19; 55,13. [2]Zac 1,8.10.11. [3]Neh 8,15.

C. WAU

MIRYĀM (Μαρών; Vg. *Mariam*). Hija de Méred y de la egipcia Bityāh, hija del faraón. El único texto donde se menciona[1] resulta ininteligible. Se aclara, con todo, mediante la transposición del final del ver. 18, leyendo así el ver. 17: «Hijos de ʿEzrāʾ: Yéter, Méred, ʿĒfer, Yālōn. [Y éstos son los hijos de Bityāh, hija del faraón, que Méred tomó por esposa]: Miryām, Šammay y Yišbaḥ ...» Así lo han admitido en sus versiones Dhorme, Marchal, Ubach, etc.

[1]1 Cr 4,17.

Bibl.: L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 36, n. 17-18. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 1265, n. 17. B. UBACH, *Paralipòmens*, en *La Bíblia de Montserrat*, VII, Montserrat 1958, págs. 37-38, n. 17.

B. M.ª UBACH

MIRYĀM. Nombre hebreo de las mujeres llamadas → **María** en la Biblia.

MIRYAM, Tell. Uno de los lugares en que se sitúa la ciudad bíblica de → **Migrōn**.

MISA. El Concilio de Trento define el Santo Sacrificio de la Misa como el *verum et proprium sacrificium* (DENZ, 948).

1. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. Aunque de vez en cuando el AT se muestra severo contra el culto formalista y el anuncio de un sacerdocio de todo el pueblo[1], era imposible que presentase la era mesiánica desprovista de un sacerdocio especial y de sacrificio[2]. El Mesías será sacerdote «conforme el orden de Melquisedec»[3] y sacerdocio implicando sacrificio; Malaquías[4] anuncia el sacrificio perfecto de la nueva Alianza, ofrecido en toda la tierra. Prueban que se trata de un auténtico sacrificio los términos técnicos hebreos (*miqṭār*, *minḥāh*), y las condiciones religiosas del período incitan a entender los participios en sentido futuro. Esta profecía y la del Sal 109 sólo se realizan en el sacrificio eucarístico.

[1]Is 61,6. [2]Is 66,21; Jer 31,14; 33,18. [3]Sal 109,4; cf. Heb 7,11-28. [4]Mal 1,10-11.

2. EN EL NUEVO TESTAMENTO. El carácter sacrificial de la Eucaristía se deduce de:

a) *Los propios textos de la institución.* Según Lucas[1] y Pablo[2], Jesús designa el pan como su «cuerpo que va a ser *dado* (διδόμενον; nótese ὑπὲρ ὑμῶν, y no sólo ὑμῖν) para vosotros», y, según todas las tradiciones, al cáliz como «la sangre de la Alianza que se *verterá* (ἐκχυννόμενον) para una multitud *en remisión de los pecados*», o como «la nueva Alianza en mi sangre que se verterá por vosotros»[3]. Jesús lleva a cabo un verdadero sacrificio como lo denotan las voces «dar» y «verter». Estas expresiones, aun tomadas por separado, significan en el estilo bíblico la inmolación sacrificial (cuerpo entregado[4] y efusión de la sangre)[5]. Sea el sentido de los participios presente o futuro (filológicamente posible: cf. la Vg.), Jesús se refiere a su muerte en la Cruz, que significa la separación del cuerpo y de la sangre, designados como los elementos del sacrificio[6]. Convierte en presente su sacrificio del día siguiente (τοῦτο τὸ ποτήριον... ἐκχυννόμενον)[7]; ahora bien, se trata de modo claro de un sacrificio expiatorio que reconcilia al hombre con Dios (ἱλαστήριον)[8] y de remisión (λύτρον)[9] de la multitud[10]. Mediante su sangre[11] y su muerte voluntaria[12], Cristo redime la humanidad «ofreciéndose a Dios en sacrificio de olor agradable»[13]. La epístola a los Hebreos presentará, de manera especial, la muerte de Cristo como un sacrificio, superior a todos los de la Ley antigua[14].

[1]Lc 22,19. [2]1 Cor 11,24. [3]Lc 22,20. [4]Is 52,12; Mt 20,28; Rom 8,32; Gál 1,4; 2,20; Ef 5,25; 1 Tim 2,6; Tit 2,14; Heb 10,10. [5]Éx 29,12; Lv 4,7.18.25; Rom 3,25; 5,9; Ef 1,7; 1 Cor 14,20; Heb 9,7. [6]Cf. Lv 17,11. [7]Cf. Lc 22,20. [8]Rom 3,25. [9]Mt 20,28. [10]Cf. Jn 6,51.53; Is 53.4-6.10.12. [11]Rom 5,8; Ef 1,7; 2,13; Col 1,19; 1 Pe 1,2.18; 1 Jn 1,7. [12]1 Cor 15,3; Rom 5,6.8.10; Gál 2,21; Col 1,22. [13]Ef 5,2. [14]Cf. Heb 7,27; 9,13, etc.

b) *La relación con la Pascua.* Se discute si la Cena fue o no una comida pascual (cf. J. Jeremias). De todas suertes, los textos la presentan en un sólido contexto pascual judío[1] (el significado que se da a los elementos del festín; la preparación al «primer día de los Ácimos» en Mateo[2]; ¡compárese con Juan![3]). Para san Juan, Jesús es el Cordero pascual[4], inmolado en el momento en que se sacrificaban en el Templo las víctimas de la fiesta[5]. Pues bien, la Pascua judía era un verdadero sacrificio (*zébaḥ* = θυσία[6]; τὸ πάσχα θύειν[7]). El rito antiguo de ungir con sangre el dintel y las jambas de las puertas[8], que, desde la reforma de Josías (621 A. C.) había sustituido la efusión de sangre en la base del altar[9], significaba la protección contra el ángel exterminador: el NT parece conceder valor expiatorio a la víctima pascual[10], valor que ya se insinúa en el AT[11].

[1]Cf. Lc 22,15. [2]Mt 26,17-19. [3]Jn 18,28; 19,14. [4]Jn 1,29; 19,36; cf. 1 Cor 5,7; 1 Pe 1,19 y Ap, en que «Cordero», empleado 19 veces, se refiere a Cristo. [5]Jn 19,14; cf. también 13,1, en el cual



El Acrocorinto, visto desde el mar. Uno de los cuatro textos bíblicos referentes a la institución de la Eucaristía, se halla en la carta de Pablo a los Corintios (1 Cor 11,23-29). (Foto P. Termes)

«pasar» tal vez aluda al «paso» de la Pascua. [6]Éx 12,27 (heb. y LXX); Dt 16,1-8. [7]Mc 14,12; Lc 22,7; 1 Cor 5,7; *Jubileos*, 49,9; *Pĕsāḥīm* 5,2. [8]Éx 12,7.22-27. [9]2 Cr 35,11; *Jubileos* 49,20; *Pĕsāḥīm* 5,6. [10]1 Pe 1,19; 1 Jn 1,7; 2,2. [11]Cf. Ez 45, y la analogía con los ritos de Lv 3; 4; 5,1-13.

c) *El empleo de la formula de la Alianza sinaítica*: «Esta es la sangre de la alianza ...»[1]. San Lucas y san Pablo hablan de la «nueva alianza» definitiva, que prometieron los profetas[2] y que Jesús sanciona con su misma sangre[3]. La primera Alianza se selló con un sacrificio de comunión[4]. Jesús acaso también pensó en el Siervo sufriente de Isaías (llamado «alianza del pueblo»)[5], y en este caso, la idea de muerte expiatoria se une a la de la sanción de una Alianza nueva. Lo cierto es que las dos Alianzas se consideran en el rito sacrificial — de la sangre — que los instaura. No se olvide que la Eucaristía es un sacrificio de alianza, y supone, por tanto, la proclamación de la Palabra de Dios — como en el Sinaí —, en la que se funda el compromiso del hombre.

[1]Éx 24,8; cf. Heb 9,15-22. [2]Cf. Jer 21,31-34. [3]Cf. Heb 12,24. [4]Éx 24,5; y, según otra tradición, 24,11. [5]Is 42,6; 49,8.

d) San Pablo establece la comparación entre los sacrificios paganos o judíos y la Eucaristía cristiana[1]. Denomina al altar cristiano τράπεζα Κυρίου[2], expresión cultual que alude a la mesa en que se consumían los banquetes de comunión después de los sacrificios, y que en este caso, se refiere al altar en que los fieles de Cristo participan en la «comida del Señor»[3]. Consumir los elementos del sacrificio establece una comunión κοινωνία) con los demonios, en lo que importa a los paganos[4], con el altar (¡sería de esperar que con Dios!) para los judíos[5] y con Cristo, realmente presente para los cristianos[6], que «anuncian la muerte del Señor», porque su sacrificio se obra sacramentalmente[7]. Este paralelo prueba que la Eucaristía es un verdadero sacrificio, el auténtico, ya que se trata del único capaz de poner en comunión con Dios.

Acaso haya asimismo una alusión (transparente según algunos) al carácter sacrificial de la Eucaristía en la mención del «latar del cual no tienen derecho a comer los que se emplean en el ministerio del Tabernáculo»[8], en la que el verbo φαγεῖν conviene más a la mesa eucarística (opuesta a los sacrificios judíos, sobre todo al del gran día de la Expiación)[9], que al sacrificio de la cruz[10]. La epístola a los Hebreos no habla de manera expresa de la última Cena ni de la Eucaristía; sin embargo, el vocabulario eucarístico empleado permite vislumbrar, en el fondo, el sacramento de la nueva Ley a todos los de la antigua (cf. el «don celestial»[11]; ἀνάμνησις[12]; la «sangre de Jesús» y «el velo de su carne»)[13]. Se deduce de esta suma de datos que Jesús quiso dar a la humanidad el sacrificio perfecto y la orden «Haced esto en memoria de mí»[14], prescribe su renovación a los apóstoles y a sus sucesores dondequiera hasta la consumación de los tiempos, cumpliendo la profecía de Malaquías.

[1]1 Cor 10,14-22. [2]1 Cor 10,21; cf. Mal 1,7.12. [3]1 Cor 11,20. [4]Ver. 20. [5]Ver. 18. [6]Ver. 29. [7]Ver. 26. [8]Heb 13,10. [9]Cf. Lv 16,27. [10]Cf. 1 Cor 10,18. [11]Heb 6,4. [12]Heb 10,3. [13]Heb 10,19-20. [14]1 Cor 11,24.

Bibl.: J. E. BELSER, *Der Opfercharakter der Eucharistie*, en *ThQ*, 95 (1913), págs. 1-29; 96 (1914), págs. 323-340. W. GOOSENS, *Les origines de l'Eucharistie, Sacrement et Sacrifice*, Lovaina 1931. E. KALT, *Biblisches Reallexikon*, Tubinga 1931, págs. 150-154. M. MEINERTZ, *Theologie des neuen Testaments*, I, Bonn 1950, págs. 128-138. J. COPPENS, *Eucharistie*, en *DBS*, II. J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford 1955 (trad. ing.), con amplia bibliografía. HAAG, cols. 1229-1235. J. B. BAUER, *Opfer*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz-Viena 1959.

R. LE DEAUT

MĪŠĀʾĒL («¿quién es lo que Dios es?»; Μισαήλ; Vg. *Misael*). Nombre de tres personajes veterotestamentarios:

1. (Μισαήλ, Μισαδάν [B], Μισαδαί [A]). Primer hijo de ʿUzzīʾēl y descendiente de Qĕhāt, de la tribu de Leví[1]. Cuando Yahweh castigó con la muerte a Nādāb y ʾĂbīhūʾ, hijos de Aarón, por haberle ofrecido un fuego distinto del prescrito por Yahweh, Moisés encargó a Mīšāʾēl y a ʾĔlīṣāfān, hermano suyo, que retiraran los cadáveres del campamento israelita[2].

2. Uno de los asistentes de Esdras, cuando éste leyó la Ley al pueblo, con motivo de la renovación de la Alianza teocrática[3].

3. Uno de los tres compañeros de Daniel, que fueron deportados con él y educados en la corte de Babel. Su nombre fue cambiado por el de Mēšak[4]. Por negarse a adorar la estatua de oro erigida por Nabucodonosor en Dūrāʾ, fue arrojado a un horno encendido, del cual, junto con sus compañeros, salió ileso[5].

[1]Éx 6,22. [2]Lv 10,1-5. [3]Neh 8,4. [4]Dan 1,3-20; 2,17-18. [5]Dan 3,12-21.88; 1 Mac 2,59.

Bibl.: NOTH, 850, pág. 249.

S. PLANS

MIŠʾĀL (Μαασά, Μαασάλ τὴν Βασελλάν; Vg. *Masal, Messal*). Ciudad de la tribu de Aser[1], asignada posteriormente a los levitas gersomitas[2]. Llamada Māšāl (Μασάλ; Vg. *Masal*), en el libro de Crónicas[3]. Posiblemente sea la ciudad de *mšra* de la lista de Thutmosis III (n.º 39). Eusebio la señala como próxima al Carmelo. La localización exacta nos es desconocida; Van de Velde propuso Ḫirbet Miṯilya, a unos 6 km al nordeste de ʿAtlīt; Maisler y Abel se inclinan por Tell Naḥl, en el extremo suroeste de la llanura de Acre.

[1]Jos 19,26. [2]Jos 21,30. [3]1 Cr 6,59.

Bibl.: ABEL, II, pág. 388. SIMONS, §§ 332, 337 (30).

M. V. ARRABAL

MIŠʿĀM (et.?; Μεσσαάμ [B], Μισσάλ [A]; Vg. *Misaam*). Hombre de la tribu de Benjamín e hijo segundo de ʾElpáʿal.

1 Cr 8,12.

Bibl.: NOTH, 918, pág. 251.

MIṢʿĀR («insignificante»?; ὄρος μικρός; Vg. *a monte modico*). Colina mencionada en el Salmo 42,7. Algunas versiones lo traducen como nombre común, «montaña insignificante». Otros autores han intentado identificarlo proponiendo una colina de 814 m próxima a Ṣaʿōrah o bien el monte Sión en Jerusalén.

Bibl.: B. UBACH, *El Psalteri*, en *La Biblia de Montserrat*, X, Montserrat 1932, pág. 195. R. TOURNAY - R. SCHWAB, *Les Psaumes*, en *LSB*, pág. 193. É. DHORME, en *BP*, II, pág. 984.

M. GRAU

MISERICORDIA (heb. *ḥésed*; ἔλεος, πολύσπλαγχνος, οἰκτίρμων; Vg. vid. *infra*). La misericordia divina resume lo esencial de la historia sagrada: los profetas revelan al pueblo elegido un Dios misericordioso que le salvará, y le predican el ejercicio de la misericordia. En el NT, la misericordia se convierte en un punto fundamental del mensaje de la salvación; Jesús (= salvador) viene a revelar la misericordia a los hombres pecadores y les recomienda que la practiquen[1].

La principal palabra hebrea que se traduce por misericordia (*ḥésed*) expresa fundamentalmente una actitud de benevolencia con el prójimo, de Dios con el hombre y del hombre con Dios o sus hermanos. Sin embargo, para definir una palabra que exprese un valor central de la revelación bíblica, es menester recurrir, más que a la etimología y a los paralelos literarios semíticos, a la experiencia religiosa original del pueblo elegido que se indica con este vocablo. En una historia religiosa en que la infidelidad suele ser la respuesta del pueblo a su Dios, la constante benevolencia de Dios adquirirá el aspecto de la misericordia salvadora del pueblo escogido a pesar de su pecado.

En la Biblia se halla el atributo divino «misericordia-compasión», encuadrado por valores religiosos, los cuales describen el designio salvífico de Dios, y se emparejan con el término de misericordia (Vg. *misericordia*, *misericors*, *miserator* y, también, en textos más tardíos[2], el adjetivo *pius*). Tales son verdad-firmeza (Vg. *veritas*), pacto (*testamentum*), justicia que ha de observar el hombre (*iudicium*)[3] y justicia salvadora que Dios concede (*iustitia*)[4]. En el NT, la misericordia se une a la gracia (*gratia*) y a la paz (*pax*) para expresar los bienes de salvación que aportó Cristo.

[1]Lc 6,36. [2]Jue 7,20; 1 Cr 30,9; Eclo 2,13. [3]Sal 101,1; Jer 9,24; Os 12,7; Miq 6,8. [4]Sal 112,4; Prov 21,21.

Así, pues, el descubrimiento por los profetas de la misericordia divina está ligado a la revelación de la salvación que Dios ofrece a Israel. Es la gran verdad que la reflexión sapiencial ha extraído de la historia religiosa de los primeros hombres: el Dios omnipotente y justo es santo, y quiere castigar a los pecadores; pero su misericordia permite, luego de cada transgresión, que la historia de la salvación prosiga. Los autores de las versiones griegas y latinas evidencian la misma interpretación de la historia santa: en función del conjunto de la Biblia, que conocen bien, los traductores griegos prefirieron traducir la palabra hebrea *ḥésed* por ἔλεος («misericordia», «compasión») más que por amor; la tradición latina (la V. L., así como la Vg. de san Jerónimo), los ha seguido, prefiriendo de ordinario *misericors* y *misericordia*.

La historia de la acción de Dios entre los hombres se convierte en la revelación, hecha a los pecadores, de la misericordia del Todopoderoso que quiere salvarles.

El texto de Éxodo 33,19 es importante para la comprensión de la misericordia. Yahweh permite a Moisés ver a Dios y su gloria, atendiendo a su súplica (ver. 18),

consiente en revelarse y responde: «Haré pasar ante ti toda mi bondad y pronunciaré ante ti mi *nombre*, Yahweh; pues hago gracia a quien hago gracia y misericordia». Compréndase: a Moisés que pide verle (esto es, conocerle), Dios le dice su nombre y lo explica, asegurando que es misericordia. La misma tradición literaria da otra descripción de la acción divina en medio de su pueblo[1]: «Yahweh, Yahweh, Dios misericordioso y compasivo, tardo en la cólera, rico en misericordia y en fidelidad, que conserva su misericordia hasta mil generaciones, que perdona la iniquidad, la desobedencia y el pecado» (vers. 6-7). Los términos de esta descripción de la misericordia divina se repetirán a menudo en la Biblia; influirán en la predicación y en las oraciones judías[2] y cristianas (cf. muchas colectas, en la Misa). La mención se reduce a veces a «misericordioso y compasivo» (Vg. *misericors et miserator*); un pasaje precisa que es una misericordia que salva: *misericors et miserator et iustus* (la justicia salvífica de Dios) *Dominus*[3].

Yahweh continúa concediendo su misericordia a su pueblo, porque ha concluido una alianza de salvación. Se prometió su misericordia a los patriarcas, a los padres y a David; la prosperidad solía ser indicio de ella[4]. En cambio, a veces Dios humilla a su pueblo: el tiempo de la tribulación se convierte, llegado el caso, en el de la misericordia, porque es «el tiempo de la compunción. Yahweh espera que Israel no sea más que un resto ... Yahweh espera para ser gracioso con vosotros, por eso se alza para hacer misericordia con vosotros»[5] (es la idea directriz en la composición del Libro de los Jueces).

[1]Éx 34,5-9. [2]Jl 2,13; Neh 9,17.27.31; 13,22; Bar 2,17; Sal 51,3; 68,17. [3]Sal 112,4; cf. Tob 3,2. [4]Cf. 1 Re 3,6 sigs.; 2 Cr 1,8. [5]Is 30,18-19; Dt 30,1-10.

Inmensa es la misericodia divina. Los fieles saben que no existe nadie más misericordioso que Yahweh. David, siendo culpable, prefiere caer en manos de Yahweh que entre las de los hombres, «pues sus misericordias son grandes»[1]. Jeremías clama en nombre de Dios: «Te amé con amor eterno; por ello prolongué la misericordia para ti»[2] y «¿No es Efraím para mí un hijo precioso, un niño favorito? Pues cada vez que hablo (= obro) contra él, de él vuelvo a acordarme. Por eso mis entrañas se conmovieron por él; sí, tendré de él misericordia, oráculo de Yahweh»[3]. Yahweh no es un hombre que destruye[4], sino Dios para ser misericordioso. «¿Se olvidará una mujer de su criatura y dejará de apiadarse del fruto de sus entrañas? Aunque una madre llegara a olvidar. Yo no me olvidaré de ti», dice Yahweh a su pueblo[5]. La paciencia misericordiosa de Dios guarda proporción con su omnipotencia y con la debilidad de los humanos con quienes es misericordioso.

La doctrina sobre la misericordia divina tuvo gran influencia en la vida religiosa de los judíos, y su piedad llevaba su honda impronta. De aquí la importancia y la frecuente reiteración de este valor religioso en los Salmos: se celebra en los himnos[6] y se impetra en las lamentaciones; los salmos sapienciales cantan sus beneficios a los fieles que de ellos se aprovechan. Otras composiciones proclaman su llegada en una perspectiva escatológica. Estas oraciones encierran toda la teología de la misericordia divina.

El Dios de la misericordia pide a sus fieles, en muchos pasajes del AT, que practiquen la misma benevolencia con sus hermanos. El ejercicio de la misericordia para los demás se encuentra ya en los primeros capítulos de Amós; su obligatoriedad se indica de una manera muy clara en el Deuteronomio. La práctica del amor misericordioso, en Miqueas, caracteriza al verdadero fiel, al igual que la observancia de la Ley y una vida humilde[7]. Su importancia es mayor que la de los holocaustos, afirma Oseas[8].

[1]2 Sm 24,14. [2]Jer 31,3. [3]Jer 31,20. [4]Cf. Os 11,8-9. [5]Is 49, 15; cf. Sal 103,8-18 y Os 2,21-25; 14,9. [6]Cf., entre otros, los Sal 136 y 117. [7]Miq 6,8. [8]Os 6,6.

El NT prolonga esta doctrina. El principio del evangelio de san Lucas destaca que la preparación y venida de Cristo son la continuación y el remate de la historia de la misericordia divina para los que esperan[1]. Hay que hacer notar que, entre los términos neotestamentarios que expresan la misericordia, figuran sobre todo dos que están ligados a la salvación mesiánica: gracia (*gratia*) y paz (*pax*).

En Mateo, el Salvador emplea una frase de Os 6,6 para caracterizar su mensaje: «Yo quiero la misericordia y no el sacrificio»[2]. Los fariseos, cuya orientación religiosa se opone a la de Cristo, no podían comprenderle[3]. San Pablo lo tenía también en cuenta al decir que la salvación es materia de la benevolencia divina, que se muestra misericordiosa con quien quiere[4]. En la conclusión de su exposición de la nueva justicia, Pablo afirma enérgicamente: todo el mundo está preso en el pecado a fin de que, en su acción salvadora en favor nuestro, Dios pueda usar de misericordia con todos los hombres[5].

La misericordia divina, que Cristo proclama y cuya necesidad para todos los hombres afirma san Pablo, se describe principalmente en el evangelio de san Lucas, llamado a veces «Evangelio de la misericordia». Dios, dice el evangelista, se apiadó de su pueblo, y el Mesías Jesús vino en particular a predicar a los más débiles la gozosa nueva de la salvación (→ **Bienaventuranzas, Las**). El evangelio se predica ante todo a los pobres[6]. La benevolencia que se testimonia a las mujeres (recuérdese su inferior condición social en la antigüedad), propia del tercer evangelio, es un modo de proclamar la misericordia divina en la obra de Jesús: la salvación corresponde en primer lugar a los desheredados. En el relato de la converisón de Zaqueo[7], el evangelista subraya el significado del relato diciéndonos: el Hijo del Hombre vino a hacer misericordia. Tal es, por lo demás, el sentido de las cuatro conversiones que Lucas refiere, siguiendo su peculiar tradición evangélica (la de la pecadora[8], la de Zaqueo[9], la de Pedro[10] y la del buen ladrón)[11]. Consagró un capítulo entero (las parábolas de la misericordia, Lc cap. 15) a explicar que, contrariamente a la mentalidad farisaica, la misericordia divina era paciente, fraternal y pronta al perdón[12].

[1]Lc 1,50.54.72.78. [2]Mt 9,13; 12,7. [3]Cf. Mt 23,23. [4]Rom 9,15 y sigs. [5]Rom 11,32. [6]Lc 4,18; 7,22. [7]Lc 19,1-10. [8]7,36.50. [9]19,1-10. [10]22,61. [11]23,39-43. [12]Sobre todo Lc 15,20.

La proclamación de la misericordia no se lleva a cabo solamente con palabras; los milagros de Cristo son también una manifestación de la salvación misericordiosa



Iglesia de San Pedro *in Gallicantu*, erigida en memoria de las lágrimas que derramó Pedro, arrepentido de sus negaciones, ante la mirada misericordiosa del Maestro. (Foto P. Termes)

que trae a los pobres y a los débiles. Muy a menudo, al implorar un milagro de Jesús, los enfermos apelan a su misericordia[1]. En otras ocasiones, el evangelista menciona la misericordia de Cristo que atestigua el milagro[2].

Jesucristo, que realizó de forma perfecta nuestra salvación mediante su sacrificio en la cruz, aparece en la epístola a los Hebreos como un sumo sacerdote perfecto; siendo un hombre como nosotros, sus hermanos, habiendo sido tentado y habiendo sufrido como nosotros, será un sumo sacerdote misericordioso, podrá compadecerse de nuestras debilidades y hacernos merecedores de la misericordia y de la gracia[3].

Como en el AT, aunque con menos frecuencia (los géneros literarios del NT se prestan menos a ello), se invoca la misericordia de Dios; se reza al Padre de las misericordias[4] y al Dios rico en misericordia[5]. Dos Salmos celebran la misericordia del Señor (el → **Benedictus** y el → **Magníficat**[6]), que son himnos de inspiración y de factura veterotestamentarias. Los deseos que se expresan al principio y al término de las epístolas apostólicas son también una invocación a la misericordia divina; piden para los fieles la misericordia y la salvación mesiánicas.

[1]Mc 10,47-48; Mt 20,30-31; Lc 18,38-39; Mc 9,22; Mt 9,27; 15,22; 17,15; Lc 17,13. [2]Mc 1,41; 5,19; 6,34; 8,2; Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Lc 7,13. [3]Heb 2,17-18; 4,14-16. [4]2 Cor 1,3. [5]Ef 2,4; cf. Rom 12,1. [6]Lc cap. 1.

La obligación impuesta a los judíos de ser misericordiosos para con sus hermanos se hace más imperiosa en el NT. 1 Pe 3,8 recomienda a los fieles que se atestigüen mutuamente una bondad compasiva[1], y san Pablo establece la necesidad de ejercer una bondad misericordiosa en el ejemplo de Dios y de Cristo[2]. Pero hay que recordar sobre todo la solemne proclamación de Jesús, en una fórmula sapiencial: «Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia»[3]; para poder ser salvados por la gracia de Dios, se tiene que estar en un estado de gracia de benevolencia con el prójimo. Ser «misericordioso y benevolente» es indicio de interioridad, de verdad religiosa cristiana. El tema del «manso y humilde», que tan bien describe la situación religiosa de los pobres de Yahweh (recuérdese que el principio de Mt 5 ofrece una descripción de él) es, en el fondo, la ciencia que Cristo ha venido a enseñarnos[4]. San Juan Crisóstomo muy justamente emparentó la misericordia para con los hermanos con la mansedumbre-humildad[A]. Las criaturas del Padre deben poseer esta actitud del alma, no sólo a fin de obtener misericordia y salvación, sino para vivir en concreto la nueva existencia que Cristo aportó.

Lucas, el evangelista misericordioso, empleó una frase muy vívida para indicar la obligación de la misericordia fraternal: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso»[5]. La regla fundamental del Levítico:

«Sed santos, pues soy santo, Yo, Yahweh, vuestro Dios»[6], se aplica aquí a las relaciones entre hermanos; la santidad ante Dios, la ciencia de la humildad-mansedumbre que enseñó Cristo y la bondad benevolente con los hermanos, son diversas expresiones de la santidad salvífica, que se recibe con humildad y se atestigua con la misericordia. Dios ha elegido el camino de la misericordia para visitarnos; y por los mismos caminos vamos, con nuestros hermanos, hacia el Dios de las misericordias.

La importancia de la misericordia, en la Biblia y en la revelación, procede de que es el aspecto concreto del amor de Dios que quiere salvar a los pecadores. De ello nace la costumbre de la Iglesia de invocar tan a menudo y de alabar la misericordia divina en la oración litúrgica, y la obligación de conocerla mejor, para aceptar con más humildad y practicar la misericordia fraterna. Todos los creyentes, unidos, deben ofrecer al mundo el testimonio de la misericordia divina.

Dios, que proclamó que era la benevolencia misericordiosa, «que hace gracia a quien Él quiere»[7], no concede la salvación y la misericordia sino a los misericordiosos[8].

[A] *Hom in Mt*, 15.

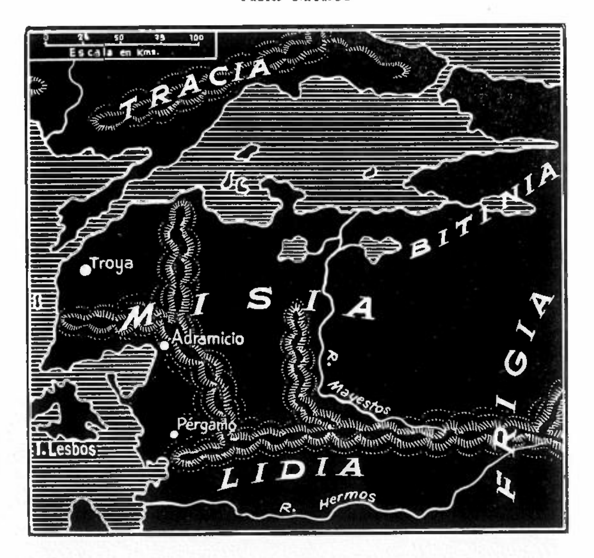
[1] Cf. 2 Pe 1,7; Rom 12,8. [2] Ef 4,32; Col 3,12. [3] Mt 5,7. [4] Mt 11,29. [5] Lc 6,36. [6] Lv 19,2. [7] Éx 33,19. [8] Cf. Lc 6,36.

Bibl.: N. GLÜCK, *Das Wort «hésed» im altestamentlichen Sprachgebrauch*, en *BZAW*, 47 (1927). L. PIROT, *Béatitudes évangéliques*, en *DBS*, I, cols. 927-939. J. ZIEGLER, *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, Münster 1930. W. F. LOFTHOUSE, *«Hen» and «hésed» in the O. T.*, en *ZAW*, 51 (1933), págs. 29-35. R. BULTMANN, ἔλεος... en *ThW*, II, págs. 474-483. F. ASENSIO, *Misericordia et veritas (El «hésed» y «'emet» divinos, su influjo religioso-social en la historia de Israel)*, Roma 1949; íd., *Las bienaventuranzas*, Bilbao 1958. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, Lovaina 1958.

J. CAMBIER

MIŚGĀB (heb. *ha-miśgāb*, «escarpe, defensa inexpugnable»; 'Αγάθ [B], 'Αμάθ [A], τὸ κραταίωμα [S]; Vg. *Fortis*). Ciudad mencionada por Jeremías en su oráculo contra Moab[1]. Quizá no deba traducirse como nombre propio, sino simplemente «ciudadela» o «fortaleza», a pesar de que algunos manuscritos griegos suponen un nombre propio. Basándose en Dt 34,1, Dennefeld la identifica con Pisgāh.

Mapa de la región de Misia, en el extremo noroeste de Asia Menor



[1] Jer 48,1.

Bibl.: L. DENNEFELD, *Jérémie*, en *La Sainte Bible*, VII, París 1947, págs. 379, 381. R. AUGÉ, *Jeremias*, en *La Biblia de Montserrat*, XIV, Montserrat 1950, pág. 352.

G. SARRÓ

MISIA (Μυσία). Región situada al extremo noroeste de Asia Menor. Sus límites, proverbialmente imprecisos desde la antigüedad, son: al norte, la Propóntide (mar de Mármara); al este, Bitinia; al sur, Lidia, y al oeste, el mar Egeo. Perteneció a la provincia romana de Asia; luego, en tiempo de los emperadores cristianos, gran parte de Misia formaba la provincia del Helesponto, mientras la parte meridional pertenecía a la provincia de Asia.

Sus ciudades principales son: Asón[1], Adramicio[2], Tróade[3] y Pérgamo[4]. Pablo, Silas y Timoteo atravesaron Misia, camino de Tróade[5]. Más tarde, Pablo llegó por mar a Tróade, desde Filipos y luego fue por tierra de Tróade a Asón, para allí encontrarse con sus compañeros[6].

[1] Act 20,13-14. [2] Act 27,2. [3] Act 16,8.11; 20,5-6; 2 Cor 2,12; 2 Tim 4,13. [4] Ap 1,11; 2,12. [5] Act 16,7-8. [6] Act 20,6.13.

Bibl.: E. BEURLIER, *Mysie*, en *DB*, IV, cols. 1367-1368.

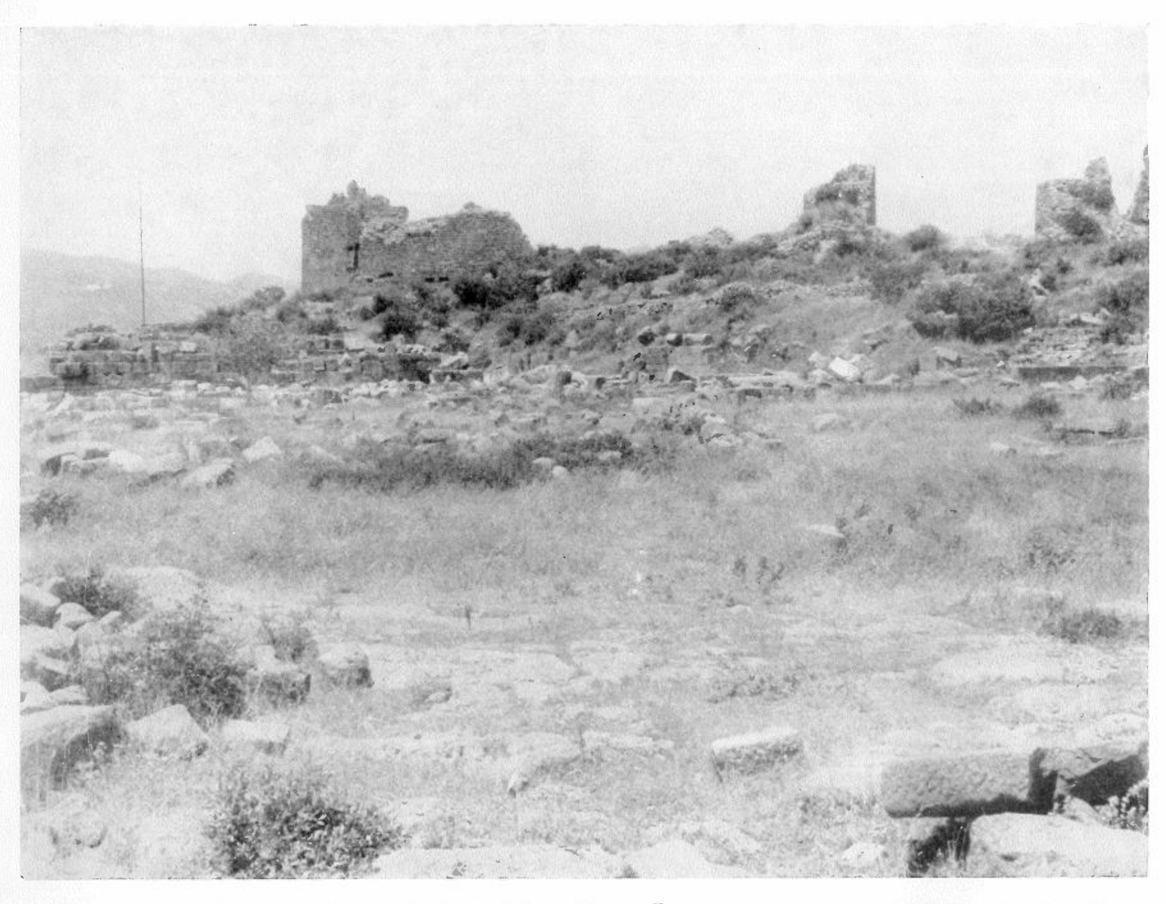
B. M.ª UBACH

MISIÓN. Tanto en el AT, como en el NT, ciertas personas envían mensajeros a otras personas o a otros reyes para participarles sus decisiones o para comunicarles ciertas informaciones. La persona del enviado desaparece detrás del que envía; y las únicas condiciones que se exigen al enviado son: fidelidad, obediencia y sumisión.

En el judaísmo, la institución de los *šĕlīḥīm* es antigua, quizás anterior a la época postexílica[1]. Los *šĕlīḥīm* tienen que desempeñar determinadas comisiones a distancia de los que les han encargado. La designación subraya, no el hecho de ser enviados, ni la naturaleza de la comisión, sino simplemente el hecho de la autorización. El *šālīaḥ* propiamente no pertenece a la esfera religiosa, sino a la legal, y cuando la palabra tiene un sentido religioso, ello se debe no a que es un *šālīaḥ*, sino al hecho de que éste, en cuanto tal, ha sido encargado de una comisión religiosa. También los *šĕlīḥīm* podían ser enviados, no por un individuo, sino por una comunidad. En este caso, la comisión tiene un sentido «eclesial»: rabinos «enviados» a la Diáspora para intercalar los días nuevos en el calendario; quizás en este sentido habría que entender el viaje de Saulo a Damasco[2]. En el NT, ἀπόστολος nunca significa el hecho de enviar o la tarea encomendada, sino un embajador autorizado. El griego ἀπόστολος suministra meramente la forma; el contenido y la idea vienen a través del *šālīaḥ* rabínico.

Igual que *šālīaḥ*, ἀπόστολος significa también un «comisionado por la comunidad»[3]; Epafrodito es el «apóstol» de los filipenses a Pablo[4].

[1] 2 Cr 16,7-9. [2] Act 9,1. [3] 2 Cor 8,23. [4] Flp 2,25.



Pérgamo, una de las ciudades principales de Misia. Murallas en la cumbre de la acrópolis y, ante ellas, el templo de Trajano. (Foto P. Termes)

1. LA «MISIÓN» DE JESÚS. La misión supone una cadena, perfectamente eslabonada, que comienza precisamente en la iniciativa del Padre. Jesús es el primer «enviado». En el Cuarto Evangelio, todo lo que Jesús hace y dice se refiere a Dios, «al Padre que lo ha enviado». «La obra de Dios consiste en que creáis en su Enviado.»[1]

Ahora bien, dado que Jesús es el único que conoce a Dios, puede, por tanto, revelarlo, ya que es Dios quien lo ha enviado[2]. Por lo cual, el que ama a Dios amará también a Jesús[3]. En efecto, el enviado es inseparable del que lo envía. Esta misión es la salvación del mundo[4] y, para que sea proclamada al mundo, Jesús a su vez envía a sus discípulos[5].

Pero esta unión entre el Padre y Jesús es de un orden distinto a la que existía entre Dios y los Profetas; y revela que Dios está presente en la persona de Jesús[6]. Así, pues, la «misión» de Jesús es única y no se puede comparar a ninguna otra. Es la Palabra de Dios, la autoridad, la voluntad de Dios. En Él, la persona del mensajero no se borra detrás de la del Maestro que envía, sino que se funde con ella.

El autor de la epístola a los Hebreos es el único que expresamente llama a Jesús «apóstol»[7]; pero lo hace comparándolo con Moisés y subrayando la diferencia: Moisés era un mero servidor, Jesús es el Hijo de Dios.

[1] Jn 6,29. [2] Jn 7,29. [3] Jn 8,42. [4] Jn 3,17. [5] Jn 20,21. [6] Jn 17,3. [7] Heb 3,1-2.

2. LA «MISIÓN» DE LOS DISCÍPULOS. Si Jesús es el enviado por excelencia, Él mismo procede a su vez al envío de discípulos: «A estos doce envió Jesús, con estas normas concretas ...»[1]. San Lucas habla igualmente del «envío» de setenta y dos discípulos[2] en un contexto muy parecido al de Mt 10,5. No tenemos motivos para distinguir cualitativamente ambas misiones. Claramente estamos ante un caso de misión autoritativa en el sentido de delegación de un poder. Los hombres así enviados son considerados, a través de los relatos sinópticos, como *šĕlîḥîm* en el sentido legal. Prueba de ello es que, a la vuelta, dan cuenta de su realización[3].

[1] Mt 10,5. [2] Lc 10,1-2. [3] Mc 6,30; Lc 9,10.

3. LA «MISIÓN» DE PABLO. El punto de partida de la conciencia de «misión», en san Pablo, está en el hecho de haber sido comisionado como *šālîaḥ*, igual que los demás apóstoles. El motivo de la fuerte insistencia de Pablo en este aspecto de su oficio se encuentra en la negación, por parte de sus adversarios, de su igualdad



Filipos. Basílica «B», vista desde el nordeste. Epafrodito fue el «apóstol» o enviado de los cristianos de esta ciudad a san Pablo. (Foto P. Termes)

con los demás apóstoles. Su «misión» iba siendo asociada con la iglesia de Antioquía[1] o con Bernabé, que lo había introducido en la primitiva Iglesia[2]; a esto responde Pablo, afirmando que él es un «apóstol, no de parte de hombres ni a través de un hombre, sino a través de Cristo»[3], y continúa probando la independencia de su apostolado[4] y el reconocimiento, en Jerusalén, de su paridad con los apóstoles antiguos[5].

El contenido de esta «misión» se refiere a la «proclamación del evangelio»: «... El evangelio predicado por mí no es de origen humano; pues yo no lo he recibido ni aprendido de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo»[6].

Parece imposible suponer que Pablo aquí se refiera al contenido histórico-doctrinal de la catequesis cristiana, como si el Cristo resucitado hubiera sido el único informador oral de los hechos y de las enseñanzas que constituían el «kerygma» cristiano. Esto, por dos razones: *a*) porque claramente se ve que Pablo depende redaccionalmente de la catequesis eclesiástica, y *b*) porque, antes de su conversión, estaba ya suficientemente informado de aquella fe cristiana que con tanto ímpetu perseguía.

Para comprender el sentido profundo de la conciencia «misional» del apóstol, hemos de recordar que, cuando Pablo habla de «su» evangelio, no se refiere primaria mente al conjunto narrativo de la catequesis, sino a la realidad concreta de Cristo Salvador universal, con un subrayado a la misión directa de los gentiles en la Iglesia. Este «evangelio», o sea esta presencia vital y dinámica de Cristo entre los gentiles, «Cristo-entre-vosotros»[7], no lo ha recibido «por mediación humana»: ningún apóstol, llamado anteriormente, le ha comunicado esta luz y lo ha «comisionado» con esta tarea de proclamar a Cristo entre los gentiles. Ha sido Cristo directamente el que se le ha «revelado». Aquí la revelación sigue teniendo ese significado de «escatología anticipada», frecuente en los primeros escritos paulinos. Por eso, el genitivo, «de Jesucristo», es un genitivo de autor: no fue el contacto directo con sus antecesores en el apostolado, sino el encuentro personal con Jesucristo — con el Cristo de después de la Resurrección — lo que ha hecho pasar a Pablo al rango de un apóstol debidamente autorizado.

Cuando Pablo dice que la doctrina que él «entrega» a los fieles, «la ha recibido del Señor», quiere decir que del Señor ha recibido directamente la misión de proclamar a Cristo Salvador universal.

[1] Act 12,1 y sigs. [2] Act 9,25-26. [3] Gál 1,1. [4] Gál 1,10 y sigs. [5] Gál 2,1-9. [6] Gál 1,12. [7] Col 1,27.

Bibl.: K. H. RENGSTORF, ἀπόστολος en *ThW*, I, pág. 406 y sigs. A. MÉDEBIELLE, en *DBS*, I, col. 504. A. M. DENIS, *L'investiture de la fonction apostolique par «apocalypse». Étude thématique de Gal. 1,16*, en *RB*, 64 (1957), págs. 335-362, 492-515. P. GAECHTER, *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck 1958, págs. 372-373.

J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ

MIŠLĒ. Nombre del libro de los Proverbios en la Biblia hebrea (→ **Proverbios, Libro de los**).

MIŠMĀʿ («mezcla de blanco y negro»?; Μασμά; Vg. *Masma*). Nombre de dos personas del AT:

1. Quinto hijo de Ismael y epónimo de una de las doce tribus ismaelitas[1]. Parece que se puede situar esta tribu entre las de la Arabia del norte. No es posible particularizar más sobre su localización. El nombre de el-Mismāʾ, como indica Abel[A], que se halla a unos 30 km al norte de la antigua ciudad de Madián, no corresponde ni al Mišmāʿ hebreo, ni al Isammeʿ de las inscripciones de Asurbanipal.

2. Israelita, descendiente de la tribu de Simeón, padre de Ḥammūʾēl, Zakkūr y Šimʿī[2].

[A] ABEL, I, pág. 296; cf. *RB*, 40 (1931), págs. 516-517.

[1] Gn 25-14 16; 1 Cr 1,30. [2] 1 Cr 4,25-26.

Bibl.: NOTH, 917, pág. 225. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 229.

E. CUCURELLA

MIŠMANNĀH («golosina»; Μασεμανή, Μασμανά; *Masmana*). Nombre del cuarto hombre de la tribu de Gad que se unió a David en Ṣiqĕlāg.

1 Cr 12,11.

Bibl.: NOTH, 919, pág. 223.

MIŠNĀH. La palabra *mišnāh* (derivada del verbo *šānāh*, «repetir», de ahí «estudiar [repitiendo]»), significa literalmente «repetición» y también «estudio, enseñanza», porque la enseñanza se impartía oralmente mediante repetición. Con esta palabra designa el judaísmo ortodoxo la Ley oral, por oposición a la palabra *miqrāʾ*, que representa la Ley escrita, es decir, la Biblia. La Mišnāh constituye una recopilación, en forma de código, de las leyes tradicionales del judaísmo (que, según el tratado mišnaico *Pirqē ʾĀbōt*, Dios reveló en el Sinaí a Moisés y éste transmitió a sus sucesores).

En el proceso de su elaboración, realizada enteramente en Palestina, se distinguen dos períodos, el primero de los cuales llega hasta el año 70 (en que los romanos ocuparon Jerusalén y destruyeron el segundo Templo), mientras que el segundo se extiende entre el año 70 y el 212 aproximadamente (es decir, la fecha de la muerte del patriarca R. Yĕhūdāh ha-Nāśīʾ). Son poco conocidos los detalles del primer período, al final del cual se sitúa la actividad de Hillēl y Šammay y de sus escuelas, a quienes se debe la primera compilación (en forma oral). La segunda etapa la constituye la labor de los *tannāʾīm*, rabinos que suelen agruparse en cinco generaciones, cuyas fechas y principales doctores son: 1.ª, años 70-80, R. Yōḥānān ben Zakkay; 2.ª, años 80-105, R. Gamaliel II, R. ʾĔlīʿézer ben Hirkānōs y R. Yĕhōšūaʿ ben Ḥănanyāh; 3.ª, años 105-135, R. ʿĂqībāʾ y R. Yišmāʿʾēl ben ʾĔlīšaʿ; 4.ª, años 135-170, R. Mēʾīr; y 5.ª, años 170-212, R. Yĕhūdāh ha-Nāśīʾ. Destacan entre ellos R. ʿĂqībāʾ y R. Mēʾīr, a quienes debemos sendas compilaciones, tenidas en cuenta por R. Yĕhūdāh ha-Nāśīʾ, cuya redacción, siempre en forma oral — redacciones oficiales por escrito no se hicieron antes de los siglos V o VI —, se convirtió en la Mišnāh canónica y fue el punto de partida del posterior desarrollo de la Ley tradicional, plasmada en el → **Talmūd**.

El contenido de la Mišnāh es principalmente jurídico-religioso (*hălākāh*) — la excepción más notable son los tratados *Pirqē ʾĀbōt* y *ʿĒduyyōt*, que contienen material no jurídico (*haggādāh* o *ʿaggādāh*) — y contiene, tanto las leyes tradicionales, a las que se trató de hallar base bíblica, como leyes deducidas de un minucioso análisis exegético, realizado según el método llamado *midrāš* y a partir del texto sagrado. En su forma actual — que no cita las fuentes bíblicas de donde derivan las leyes tradicionales — la Mišnāh se divide en seis *sĕdārīm* («órdenes»), que son: *Zĕrāʿīm* («semillas», leyes agrícolas), *Mōʿēd* («fiestas», sobre todo el sábado y las festividades), *Nāšīm* («mujeres», derecho matrimonial), *Nĕzīqīm* («daños», derecho civil y penal), *Qŏdāšīm* («cosas sagradas», sacrificios y servicio del Templo) y *Ṭahărōt* («purezas», leyes de pureza e impureza). Los *sĕdārīm* se componen de *massektōt* (*masséket*, «tratado») — actualmente son sesenta y tres — divididos en *pĕrāqīm* («capítulos») y éstos, a su vez, en *mišniyyōt* («leyes particulares»).

La Mišnāh está escrita en neohebreo y se imprimió por vez primera en Nápoles, en 1492.

Las leyes que no tuvieron cabida en el código sistematizado por R. Yĕhūdāh ha-Nāśīʾ se han conservado en dos obras independientes: la *Tōsĕftāʾ* (en arameo, «la adición») y las *Bāraytōt* (o leyes «externas»), la primera de contenido preferentemente agádico, mientras que el de la segunda es de carácter halákico.

Bibl.: H. L. STRACT, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 5.ª ed., Munich 1921.

D. ROMANO

MIŠNĒH HA-TŌRĀH. → **Deuteronomio.**

MĪŠŌR. En Jos 21,36, tanto LXX como Vg. toman dicho vocablo como nombre propio de ciudad. En el texto hebreo *ba-midbār ba-mišōr*, «en el desierto, en la altiplanicie», la LXX lee ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Μίσωρ, «en el desierto de Misor», y Vg. *in solitudine Misor*, «en el desierto de Misor»; de ser nombre de ciudad estaría enclavada en el territorio de la tribu de Rubén y próxima a la ciudad levítica y de refugio de → **Béṣer**, como del contexto de tal pasaje habría de inferirse. Eusebio erróneamente la localiza en Gebalene, la región actualmente llamada el-Ğebāl.

Las modernas versiones, siguiendo al hebreo, lo consideran como nombre común, idéntico al que otras veces aparece mencionado en el mismo libro[1]. En apoyo suyo, viene el pasaje en que se designa a Béṣer como ciudad de refugio y en la cual aparece a su vez el término *mišōr*, que las versiones antiguas han tomado como nombre común[2].

Hay que tener en cuenta que, por otra parte, con el nombre *mišōr* se designa en la Biblia la meseta transjor-

dánica situada aproximadamente entre el río Arnón y el Pisgāh[3], si bien en otros lugares hace referencia a una meseta septentrional situada posiblemente en el Ǧōlān, por los alrededores de Fīq[4].

[1]Jos 13,9.16-17.21. [2]Jos 20,8. [3]Dt 3,10; 4,43; Jos 13,9.16-21; 20,8; Jer 48,2.21. [4]1 Re 20,23.25.

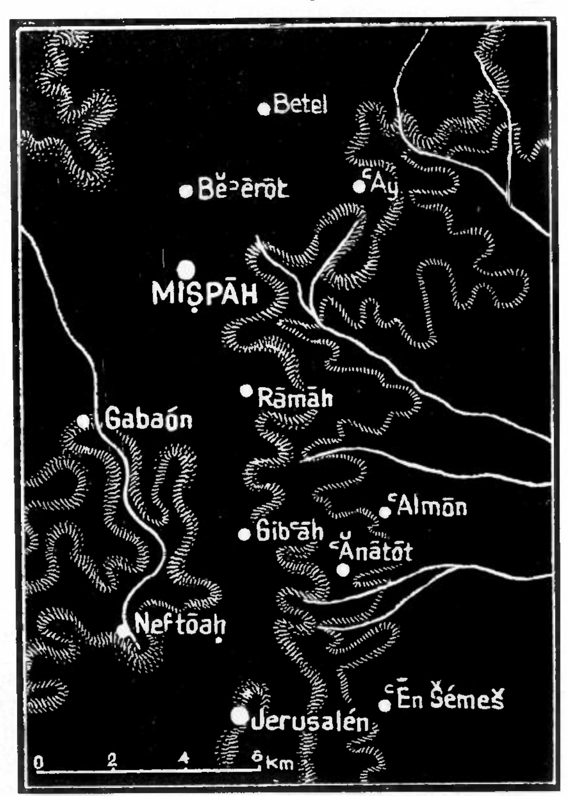
Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 128. ABEL, I, págs. 429-430. A. GELIN, *Josué*, en *La Sainte Bible*, III, Paris 1949, pág. 117. B. UBACH, *Josuè*, en *La Biblia de Montserrat*, IV, Montserrat 1953, págs. 109, n. 9 y 172. B. BALDI, *Giosuè*, en *La Sacra Bibbia*, Turín-Roma 1956, págs. 109, ns. 9-10 y 150-151. SIMONS, §§ 168, 231, 298, 301, 305 (y n. 98), 306, 337 (41), 1332.

R. SÁNCHEZ

MIṢPĀH (heb. *ha-miṣpāh*, forma pausal de *ha-miṣpeh*, «lugar de observación», «puesto de guardia»; Μασφά, Μασσηφά, Μασσηφάθ; Vg. *Maspha, Masphat*). Nombre de tres poblaciones citadas en el AT:

1. Ciudad del territorio de Benjamín[1] y uno de los centros urbanos del pueblo de Israel en el período de los Jueces[2]. El rey Asa de Judá la fortificó para que sirviera de baluarte fronterizo con el reino del Norte, después de rechazar los intentos de invasión que efectuó Baasa con la ayuda de Ben Hădad, rey arameo de Damasco[3]. Después de la destrucción del Templo jerosolimitano, Godolías, a quien los babilonios habían nombrado gobernador del país, fijó su residencia en Miṣpāh y permaneció en ella hasta que le asesinaron en la misma ciudad[4]. Al regreso de la Cautividad babilónica, en la época de Nehemías, Miṣpāh fue cabeza de distrito[5]. Se la menciona posteriormente en el AT con motivo de las guerras macabeas[6].

Mapa en el que se señala el emplazamiento de la ciudad bíblica de Miṣpāh (§ 1)



La mayoría de los especialistas acepta la identificación de la población bíblica de Miṣpāh con Tell el-Naṣbeh. Éste es un gran tell situado junto a la carretera real, unos 12 km al norte de Jerusalén. W. F. Badè dirigió las excavaciones arqueológicas en dicho lugar, en los años 1927-1935, durante las cuales se descubrieron restos de un asentamiento humano correspondiente al período del Bronce Antiguo, separado, como prueban los hallazgos, por una solución de continuidad de un milenio de la población que fundaron los israelitas. La gruesa muralla y la puerta que se conservan pertenecen, al parecer, a la época en que Asa robusteció sus defensas.

En Tell el-Naṣbeh se encontraron numerosas asas de jarra con improntas de sellos del tiempo de la destrucción del Templo salomónico, así como otras de la dominación persa, lo que viene a probar su destacada categoría como centro administrativo. Entre tales impresiones glípticas, hay que destacar de manera especial la que lleva el nombre de *mṣh*, tal vez abreviatura del de Miṣpāh, y la del sello de «Yaʾăzanyāhū, siervo del rey», a quien cabe identificar con el Yaʾăzanyāhū, hijo de ha-Maʿăkātī («del maakatita»), uno de los jefes que se presentaron a Godolías en Miṣpāh[7].

[1]Jos 18,26. [2]Jue 20,1 y sigs.; 1 Sm 7,5-17; 10,17. [3]1 Re 15,22; 2 Cr 16,6; cf. Jer 41,9. [4]2 Re 25,23-25; Jer caps. 40-41. [5]Neh 3, 7.15. [6]1 Mac 3,46. [7]2 Re 25,23.

Bibl.: ABEL, II, págs. 388-390. W. F. BADÈ, *Excavations at Tell en-Nasbeh*, Berkeley 1947. C. C. MCCOWN, etc., *Tell en-Nasbeh*, 2 vols., New Haven 1947.

Y. AHARONI

2. Lugar de Galaad en que Jacob y Lābān erigieron el majano que señalaba el límite entre Israel y ʾĂrām[1]. Su localización es oscura, aunque algunos especialistas identifican esta Miṣpāh con la ciudad siguiente.

3. Ciudad de Galaad. Se menciona en la época de los Jueces, cuando los ammonitas acamparon en Galaad y los israelitas se reunieron en esta población para consultar a quién elegirían por jefe[2]. En Miṣpāh fue elegido Jefté, el galaadita[3]. Después de su mensaje al rey de ʿAmmōn, y antes de pronunciar su terrible juramento, Jefté pasó por Miṣpāh de Galaad (heb. *miṣpēh gilʿād*)[4] y en Miṣpāh, es decir, en su casa, su hija fue a su encuentro, por lo cual hubo de cumplir en ella el voto de ofrecer en holocausto al primero que saliera de su hogar a recibirle[5]. Probablemente, es ésta la Miṣpāh (heb. *miṣpāh*; Vg. *speculatio*) de que habla Oseas al referirse al envilecimiento de sacerdotes y príncipes[6]. Se han emitido diversas propuestas de localización e identificación de esta Miṣpāh, ninguna de ellas concluyentes, aunque coinciden por lo general en que estaba en el norte de Galaad: Sūf, próxima a Gerasa; Ḫirbet Ǧelʿad, en el septentrión de el-Salṭ; Ǧebel Ǧelʿad, Tell el-Maṣfah, Rāmōt de Galaad y el-Rešūni.

[1]Gn 31,49. [2]Jue 10,17-18. [3]Jue 11,11. [4]Jue 11,29. [5]Jue 11,43. [6]Os 5,1.

Bibl.: ABEL, II, pág. 390. P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlante storico della Bibbia*, Roma 1954, pág. 279. SIMONS, §§ 300, 415.

M. GRAU



La colina de Tell el-Naṣbeh, que actualmente suele identificarse con Miṣpāh (§ 1). Vista desde el sur. (Foto P. Termes)

MIṢPĀH, ᵓÉreṣ ha- («tierra de Miṣpāh» o «tierra de vigilancia»; γῆ Μασσύμα, τὰ πεδία Μασσώχ; Vg. *in Maspha*). El libro de Josué, al narrar la conquista del Canaán septentrional, menciona este lugar como el lugar en que habitaban los hiwwitas, al pie del monte Hermón[1]. Derrotados Yābīn de Ḥāṣōr y sus aliados, Josué y los israelitas los persiguieron hasta Biqᶜat Miṣpeh («la vega de Miṣpeh»), al oriente, y los acuchillaron hasta no dejar uno con vida[2]. Se acepta que ᵓÉreṣ ha-Miṣpāh y Biqᶜat Miṣpeh son nombres variantes de un solo lugar. Lemaire-Baldi lo localizan junto al Hermón o cerca de Ḥaṣbeyā; según Simons, se hallaba en las inmediaciones de Báᶜal Gad y cree que, si no puede relacionarse con Nebī Ṣāfā, habría de identificarse con Merǧ el-Qunaᶜbah, entre Nebī Ṣāfā y Rašziyā, a unos 15 km al nor-noroeste del Hermón.

[1]Jos 11,3. [2]Jos 11,8.

Bibl.: P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlante storico della Bibbia*, Roma 1954, pág. 279. SIMONS, §§ 112, 503-504.

M. GRAU

MISPĀR («número»; Μαλσάρ, Μασφάρ; Vg. *Mesphar*). Uno de los jefes hebreos que regresaron de la Cautividad babilónica con Zorobabel[1]. En el pasaje paralelo del libro de Nehemías aparece con el nombre variante de Mispéret[2]. Por basarse en esta última forma, se ha pretendido que el nombre no es más que una corrupción del persa *aspadat*.

[1]Esd 2,2. [2]Neh 7,7.

Bibl.: NOTH, 877, pág. 350.

J. A. PALACIOS

MIŠPĀṬ. Topónimo del AT hebreo, cuya forma completa es → **ᶜĒn Mišpāṭ**.

MIṢPĀTĀH. Forma locativa del topónimo hebreo → **Miṣpāh**.

MIṢPEH (heb. *ha-miṣpeh*, etc., cf. → **Miṣpāh**; Μασφά; Vg. *Masepha*). Ciudad de la Šĕfēlāh que correspondió a la tribu de Judá en la distribución de la Tierra Prometida[1]. Eusebio y san Jerónimo mencionan tres poblaciones distintas e identificables con Miṣpeh: el primero habla de una Masseba que se hallaba en el territorio de Eleuterópolis (Beit Ǧibrīn) y otra en dirección de Aelia; el santo se refiere a una situada entre Eleuterópolis y Jerusalén. Simons no la identifica con ningún lugar moderno. Abel indica la existencia de un Ḫirbet el-Ṣāfiyah, a 3 km al nordeste de Beit Ǧibrīn, y una Ṣufiyah, a 10 km al norte de la misma población, pero no admite que Tell el-Ṣāfi pueda tomarse en consideración, lo que Lemaire-Baldi proponen como una localización posible, además de Ḫirbet el-Ṣāfiyah.

[1]Jos 15,38.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 130,2. ABEL, II, págs. 390-391. P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlante storico della Bibbia*, Roma 1954, pág. 279. SIMONS, § 318 (B/5).

M. GRAU

MIṢPEH, Biqᶜat («vega o valle de Miṣpeh»; τὰ πεδία Μασσώχ; Vg. *campus Masphe*). Nombre que da el T. M., en Jos 11,8, al territorio del Canaán septentrional llamado ᵓEreṣ ha-Miṣpāh.

MIṢPĒH GILʿAD («torre de guardia de Galaad; ἡ σκοπία Γαλαάδ; Vg. *Maspha Galaad*). Población galaadita identificable con → **Miṣpāh** (§ 3).

MIṢPĒH MŌʾĀB («torre vigía de Moab»?; Μασσηφὰθ τῆς Μωάβ; Vg. *Maspha, quae est Moab*). Ciudad de Moab, posiblemente residencia real. En ella dejó David a su familia temporalmente, y con permiso de su monarca, durante el período que anduvo fugitivo prseguido por Saúl[1]. Dada la etimología de su nombre, «torre vigía», «observatorio», Musil creyó que Ruǧm el-Mešrefah, de 860 m de altura y situado al oeste-sudoeste de Mádaba reunía tales condiciones. Sin embargo, tanto esta teoría, como la que la sitúa en Šīḥan no ofrecen pruebas concluyentes para su identificación.

[1] 1 Sm 22,3.

Bibl.: L. HEIDET, *Moab*, en *DB*, IV, col. 1158. ABEL, II, pág. 391. SIMONS § 699.

D. VIDAL

MISPÉRET (Μασφεράν; Vg. *Mespharath*). Nombre variante de → **Mispār** en Neh 7,7.

MISRAĪTAS (heb. *ha-mišrāʿī*; Ἡμασαραέμ; Vg. *Maserei*). Familia de la tribu de Judá, de quien descendía por la rama de Qiryat Yĕʿārīm. Se cita entre las que se consideran como origen de los soratitas y estaulitas.

1 Cr 2,53.

J. CARRERAS

MIṢRÁYIM (Μεσραΐν [B], Μεσραΐμ [A, S]; Vg. *Meraim*). Segundo hijo de Cam, citado en la Tabla de las Naciones[1], y padre de los Lūdīm, ʿĂnāmīm, Lĕhābīm, Nafruḥīm, Patrusīm, Kaslyḥīm y Kaftōrīm[2]. Es el nombre hebreo de → **Egipto**, que aparece en forma dual, lo cual suele explicarse por la distinción existente entre el Bajo y el Alto Egipto. Miṣráyim, que figura como término étnico-geográfico en muchos libros de la SE, tiene réplicas muy semejantes en las demás lenguas semíticas (ugar. *mṣr*; ac. *miṣri*, *miṣir*, *muṣru*, *muṣuru*; ár. *miṣr*). Es posible que, en algunos casos[3], se aplique al país de Mušrī, que se hallaba en Asia Menor. Los nombres griego y latino de Egipto (Αἴγυπτος; *Aegyptus*) derivan al parecer de οἱ Κόπτοι, «los coptos» o del nombre de la ciudad de Koptos.

[1] Gn 10,6. [2] Gn 10,13. [3] 1 Re 10,28; 2 Re 7,6; 2 Cr 1,16-17.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 209. SIMONS, §§ 58, 69, 180, 834, 913, 1429, 1600.

G. SARRÓ

MIŚRĔFŌT MÁYIM («fuentes cálidas»; Μασερών, ἡ Μασερὲθ Μαμρωμαίμ; Vg. *aquae Maserephoth*). Lugar al que Josué llegó en persecución de los reyes vencidos en el lago Mērōm[1]. Mencionado en la distribución de la tierra de Canaán situándose en la frontera norte y lindando con el país de los sidonios[2]. Corrientemente se identifica con Ḫirbet el-Mušreifah, en las cercanías de Raʾs el-Nāqūrah, a unos 18 km al norte de ʿAkkō y a 800 m de la costa.

[1] Jos 11,8. [2] Jos 13,6.

Bibl.: GUÉRIN, *Galilée*, II, págs. 166-167. ABEL, II, pág. 288. SIMONS, §§ 295, 506.

G. SARRÓ

MISTERIO (heb. *sōd*, *rāz*; μυστήριον; Vg. *mysterium*). De la raíz griega μυ con el derivado μύω «cerrar los labios», «callar» o del sáncrito *muš* «quitar», «robar». El sentido fundamental de las dos etimologías es de «algo escondido, secreto» sin ninguna relación a culto, rito o iniciación. El carácter secreto del misterio consiste en que no ha sido revelado, no en que sea incomprensible como indicaría el sentido prevalente actual. Éste parece ser el sentido primitivo de «misterio», si bien los primeros testimonios literarios y epigráficos conocidos expresan ya la idea de «misterios cultuales». Platón conoce ya el sentido metafórico de la palabra y Cicerón da por supuesto este uso e introduce la palabra griega en el latín. El sentido metafórico se generalizó rápidamente y los derivados de misterios fueron frecuentes.

Nos limitamos al sentido y evolución de este concepto en la Biblia. Sin embargo, para ver la influencia que han podido tener en el concepto bíblico damos con Prümm, la siguientes conclusiones: 1.ª los misterios antiguos son de origen preindoeuropeo. 2.ª Los pueblos primitivos que los han transmitido pertenecen a la civilización agraria y matriarcal. 3.ª Prepondera la mitología de la divinidad lunar. 4.ª El deseo de llegar a obtener una suerte favorable en el más allá, se junta con un retroceso en las exigencias éticas. 5.ª Predominan los ritos de fecundidad con tendencia a excesos de magias y orgías sexuales.

1. ANTIGUO TESTAMENTO Y ESCRITORES JUDÍOS. Sería más exacto hablar de la versión de los LXX y de sus repercusiones precristianas sobre el judaísmo.

a) La palabra «misterio» se encuentra veinte veces en los LXX, pero sólo en la literatura reciente: Tobit, Sabiduría, Eclesiástico, Daniel y 2 Macabeos[1]. A veces designa los secretos humanos, secretos de amigos que no se pueden traicionar[2], secretos militares que no se pueden comunicar al enemigo[3], secretos del Rey[4]. Estos últimos pueden ser interesantes, porque con frecuencia hay paralelismo de expresión entre el lenguaje de la corte real y el religioso. Sobre todo O. Cassel ha insistido en estos textos.

La idea de misterio viene expresada en el hebreo con la palabra *sōd*, pero es sorprendente que los LXX no traducen nunca esta palabra por misterio. Para los otros traductores griegos *sōd* equivale a «misterio» y los diccionarios traducen por «secreto». Las expresiones escogidas por los LXX son de un marcado intelectualismo, sin querer con ello negar el sentido intelectual de *sōd*, pues misterio significa algo secreto y este algo puede ser un plan divino. De este modo queda caracterizado el sentido de misterio en el AT, según las versiones griegas. La versión de los LXX ha omitido la palabra misterio porque en su tiempo el plural designaba los cultos paganos secretos y los LXX conocían este uso. Además *sōd* contiene con frecuencia una nota peyorativa, mientras que para los LXX misterio significa un plan divino secreto todavía. La palabra *rāzī* que algunos han traducido por «mi secreto»[5] tiene el sentido de «ay de mí». Con todo, *rāzī* ofrece la base para que los LXX traduzcan «oculto» y para el sentido de «misterio» en la Pĕšiṭṭāʾ[6]. Sólo en Ecclo 3,19 (versículo

dudoso para algunos, vid. *infra*) encontramos como base el hebreo *sōd* para la traducción de los LXX «misterio». El texto habla de la revelación de los misterios que se hace sólo a los humildes. Idea que se relaciona con Mateo[7] y habría podido servir de preparación para el uso neotestamentario de misterio.

El libro de la Sabiduría difiere del Eclesiástico en que usa la palabra misterio siempre con sentido religioso: hablando de los misterios paganos[8], de los secretos de Dios[9]. En Tobít[10], se trata del secreto del rey terreno, y en el libro de Daniel[11], misterio tiene siempre un sentido religioso: el designio de Dios sobre Baltasar, rey de Babilonia.

Los libros del AT respecto de la palabra misterio adoptan una posición negativa frente a los cultos paganos de la vegetación, sobre todo los cananeos. Este uso ha ejercido gran influencia sobre los autores neotestamentarios, en especial sobre san Pablo.

[1]Tob 12,7.11; Jdt 2,2; Sab 2,22; 6,22; 14,15.23; Eclo 3,18; 22,22; 27, 16.17.21; Dan 2,18-19.27-30; 2 Mac 13,21. [2]Eclo 22,22; 27,14. 17.21. [3]2 Mac 13,21. [4]Jdt 2,2. [5]Is 24,16. [6]Eclo 8,18; 12,11. [7]Mt 11,25. [8]Sab 14,15.23. [9]Sab 2,22; 6,22. [10]Tob 12,7.11; Jdt 2,2. [11]Dan 2,18-19.27-30.47.

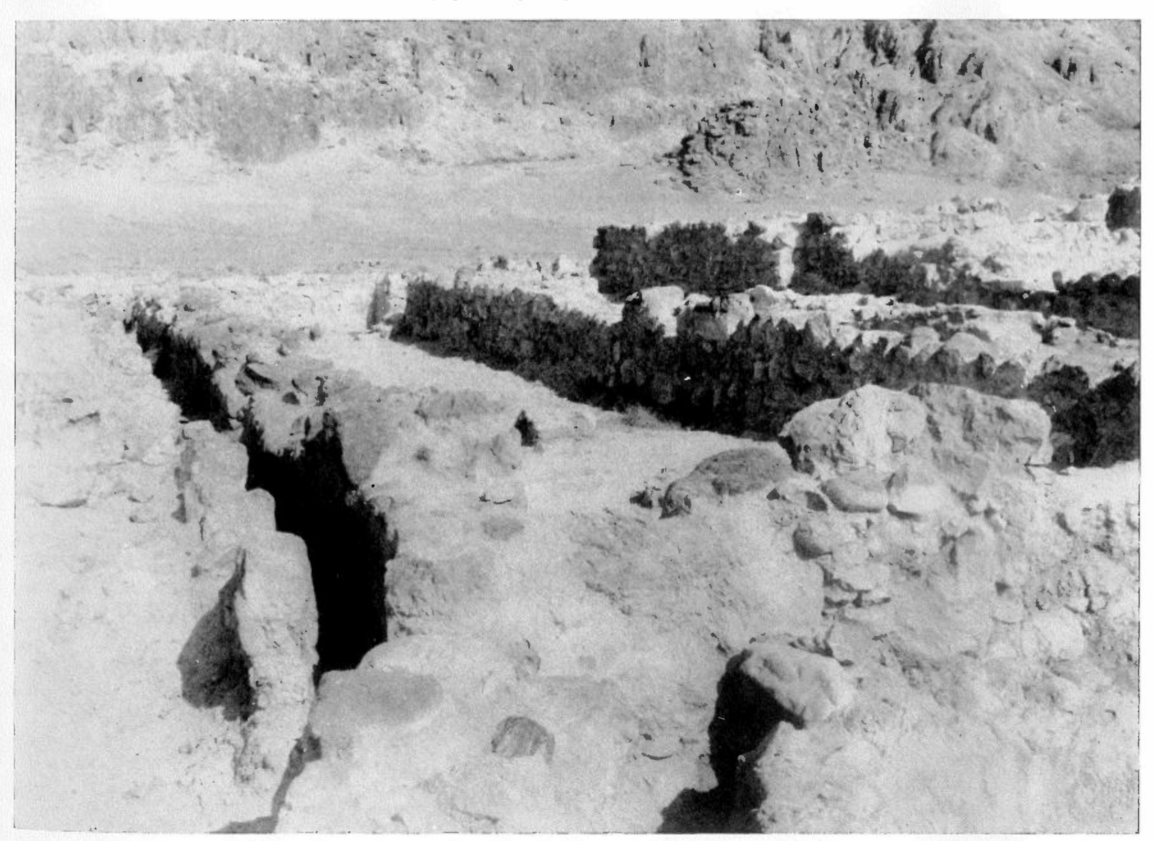
b) Los *Diathekai pseudoórficos* tienen un gran parentesco con los misterios. Según Cerfaux se trata de una doctrina heredada de los antepasados y que los pueblos habían olvidado. En estos escritos, el Reino de Dios es considerado como realizable y realizado en el estado actual de la humanidad. El alejandrinismo cree que al escoger esta doctrina como objeto de su misterio permanece fiel a la mejor tradición de Israel. Como recompensa, los judíos alejandrinos serían los dispensadores del secreto del Reino de Dios y de su imperio soberano, al igual que en el libro de Daniel el misterio está en conexión íntima con la idea de reino. Esta idea se repite en los Sinópticos y es totalmente ajena a todo elemento cultual.

Estos escritos nos ayudan a comprender la posición adoptada por Filón. Las formas literarias le vienen impuestas por la tradición; para él, como para Flavio Josefo y los filósofos de su tiempo, los temas de los misterios no son más que literatura. Filón no sólo rechaza los misterios, sino que conoce el peligro de contaminación que suponen para el judaísmo.

Se puede afirmar que los judíos alejandrinos supieron adaptarse perfectamente a los temas de los misterios paganos. Para granjearse el aprecio de los gentiles, presentaron su religión como teniendo su propio misterio. Muchos judíos de la Diáspora les imitaron, pero los judíos palestinenses no admitieron jamás esta postura.

c) *En Qumrān*. El concepto de misterio juega un gran papel en la secta de Qumrān. Era un concepto lleno de vida en los albores del cristianismo. Tomado de Daniel

Qumrān. Gran sala de reuniones de la comunidad. En la doctrina de los esenios, el concepto de «misterio» tuvo un papel muy importante. (Foto P. Termes)



y de Sabiduría se le había dado un sentido mesiánico extremado. Los misterios son una revelación del poder, de la sabiduría y de la gloria de Dios; han sido manifestados a los profetas y servidores de Dios y deben ser interpretados por el «Maestro de Justicia»; están destinados a la última generación; y son misterios de conocimiento desde la eternidad. Los escritos de Qumrān usan *sôd* y *šāz* para significar misterio y representan una tendencia apocalíptica, posible bajo la influencia del *Libro de los Jubileos* y el de *Enok*. Con ello llegamos a un sentido mesiánico-escatológico del misterio.

Los rabinos, por exagerar la conciencia de predilección del pueblo judío, se acercan mucho al concepto esotérico del misterio, pero sobrevive el sentido de los últimos escritos del AT. El contenido de misterio está en relación con el plan salvador de Dios y los privilegiados de Israel están convencidos de poseer parte de la salvación que Dios quiere otorgar a los hombres.

2. Nuevo Testamento. a) *En los evangelios*. Cada uno de los Sinópticos emplean solamente una vez la palabra «misterio»[1]. En el contexto citan la visión inaugural del profeta Isaías[2] en la que se lee ἐκάμμυσαν («estaban cerrados de ojos») con el paralelo de Juan[3] τετυφλώκεν que indica la disposición punitiva de Dios. Por el texto y por el contexto es claro que para los Sinópticos el misterio es algo inaccesible a los sentidos, algo oculto, secreto.

No puede ser casual que la palabra «misterio» se emplee en los Sinópticos únicamente en el capítulo de las parábolas y en la parábola del sembrador, en la de las cuatro clases de campos o tierra en que cae la semilla. Jesús en su predicación practica una cierta reserva e incluso reticencia. La ausencia de buena voluntad y de abertura a la fe pone obstáculo a la revelación divina. Si el hombre se cierra únicamente por debilidad de su naturaleza Dios se adapta y suple la falta de preparación.

El objeto del misterio en los Sinópticos es el Reino de Dios, y coincide en el fondo con el punto culminante del grandioso misterio de Cristo en san Pablo. La razón de llamarse misterio es el carácter escondido del Reino. El secreto, sin embargo, no es absoluto y la imposibilidad de conocerlo es efecto del castigo divino prefigurado ya en los oyentes de Isaías.

De los textos no podemos deducir taxativamente si Cristo empleó una palabra que designara el misterio de su persona, poniéndola en relación con el misterio del Mesías, pero es un hecho que ha caracterizado su persona como un misterio[4]. No sin motivo, el códice B juntó este texto con 1 Corintios[5], para demostrar que en la Biblia había misterios propiamente dichos.

El misterio es, en primer lugar, una realidad objetiva y después una comprensión subjetiva. Este acto de conocimiento no se expresa por la palabra misterio pero va incluido en ella. No puede, por lo tanto, hablarse del esoterismo de los evangelios. Baste recordar el Sermón de la montaña con sus comparaciones y la orden de proclamar la verdad sobre los tejados[6]. Las precauciones[7] no cuentan al lado de la grandiosa misión pública confiada a la Iglesia[8]. Los cristianos han tenido siempre conciencia de ser una institución pública.

[1] Mt 13,11; Mc 4,11; Lc 8,10. [2] Is 6,9 y sigs. [3] Jn 12,40. [4] Mt 11,25-27. [5] 1 Cor 2,10. [6] Mt 5,14; 10,26. [7] Mt 7,6. [8] Mt 28,18.

b) *En san Pablo*. Analizamos primero los textos particulares para intentar después una síntesis de los elementos esenciales. Figuran entre los grandes textos cristológicos y soteriológicos los de 1 Corintios, Romanos, Efesios, y Colosenses.

En 1 Corintios 2,7 es la primera vez que aparece la palabra «misterio» en las expresiones que constituyen los textos paulinos referentes al misterio de Cristo. La expresión «en misterio» se introduce como un matiz del concepto «sabiduría de Dios». El contexto subraya que la ley del misterio exige de aquellos que lo reciben un alto nivel espiritual: «Por esta causa hablamos entre los perfectos una sabiduría que no es de este siglo»[1]. En qué consistía esta sabiduría misteriosa, nos lo dice Pablo al detallar las tres fases del misterio: el misterio estaba escondido en Dios y existía en Él antes de que lo revelara por medio del Espíritu; la sabiduría de Dios contiene en sí mismo todos los bienes sobrenaturales que Dios ha preparado para los redimidos; cuando plugo a Dios revelarlos por su Espíritu quedaron a disposición de los dispensadores que no son precisamente los príncipes de este mundo.

En Romanos 16,25-27 la autenticidad de esta doxología queda asegurada por la terminología casi idéntica a 1, 8-15 de la misma carta. Sólo en este pasaje emplea Pablo la palabra «misterio» y, sin embargo, ella expresa la esencia del contenido dogmático de toda la carta. Las tres fases del misterio están claramente señaladas y la doxología se mueve en un mundo de ideas semejante al de 1 Corintios[2]. Por tanto, el sentido de misterio es también el mismo. En Romanos ha habido además un avance, pero la evolución no afecta al sentido sino al contenido. En esta carta se ha universalizado llegando a significar todas las verdades y han desaparecido las dos clases de cristianos — perfectos e imperfectos — de 1 Corintios.

[1] 1 Cor 2,6. [2] 1 Cor 2,7.

La epístola a los Efesios contiene los textos fundamentales para la comprensión del misterio de Cristo. En el himno introductorio[1], el contenido esencial del misterio se refiere a la historia de la salvación. El Hijo ha redimido a la humanidad que por este hecho ha venido a ser propiedad suya[2]; ha concedido a los hombres la dignidad de hijos de Dios[3]; les ha asegurado la herencia porque han sido sellados con el espíritu que es prenda de nuestra herencia[4]. La elección[5], la predestinación[6], la santificación están en relación íntima con Cristo[7], en el que se dicen todas las otras elecciones y predestinaciones. Sin embargo, el centro de atención es el Padre, sujeto de todas las atribuciones hasta el ver. 12. El misterio es el secreto de su voluntad[8].

A partir de 1,15 comienza el desarrollo de este tema hasta 2,21. En esta perícope no se encuentra la palabra misterio, pero a primera vista se descubre un conjunto de pensamientos característicos de 1 Corintios y Romanos sobre el misterio[9]. Las disposiciones espirituales para comprender la sabiduría de Dios faltaban a los corintios[10], y aquí, en una breve plegaria, las pide Pablo para los efesios.

En 3,1-19, Pablo se dirige a los gentiles convertidos para que puedan comprender la incomparable grandeza

del misterio y la función que ellos deben desempeñar en este misterio. El objeto se centra aquí en el llamamiento de los gentiles a la gracia de la salvación, la gracia del misterio escondido a los hombres[11] desde los siglos en Dios creador de todas las cosas[12]. Antes todo estaba escondido, ahora se ha hecho la revelación completa del misterio. Al igual que en 1 Cor y Rom el papel principal lo desempeña Cristo, centro del misterio hasta llegar a la fórmula «misterio de Cristo»[13]. Los paganos pueden entrar y participar de los bienes del misterio porque son coherederos, según la idea del himno introductorio; son miembros del mismo cuerpo y beneficiarios de las mismas promesas. Esta participación en los bienes del misterio, que es la incalculable riqueza de Cristo puede hacerse por el evangelio[14], por la Iglesia[15], por Cristo y la fe[16].

El cap. 4 presenta los rasgos esenciales de la Iglesia: unidad y estructura orgánica. Sólo hay un cuerpo y un espíritu. Pero dentro de esta unidad hay gran diversidad de dones.

Finalmente, el «gran misterio»[17] nos presenta las relaciones de Cristo y la Iglesia con la imagen de las relaciones conyugales.

[1]Ef 1,1-14. [2]Ef 1,7. [3]Ef 1,5. [4]Ef 1,11.13-14. [5]Ef 1,4. [6]Ef 1,5.11. [7]Ef 1,4.6. [8]Ef 1,9. [9]1,17-18. [10]1 Cor 1,2. [11]Ef. 3,5 [12]Ef 3,9. [13]Ef 3,4. [14]Ef 3,6. [15]Ef 3,10. [16]Ef 3,11-12. [17]Ef 5,32.

En la epístola a los Colosenses, la idea de «misterio» viene asociada a las nociones de sabiduría y revelación, de manera más característica que en Efesios. Cristo imagen del Padre y esencialmente idéntico a Él participa en la creación y conservación del mundo[1]. Este hecho le introduce en el plan divino, en el misterio que tiene su origen en la libre voluntad de Dios. Pero el plan divino se revela y el apóstol toma parte en su dispensación. Por el trabajo apostólico, la palabra de Dios se manifiesta[2]. El misterio se convierte entonces en la presencia de Cristo en medio de nosotros, esperanza de la gloria[3]. La respuesta que deben dar los destinatarios es enraizarse en Cristo por el amor y el conocimiento. Volvemos a encontrar los temas de Efesios: Unidad de la Iglesia y extensión de la salvación a judíos y gentiles.

[1]Col 1,15. [2]Col 1,25. [3]Col 1,27.

En Timoteo cap. 3, aparece el himno titulado por Pablo «misterio de piedad», en donde el misterio ha sido manifestado[1], proclamado[2], visto por los ángeles[3], creído en el mundo[4]. Son ideas ya conocidas por los textos anteriores.

[1]1 Tim 3,1. [2]1 Tim 3,4. [3]1 Tim 3,3. [4]Tim 3,5.

Finalmente quedan una serie de textos menores en los que se mantiene el sentido, pero se amplia el contenido. Habla del misterio de la impiedad[1], de la imposibilidad de conocer todos los miterios[2], se pone el misterio en relación con el fin del mundo[3]. Pablo nos dice que gracias a una revelación especial y a una progresiva comprensión de los vaticinios misteriosos escondidos bajo los velos del sentido típico del AT se va resolviendo poco a poco el enigma del misterio de la conversión de los judíos como pueblo[4]. Este aspecto es un elemento importante en el misterio de Cristo y de la redención, pues nos muestra que Dios es fiel a las promesas hechas a su pueblo.

[1]2 Tes 2,7. [2]1 Cor 13,2. [3]1 Cor 15,51. [4]2 Cor 3,11 y sigs.

Entre los textos menores podemos incluir los del Apocalipsis. En él, «misterio» se encuentra tres veces con el sentido de símbolo: misterio de las siete estrellas, y misterio de la mujer y de la bestia[1]. En estos casos, hay parentesco con Efesios[2]. Sólo una vez[3] el sentido del Apocalipsis se acerca al de Pablo: la consumación de las cosas que ha sido anunciada a los profetas.

[1]Ap 1,3; 17,5.7. [2]Ef 5,32. [3]Ap 10,7.

La síntesis de esta exposición nos da tres elementos esenciales en el misterio paulino: existe un gran misterio soteriológico escondido desde la eternidad en Dios[1]. Este misterio es una invención de la sabiduría divina, es la sabiduría misma meditando un plan de salvación de los hombres digno de Dios[2]. Pero Dios es también riqueza[3] y ha concebido el designio de comunicar a los hombres las riquezas escondidas que constituyen el objeto material del misterio. El plan de Dios es, pues, misterioso: por la naturaleza de los bienes que comunica y porque Dios comunica estos bienes siguiendo un plan que su sabiduría ha concebido, y que sobrepasa todas las previsiones humanas. Este plan descansa sobre la locura de la cruz y desprecio de la sabiduría humana. Supone la reprobación parcial y temporal de Israel y la vocación de los gentiles a los bienes mesiánicos.

[1]1 Cor 2,7-9; Rom 16,25. [2]1 Cor 2,7; Ef 3,10; cf. Rom 11,33. [3]1 Cor 2,7-10; Col 1,27.

3. Revelación del misterio. En su fase inicial, el misterio está exclusivamente en Dios, desconocido de todos los demás, no sólo de los hombres sino incluso de las potestades superiores[1]. Dios escoge entonces hombres privilegiados que reciben la comunicación del misterio. Las escrituras contenían ya la revelación, pero en forma oscura. Solamente ahora[2] se pueden comprender los textos mesiánicos que tratan del misterio[3]. Estos hombres privilegiados, que por revelación e inteligencia de las escrituras conocen el plan divino, son los santos[4] o más exactamente los apóstoles y profetas en espíritu[5]. Pablo habla de una manera general de todos los apóstoles, porque el misterio guarda la revelación pública. Pero él tiene una misión pública especial reconocida y aprobada por el cuerpo apostólico[6]. El misterio de la vocación de los gentiles le ha sido especialmente revelado al recibir la misión de comunicar este secreto divino a los gentiles y llamarlos a la Iglesia.

[1]1 Cor 2,8; cf. Ef 3,10. [2]Rom 12,26; Col 1,26. [3]Rom 16,26. [4]Col 1,26. [5]Ef 3,5. [6]Gál 1,16; 2,2-10.

4. Conocimiento del misterio. El Espíritu preside la revelación, y colabora al conocimiento del secreto divino relacionado con la salvación, pero el hombre puede y debe aumentar el conocimiento del misterio, comprender mejor el plan divino, y penetrar más profundamente en los bienes otorgados por Dios. El conocimiento perfecto del misterio es llegar a conocer la participación de los gentiles en los bienes mesiánicos. De hecho, conocer el misterio viene a ser conocer los bienes que Dios ha preparado para su gloria según la fórmula de 1 Corintios. Cuando en Romanos trata de la voca-

ción de los gentiles, se refiere a la participación que éstos tendrán en los bienes por la fe. Esta conclusión viene justificada por la descripción del contenido del misterio[1]. En expresión exacta, el misterio es la reunión de todas las cosas en Cristo: las celestes y las terrestres[2].

Los gentiles van siempre asociados al misterio, excepto quizá en 1 Corintios, en que Pablo no hace mención de ellos por fijarse en los bienes de salvación en sí mismos. La participación en los bienes constituye el punto central del misterio. La diversidad de fórmulas depende de la manera de expresar la función de Cristo. En las cartas de la cautividad, Cristo, concebido en un aspecto social, significa la realidad de los bienes otorgados por él, «presentes en él». Los gentiles tienen parte en Cristo, en los bienes de salvación, en cuanto Cristo está en ellos, es decir, en los bienes celestiales. Estos bienes no se pueden separar del plan divino. Ellos son el plan realizado. Ahora bien, el plan divino pasa por el llamamiento de los gentiles para llegar a la gloria escatológica. La carta a los Romanos, casi contemporánea de 1 Corintios, pone de relieve la importancia que tienen los gentiles en las preocupaciones de Pablo. Insiste ante todo en el anuncio del misterio, en la llegada de los gentiles a la fe y a los bienes de salvación. Ya desde el primer capítulo se encuentra la vocación de los gentiles y su asimilación a los convertidos del judaísmo[3].

El objeto del misterio es, por tanto, doble: el plan divino de salvación y los bienes prometidos por Dios a los que han de ser salvados; bienes de orden soteriológico y escatológico a la vez.

[1] Col 1,27; Ef 3,6.8. [2] Ef 1,10. [3] Rom 1,5.

5. Fuentes. No podemos terminar sin poner en contacto el vocabulario paulino con el vocabulario de los misterios del mundo helénico. Pero antes vamos a ver si el pensamiento de Pablo se explica suficientemente por el medio ambiente judío o cristiano.

El misterio paulino se acerca mucho más a la concepción del *Libro de Enok* que a los otros libros apocalípticos de la literatura judía. En éste, el misterio no se relaciona con los símbolos, sino que, como en Pablo, es el plan de Dios en orden a la salvación de los hombres. Plan que existe ya, pero que va a realizarse en su objeto escatológico. La sabiduría de Dios se manifiesta en el misterio y se identifica con él. Pero hay también diferencias básicas: en los apocalipsis, la revelación se hace por medio de un ángel, en Pablo, es Dios por su Espíritu; para los apocalipsis, el fin de la revelación es la

Éfeso. Restos del estadio. En la epístola a los Efesios aparecen los textos fundamentales para comprender la doctrina paulina sobre el misterio de Cristo. (Foto P. Termes)



especulación, para Pablo es el conocimiento que conduce a la salvación; los apocalipsis guardan el misterio para unos pocos, Pablo se opone a todo esoterismo, y los beneficiarios de la revelación deben transmitirla a los demás. En el rabinismo, el misterio contiene esoterismo o los secretos son fruto de teosofía o especulación sobre el sentido profundo de la Tōrāh. No es, empero, la Tōrāh la que constituye el secreto, sino las cosas abstrusas que se quieren deducir de ella.

La terminología sincretista de Filón nos lleva muy lejos del concepto de misterio en Pablo. Es claro que Filón no ha influido en Pablo ni siquiera a través de Apolo como podría sospecharse. Los judíos alejandrinos se acomodaron al lenguaje de los misterios, pero no puede decirse lo mismo de Pablo que, originario de Tarso, adopta, sin embargo, la tendencia más estricta de Jerusalén. No es probable que Pablo conociera los escritos judíos apócrifos. El caso de Filón nos muestra lo que habría sido el misterio paulino si sus fórmulas hubiesen sido tomadas de las religiones paganas. De hecho, la terminología del misterio paulino no recibe explicación suficiente ni del judaísmo prefiloniano, ni de Filón. Esto nos obliga a conceder gran importancia a la versión de los LXX y a los escritos de Qumrān, a fin de comprender mejor el lenguaje del NT y en particular de Pablo. En estos escritos, el misterio paulino ha tenido una preparación terminológica. La preparación, en cambio, del contenido ha sido doble: remota, en el concepto bíblico de Dios que guía la historia con un conocimiento consciente y providencial; próxima, en las consideraciones sobre la insondable profundidad de la sabiduría divina y de sus planes. Cuando el misterio significa un secreto divino en la literatura sapiencial y en Daniel, es ya un precursor del misterio paulino. Compárense sólo los textos sapienciales con los de Pablo que acabamos de analizar[1]. La literatura sapiencial no coincide con Pablo en todo, porque en ella no se encuentra la expresión técnica, excepto en Eclesiástico, en la variante: «Pues grandes son las misericordias de Dios y a los humildes descubre sus *secretos*»[2]; la relación entre sabiduría y misterio no queda precisa.

[1]Sab 2,22; 6,22; Eclo 3,18. [2]Eclo 3,19 (ms. 248) ... τὰ μυστήρια αὐτοῦ, S[s] y Sir.

La conclusión parece imponerse: tenemos en los presupuestos judíos todo lo necesario para explicar la terminología y la formulación de las ideas paulinas. El vocabulario y sus diversas relaciones es idéntico en ambos. La presentación que Pablo hace del misterio ha sido preparada por la literatura sapiencial y de Daniel, y no carece de analogías con algunas fórmulas apócrifas del *Libro de Enok*, con todo, es a la literatura sapiencial a la que Pablo se acerca más, mientras que hay un acercamiento secundario a Daniel. En 1 Corintios, el apóstol adopta el uso fijado por la tradición del AT y de los judíos. El conjunto del texto, la correlación de ideas y palabras (sabiduría, revelación, misterio) atestiguan que Pablo relaciona sus afirmaciones con el libro de Daniel, y cuando se quiere insistir en que la doctrina del Espíritu que opera la distribución entre los que reciben el misterio proviene de la creencia popular helenista, se olvida que el Espíritu divino es una verdad teológica ya precisada en el AT, en especial en los profetas. Esta dependencia del AT es clara en todos los escritos paulinos, pero si ha podido decirse que cada línea de las cartas de Pablo ha de entenderse teniendo en cuenta el AT, esto vale ciertamente más para la carta a los Efesios.

Pablo ha tomado todo el material de fórmulas y vocabularios del judaísmo, pero no deja de ser original, porque ha hecho una aplicación nueva de estas fórmulas. Ha explicado el cristianismo en términos que eran habituales a los judíos de su tiempo.

Excluimos en la práctica toda influencia real del helenismo, y de la fraseología religiosa del paganismo sobre el lenguaje del apóstol. Para convencerse no hay más que comparar los dos vocabularios.

Es posible que Pablo haya asociado a la palabra misterio la idea de la superioridad del cristianismo sobre ciertas fórmulas religiosas del paganismo. En todo caso, no toma el vocabulario del sincretismo sino del judaísmo, como se comprueba por el contenido que da al misterio y por el vocabulario conexo. Por la noción que da de misterio está de acuerdo con Sabiduría. El contenido tiene en Pablo un alcance escatológico y en esto es fiel a la idea judía de Sabiduría, Daniel y Apocalipsis. En la terminología conexa está ligado a los libros sapienciales y a Daniel. Las analogías no obstan para la originalidad. La idea de misterio es idéntica en la práctica con la del evangelio. En el centro de su mensaje, que es misterio y evangelio, está Cristo mediador que por su muerte y resurrección ha venido a ser el único principio de salvación para judíos y gentiles.

Bibl.: D. Deden, *Le Mystère paulinien*, en *EThL*, 13 (1936), págs. 405-442. O. Casel, *Die Kultsprache des hl. Paulus*, en *ALW*, 1 (1950), págs. 1-64. G. Bornkamm, μυστήριον, en *ThW*, IV, págs. 809-834. L. Cerfaux, *L'Influence des mystères sur l'alexandrinisme juif avant Filon*, en *Recueil L. Cerfaux*, I, Gembloux 1954. K. Prümm, *Zur Phänomelogie des paulinischen mysterion*, en *Bibl*, 37 (1956), págs. 135-161. E. Vogt, «*Mysteria*» *in textibus Qumran*, en *Bibl*. 37 (1956), págs. 247-257.

P. FRANQUESA

MISTERIOS (et. → **Misterio**). Los misterios son formas religiosas, propias de asociaciones paganas, con el fin de atender a la salvación individual del hombre. Corresponden a dos fases de la evolución religiosa: la inicial de los ritos agrícolas destinados a renovar la fuerza generadora de la naturaleza en la primavera: y la posterior, en que los ritos transfieren el despertar de la naturaleza al alma. Se trata, pues, de lograr un renacimiento del dios objeto del culto. Los misterios, considerados de modo general, se caracterizan por contener los siguientes elementos: *a*) La iniciación, que supone el ingreso del hombre en una asociación o sociedad religiosa distinta de la que pertenece por nacimiento; *b*) el secreto que rodea a las ceremonias iniciáticas o esoterismo; *c*) la instrucción que obra la unión mística entre el iniciado y el dios; *d*) la prohibición de divulgar la verdad comunicada sólo a los iniciados. Existen ciertas analogías aparentes entre los misterios y el cristianismo, la iniciación del bautismo, la unión mística o comunión, etc., las cuales no menoscaban en absoluto la originalidad de éste, que, por su propia naturaleza

e historia, dista enormemente del carácter fantástico, irreal y pagano de aquéllos.

En muchos misterios se encuentran elementos arcaicos que tienen similitud con aspectos de los ritos iniciáticos de pueblos primitivos actuales, como los fueguinos o los aborígenes de Australia, y se ha procurado buscar relaciones, al menos psicológicas, entre unos y otros. Los misterios abundaron en el mundo antiguo. En Egipto, destaca el de Osiris e Isis; en Frigia, los de Magna Mater y Allis; en Persia, el de Mitra; en Grecia, los de Eleusis, los órficos, el de Andania o el de Sabazio; en Creta, el de Zeus, etc. Todos ellos, en mayor o menor grado, sobre todo los de Oriente, se propagaron por Occidente, en el área cuyos puntos extremos fueron Dalmacia, África, España y Britania, en lo que puede verse una reacción ante la penetración político-cultural griega y romana.

Bibl.: S. ANGUS, *The Mystery-Religions and Christianity*, Londres 1925. O. KERN, *Die griechischen Mysterien der Klassischen Zeit*, Berlín 1927. H. GRESSMANN, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, Berlín-Leipzig 1930. N. TURCHI, *Le religioni misteriche del mondo antico*, Milán 1948.

D. VIDAL

MÍSTICO, Sentido. Los santos Padres y los exegetas medievales dieron el nombre de mística a la exégesis que saca a la luz en la Escritura, y sobre todo en el AT, el misterio que es objeto de la revelación divina; es decir: ora el misterio de Dios, ora el misterio de la salvación, misterios que se funden en el misterio de Cristo[1]. Así, pues, la expresión «exégesis mística» no tiene nada que ver con lo que los modernos llaman mística. Se apoya en el uso paulino de la palabra μυστήριον. Es sinónima de «exégesis espiritual», también en el sentido en que la entiende san Pablo, cuando habla del espíritu y la letra de la Escritura[2]. En efecto, la letra, tal como la entiende él, corresponde a la economía antigua, que ha desempeñado un papel esencial en la historia de la salvación, pero que ha sido ya superada. Esa letra se lee inmediatamente en los textos; pero, más allá de sus límites, la Escritura habla también al lector cristiano del misterio de la salvación que le es dado vivir; ahí está el espíritu oculto bajo la letra. Esta distinción se halla en estrecha relación con la noción paulina de figura bíblica[3], de donde la teología cristiana ha sacado la idea de un sentido típico, sobrepuesto al sentido literal del AT y con la de la alegoría[4], que traspone los textos del AT, tomando por base el sentido típico. Por eso, la teología antigua estableció una equivalencia práctica entre las expresiones: sentido espiritual, sentido místico, sentido típico, sentido alegórico. Pero, mientras muchos autores las aplicaban a los textos escriturarios, santo Tomás las reservó estrictamente a las cosas de las que hablan esos textos e hizo de la alegoría una simple subdivisión del sentido espiritual, místico o típico.

[1] 1 Cor 2,7.10; Rom 16,25; Ef 3,2-5.9. [2] 2 Cor 3,6; Rom 7,6. [3] 1 Cor 10,6; 11; Rom 5,14. [4] Gál 4,24.

Bibl.: TOMÁS, *Summa theologica*, I, *quest.* 1, art. 10; *quodlibet*, VII, *quest.*, 6. Véase además, las bibliografías indicadas en → **Literal, Sentido; Espiritual, Sentido; Típico, Sentido.** Para el empleo de la palabra «sentido místico», cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévales, Les quatre sens de l'Escriture*, II, 1.ª parte, París 1959, págs. 396-408.

P. GRELOT

MITANNI. Importante reino del septentrión de Mesopotamia, que existió poco más o menos entre mediado el siglo XVI hasta los alrededores del año 1350 A.C. Su capital, Waššukkani, debió de estar en el curso alto del río Ḫābūr. Es probable que abarcase, en la época de su mayor expansión (1460), desde el este del Tigris, incluida Asiria, hasta el Orontes o tal vez al Mediterráneo. Se llamó, además de Mitanni — nombre político —, Ḫurri, Naharin y Ḫanigalbat. Su estructura étnico-social se conoce relativamente bien: existía una nobleza indoirania, de carácter guerrero, impuesta de modo feudal a los antiguos ocupantes del territorio, los hurritas — semitas —, dedicados a la agricultura y la artesanía. La falta de documentos no permite detallar su historia; lo que se conoce más de ésta son sus relaciones diplomáticas con los hititas y los egipcios. Los soberanos mitannios dieron hijas suyas en matrimonio a Thutmosis IV, Amenofis III y Amenofis IV; los hititas fueron sus peores enemigos y, hacia el año 1365, sometieron a Matiwaza, último rey independiente de Mitanni. Los monarcas mitannios conocidos son: Šuttarna I (*ca.* 1500), Barattarna (?), Saušsatar (*ca.* 1460), Artatama I (*ca.* 1440-1425), Šuttarna II (*ca.* 1405), Artatama II (?), Artasumara (?), Dušratta (*ca.* 1385), Šuttarna III (?), un rey desconocido y Matiwaza (*ca.* 1365). Los hurritas conocidos en el AT[1], tuvieron una civilización muy compleja, en la que se mezclan elementos propios con otros amorreos, babilonios y arios. Su religión era afín a las restantes de la Asiria occidental antigua: veneraban a Tešub, dios de la tempestad, y a su paredra Ḫepa, y, entre los pocos restos literarios que se conservan de Mitanni, hay una traducción de la *Epopeya de Gilgameš*.

[1] 1 Gn 14,6.

Bibl.: F. BORK, *Die Mitannisprache*, en *MV(A)G*, 14 (1909), págs. 1-2. A. UNGNAD, *Hurri-land und Mitanni*, en *ZA*, 2 (1925), pág. 101 y sigs. I. E. GELB, *Hurrians and Subarians*, Chicago 1944, págs. 12-15, 65-89. S. MOSCATI, *L'Oriente antico*, Milán 1952, págs. 41, 42, 44, 45, 52, 58-60, 64. R. T. O'CALLAGHAN, *Mitanni*, en *ECatt*, VIII, cols. 1145-1147, con bibliografía. G. GOOSSENS, *Asie occidentale ancienne*, en *Histoire universelle (Encyclopédie de la Pléiade)*, I, París 1957, págs. 357-361.

J. A. PALACIOS

MÍTICO, Sentido. ¿Hay mitos en la Biblia? Para contestar a esta pregunta conviene ante todo saber qué se entiende por mito. En la actualidad, nuestro lenguaje corriente da a la palabra un significado peyorativo. La antigua lucha de los autores de la edad patrística contra la seducción de las mitologías grecorromanas, su esfuerzo para mostrar su vacuidad y su absurdidad influyen aún en la determinación de nuestros hábitos mentales. Por otra parte, a partir del siglo XVIII, la corriente racionalista tendió siempre a considerar los mitos como un puro producto de la imaginación humana sin base en la realidad; creaciones infrarracionales, propias de la mentalidad prelógica, si se trata de mitos espontáneos heredados de las sociedades antiguas; ficciones voluntarias, si se trata de mitos reflejos creados por autores conscientes. De aquí la siguiente definición, que expresa la concepción predominante a principios del siglo XX: «Un relato con apariencias de historia sin las realidades de la misma y cuya verdad reside

enteramente en la idea que la inspiró y a la que sirve de ropaje, o también en el hecho primitivo que sirvió de punto de arranque y del que llegó a ser como la aclaración» (M. Lepin).

Según este punto de vista, el problema del mito se confundió también con el de la leyenda y de la ficción didáctica; pero se vislumbra ya bastante la radical oposición existente entre mito y realidad, entre mito e historia. Ahora bien, la revelación bíblica tiende a hacernos conocer realidades sobrenaturales; y la Biblia atestigua hechos históricos, donde estas realidades se manifestaron. Nadie osaría, pues, afirmar que la Biblia es mítica. Si en ocasiones los autores sagrados recurren a ficciones didácticas, no se trata de mitos sino de parábolas.

Sin embargo, algunos etnólogos o historiadores de las religiones dan actualmente a la palabra «mito» un contenido mucho menos negativo. Más atentos que antes al sentido profundo de estas primeras expresiones del pensamiento humano en las culturas primitivas (L. Walk), al valor de lo irracional en religión (R. Otto), a la existencia de un subconsciente del que la psicología se esfuerza en descubrir todas las capas, y se expresa por símbolos (C. Jung), estos sabios quieren ante todo poner en evidencia la función esencial de los mitos, que la mayoría entre ellos reputan como esencialmente religiosos. Los mitos serían, pues, para el hombre, un medio de comprender ciertas estructuras de la realidad, que la clara razón no comprende, y traducirlas simbólicamente. Así, pues, los mitos de las religiones antiguas no son puras creaciones gratuitas de la imaginación, sino que traducen plástica y dramáticamente toda una concepción del mundo, del hombre y de la divinidad. Más aún, dada su relación con el culto, son las expresiones de una realidad vivida; la relación entre el hombre, el universo y la divinidad. Siendo imposible su reducción a ideas claras, esta realidad se enriquece con toda la experiencia humana que posee el medio ambiente en el que se ha desarrollado cada mito. El valor de los mitos no debe, pues, equipararse a la moraleja sino a la significación profunda. Dentro de estas perspectivas, el problema de los mitos en la Biblia está aún pendiente de una solución bien definida.

1. En qué sentido la Biblia excluye el mito. En todas las religiones antiguas, los mitos están en estrecha relación con el politeísmo; cuentan la historia de los dioses ocurrida en el «tiempo primordial», arquetipo sagrado de cuanto ocurre aquí en la tierra, sea en los ciclos del cosmos, sea en las sociedades humanas.

Las creencias así expresadas contienen errores religiosos fundamentales: divinización explícita o equivalente de las fuerzas de la naturaleza (cielo y tierra, astros, principios de fecundidad, etc...), fragmentación de la divinidad en todos los seres que dominan al hombre y determinan su destino, etc. Es evidente que la revelación bíblica, por su estricto monoteísmo, elimina de un modo radical estas creencias y agota así la fuente de las «historias divinas». Sólo conoce una «historia sagrada»: la del plan de salvación que se desenvuelve aquí en la tierra, no en los ciclos del cosmos, sino en la misma historia humana. La creación misma «al principio» no es otra cosa, en resumidas cuentas, que el primer acto mediante el cual la historia sagrada se inaugura, en tanto que el juicio final y la entrada de la humanidad en el «mundo futuro» serán el remate al final de los tiempos. Esto no es mito, en el sentido más significativo de la palabra, sino historia.

2. Lo que la Biblia conserva del mito. Es preciso aún saber hablar de Dios y de su acción aquí en la tierra, describir de un modo concreto, ya realidades que escapan a la comprensión de toda experiencia humana (la creación, los límites de la historia), ya el aspecto invisible de hechos históricos que tienen un significado sobrenatural (la acción de Dios rigiendo la historia), ya incluso realidades trascendentes que traspasan por sí mismas las fronteras de la experiencia sensible a la que se acomoda nuestro lenguaje. Aquí los medios de expresión del mito, con su recurso al símbolo, vuelven a encontrar su plena ventaja.

El medio religioso en que se afirma la revelación del AT suministra sobre este punto materiales muy abundantes; mediante selecciones, purificadores, transposiciones, los autores sagrados pueden legítimamente tomar de allí todo cuanto convenga para expresar concepciones religiosas nuevas, centradas en la revelación del único Dios y la realización de sus designios aquí en la tierra.

De esta manera, un conjunto de símbolos bíblicos se enraízan en el lenguaje de las mitologías antiguas: imagen del Dios guerrero, tonante entre nubes de tormenta[1]; imagen del Dios-Rey, entronizado en su palacio celeste con el cual es místicamente identificado el Templo de Jerusalén[2]. Podría casi afirmarse lo mismo de todas las representaciones antropomórficas de Dios[3], pese a no tener Yahweh quien se sitúe en el mismo plano que Él. Asimismo, algunas historias míticas se ven repetidas y transportadas. De esta manera, el combate primordial del Dios organizador del cosmos (Marduk en Babilonia) contra las fuerzas desordenadas del caos (la Tiamat babilónica) nos da una imagen poética del acto creador[4] y permite describir el combate de los ángeles buenos contra los malos[5].

La Biblia no duda, pues, en hablar algunas veces con restricciones el lenguaje de los mitos, para dar a entender verdades reveladas que en la experiencia humana no tienen ningún punto de referencia. No duda tampoco en usar símbolos del mismo orden para evocar estos dos extremos de la historia: la vida humana *antes* del pecado y *después* de la salvación final. Los temas paradisíacos que se encuentran en los dos extremos del tiempo, invierten los cálculos de nuestra experiencia actual para hacernos comprender lo que fue y lo que será la experiencia vital de una humanidad sin pecado. Los mitos paganos conocen parecidas descripciones cuando evocan la edad de oro[A]. Pero, ¿conviene todavía hablar de mito? De hecho, aun siendo los mismos los medios de expresión, los viejos mitos han sido desintegrados. Más aún; el lenguaje mítico de la Biblia traduce ahora una experiencia vital radicalmente distinta de la que traducían los mitos paganos; la experiencia de la salvación en la historia del plan de Dios.

[A] Virgilio, *Égloga*, IV.

[1] Sal 18,14; cf. 2 Sm 22,14. [2] Is 6,1-3; Sal 47,1-4; 1 Re 22,19, etc. [3] Gn 2,7-8; 3,8; 18,2-3. [4] Sal. 74,13-14; 89,11; Is 27,1; 51,9, etc. [5] Ap 12,19 y sigs.

3. ¿Hay relatos de origen mítico? Otro problema que puede plantearse: ¿Hay en la Biblia relatos aparentemente históricos que podrían ser en realidad mitos desfigurados? La hipótesis se puso de moda entre la crítica racionalista de principios de siglo; P. Jepson descubría a Gilgameš, personificación del Sol (en su opinión), en Moisés y en Jesús. Algunos críticos del cuarto evangelio relacionaron de igual modo las bodas de Caná con un prodigio de Dionisos, etc. Actualmente, la originalidad de la Biblia, dentro de las literaturas antiguas, está mucho mejor reconocida por todos y tales cuestiones sólo se plantean con delicadísima circunspección.

La revelación bíblica es histórica por esencia, aun en el caso en que el género histórico no esté concebido en la Biblia conforme a las exigencias de la crítica moderna. La fe que brota de esta revelación, tiene exigencias de historia que ninguna otra religión antigua poseyó jamás. En consecuencia, sólo en relatos didácticos, al margen de la historia de la salvación propiamente dicha, podría ser legítimamente planteada la cuestión de un origen mítico lejano. Así, por ejemplo, se ha discutido si el libro de Ester utilizó un tema así, degenerando ya en folklore, como lo atestiguan acaso algunos nombres propios: Ester (= Ištar), Mardoqueo (= Marduk), Wašti (= Masti, diosa elamita). Pero no se trata ya aquí de atribuir un sentido mítico a la Escritura sino solamente de determinar el origen de los elementos empleados por el autor sagrado para hilvanar un relato didáctico. Es un simple problema de crítica literaria donde la relación de los mitos con la historia y las enseñanzas de la Biblia no está ya prácticamente en juego.

4. El problema de la desmitologización de la Escritura. El problema del mito en la Escritura ha sido planteado en un sentido muy distinto por el exegeta protestante alemán R. Bultmann. Por oposición al pensamiento científico, define el pensamiento mítico así: es mítico todo pensamiento (y, por tanto, todo lenguaje) en que lo trascendente, lo divino, se halle representado como participante de las condiciones de existencia de nuestro mundo. Allí donde la ciencia buscaría un conjunto de causalidades naturales, el mito muestra una presencia sobrenatural que opera aquí en la tierra. Hay mito donde hay «relato de un acontecimiento o de una acción realizados por fuerzas o personas sobrehumanas». Si se acepta esta definición, hay que admitir que el lenguaje de la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento) es eminentemente mítico, puesto que representa constantemente a Dios como entrando en el juego de las causalidades terrestres y *objetivándose* de algún modo para hacérsenos perceptible. Nociones como la de milagro o divinidad de Jesús; relatos como el de la transfiguración o las apariciones de Cristo resucitado, traspasan esta categoría «mítica» del pensamiento y del lenguaje. Luego el mensaje fundamental de la Escritura no está aquí. Es de orden *existencial*, atañe exclusivamente a la situación del hombre ante Dios que le habla y le salva por medio de la fe. Para recibir este mensaje en su pureza, para captar lo que Dios dice al hombre de hoy, es preciso despojar la Escritura de su ropaje mítico para conservar sólo su significación existencial. Es preciso desmitologizarla (→ **Desmitologización del NT**).

La teoría de la desmitologización (*Entmythologisierung*) ha provocado en el protestantismo contemporáneo apasionadas controversias. Ciertamente hay que reconocer que Bultmann se esfuerza en conservar una fe real (en el sentido luterano de la palabra) en la salvación que Dios nos da a entender con el episodio de la cruz. Incluso está de su parte toda la razón al concentrar su atención de exegeta en el significado existencial de la Escritura. Pero ¿no es acaso abusivo extender la noción de «mito» a todo lo que no es pura traducción de la situación del hombre ante Dios y negar todo valor objetivo al lenguaje humano desde que intenta cerner realidades sobrenaturales sin tener en cuenta los valores positivos de la analogía? El sistema de Bultmann está profundamente marcado por el racionalismo del siglo XIX, a pesar de que él cree evitarlo con su postura de creyente.

Reconozcamos, sin embargo, que a los exegetas cristianos se les plantea un importante problema. El estudio literario de los libros santos ha de comportar una crítica del lenguaje y de las categorías del pensamiento cuando la Palabra de Dios ha vertido en ellos su mensaje; puesto que si es cierto que la revelación no puede prácticamente separarse de ellos, no lo es menos que no reside formalmente en estos elementos que sirven sólo para traducirlo. No obstante, aun suponiendo que por convenio se aceptase llamarlos «míticos» (en la acepción que Bultmann da a esta palabra), no sería tampoco acertado hablar de una desmitologización de la Escritura. Sería más exacto decir *trans-mitologización*, ya que se trata en último término de captar la revelación divina en su realidad fundamental, *más allá* del lenguaje que la expresa y *a través* del mismo. No se trata de despojarla de estos elementos para expresarla, como hace Bultmann, en las categorías de la filosofía existencialista moderna — la de Heidegger — consideradas más próximas al mensaje existencial de la Escritura. Por otra parte, para evitar toda confusión, es preferible plantear el problema utilizando otra terminología y sin recurrir a la palabra «mito» que es equívoca (→ **Desmitologización del NT, Análisis interno y crítica de la**).

Bibl.: Problemas generales: El artículo de M. Lepin, *Mythique (sens)*, en *DB*, IV, cols. 1369-1423, es de utilidad para lo concerniente a la historia del problema hasta la fecha de su aparición (1906), pero recoge una problemática ya caducada. H. Henniger, H. Cazelles, R. Marte, *Mythe*, en *DBS*, VI, cols. 225-268.

Etnología e historia de las religiones: C. C. Jung - Ch. Kerenyi, *Einfürung in das Wesen der Mythologie*, 4.ª ed., Zurich 1951. R. Hostis, *Du Mythe à la réligion. La psychologie analytique de C. G. Jung*, en *Études carmélitaines*, Brujas-París 1955.

Sobre la concepción del mito en los historiadores contemporáneos de las religiones: M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París 1949. G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, París 1955 (trad. fr.). M. Eliade, *Mytes, rèves et mystères*, París 1957.

Mito y libros bíblicos: Además de la exposición de H. Cazelles, en *DBS*, cf.: H. Schlier, *Das N.T. und der Mythos*, en *Hochland*, 48,3 (1955-1956), págs. 202-212. J. Barr, *The meaning of Mythology in Relation to the Old Testament*, en *VT* (1959), págs. 1-10. J. L. Mc Kenzie, *Myth and the Old Testament*, en *CBQ* (1959), págs. 265-282.

Bultmann y el problema de la desmitologización: Los textos relativos a este asunto se hallan reunidos en la serie de volúmenes:

Kerigma und Mythos, Hamburgo 1949 y sigs. Traducción de algunos textos fundamentales: R. BULTMANN, *L'interpretation du Nouveau Testament*, París 1955.

Puntos de vista de teólogos católicos: L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann*, en *Museum Lessianum*, Brujas-París 1954. R. MARLE, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, París 1956, con bibliografía aneja.

P. GRELOT

MITILENE (Μιτυλήνη; Vg. *Mitylene*). Después de la predicación de san Pablo en Tróade, durante la cual tuvo lugar la resurrección del joven Eutiquio, Lucas y otros discípulos pasaron por mar a Assos en donde esperaron a Pablo, que hizo el viaje por tierra. Partiendo de Assos fondearon en el puerto de Mitilene, capital de la isla de Lesbos, en su paso hacia Mileto, camino de Jerusalén.

La isla de Lebos — hoy llamada Mitilene, como la capital — formaba parte en época apostólica de la provincia romana del Asia proconsular. La ciudad, en la parte sudoriental de la isla, está situada en un lugar muy pintoresco y tenía en la antigüedad hermosos edificios[A] y un puerto grande y profundo[B].

[A] CICERÓN, *Contra Rull.*, 2,16. [B] ESTRABÓN, *Geogr.*, 3,2.

Act 20 9-14.

Bibl.: C. CRARACI, *Mitilene*, en *EIt*, XXIII, pág. 471.

J. A. PALACIOS

MITNITA (heb. *ha-mitnî*; ὁ Βαιθανί [B], ὁ Μαθθανί, Vg. *Mathanites*). Sobrenombre de Josafat (heb. *yôšāfāṭ*), uno de los valientes que acompañaban al rey David. Tal vez se le llamó así por proceder de Mattānāh, localidad que se localiza en el actual Tell el-Medeiniyah, a 18 km al sudeste de Mádaba.

1 Cr 10,43.

J. CARRERAS

MITO. Para las tendencias racionalistas del siglo XIX, el mito era un relato opuesto a la verdad y a la realidad; era un producto de la imaginación o un estado imperfecto del pensamiento, que la ciencia había superado. W. Wundt fue el campeón de esta idea en su *Völkerpsychologie*. Para él, la «imaginación creadora de mitos» es idéntica a la imaginación pura y simple. Consideraba además que la fuente real de los mitos no son las representaciones en sí mismas, sino las *reacciones afectivas* que las acompañan. La mentalidad primitiva sería entonces puramente asociativa, pero no lógica. Se deduce de ello que estas representaciones imaginativas no pueden contener ninguna verdad ni siquiera como símbolos o metáforas; por lo demás, según Wundt y también según P. Ehrenreich, que está de acuerdo con él en muchos puntos, simbolismo y alegoría no llegan a encontrarse en el mito original, sino únicamente en un estudio más desarrollado; en su origen, las metáforas sólo son empleadas de una forma inconsciente. De donde aparece absoluta la posición entre *mythos* y *logos* tal como se expresa en el título de la obra a menudo citada de W. Nestle, y en muchas otras. En la línea de depreciación radical del mito, es preciso situar también a R. Bultmann, quien desde 1941 clama por la «desmitologización» del NT.

Es preciso confesar que toda la discusión que se ha producido, bien poco es lo que ha aportado a la comprensión del mito como tal. W. Schmidt, aun cuando reconoce la función de la imaginación en la creación de los mitos, rechaza la hipótesis de Wundt sobre el papel preponderante de la afectividad e insiste sobre la función de la inteligencia. Afirma también que un empleo consciente de las metáforas no puede ser negado a los pueblos primitivos. Por otra parte, admite que hay en el mito un elemento irracional, por el cual el pensamiento mítico está en oposición con el pensamiento lógico; las más antiguas representaciones divinas las atribuyen al pensamiento lógico (y a la revelación) en mucha mayor escala que al pensamiento mítico.

De manera opuesta, L. Lévy-Bruhl se limita a atribuir a los primitivos una simple mentalidad prelógica, de lo que se deduce que el mito tiene un origen puramente irracional. En sus *Carnets* póstumos, en donde prescinde definitivamente del carácter prelógico de los primitivos, Lévy-Bruhl modifica mucho sus primeras teorías, pero al no llegar a establecer un sistema nuevo, persiste todavía en ellos la influencia de sus primeras teorías.

Para H. Bergson, los mitos son ficciones, son absurdos que, no obstante, llenan una función positiva y vital al representar el contrapeso a la actividad unilateral del intelecto que puede resultar perjudicial. Este tipo de consideraciones conduce poco a poco a una apreciación más favorable al mito, no solamente en cuanto a los valores vitales, sino también para el dominio del conocimiento.

Así, para E. Cassier, el mito no va unido exclusivamente al círculo de las representaciones y reacciones afectivas indeterminadas, sino que se ajusta a formas objetivas; representa un verdadero pensamiento, completamente distinto del pensamiento teorético-científico, pero que tiene sus objetivos particulares y sus propios derechos al lado de éste.

Mientras para una mayoría de autores del siglo XIX, y a principios del XX, el mito no es más que un grado inferior de la vida y del espíritu humano que se debe superar sin experimentar ningún daño, en ello apreciamos el cabo de una apreciación más positiva. Esta nueva orientación se ve reforzada en el siglo XX, pero procede de diferentes puntos de vista. L. Walk (1885-1949) inspirado de una parte por Ehrenreich y de otra por Schmidt, ve en el mito una filosofía natural, a menudo muy rudimentaria, pero no obstante, una forma lógico-racional del pensamiento que no es en sí ni religiosa ni antirreligiosa, sino arreligiosa. La idea de Dios y con ella la de religión, tiene sus raíces en un terreno distinto al mito, concepción del mundo de la filosofía primitiva. Religión y mito se tocan, e incluso a veces se compenetran. En esta forma, el mito puede estar en oposición con el elemento religioso, aunque no de una manera necesaria; al contrario puede ser utilizado para expresar una religión verdadera; es decir, revelada.

A causa de muchas otras consideraciones, en el siglo XX se procedió a la rehabilitación del mito que tuvo sus raíces en la tradición espiritual romántica. Después de J. von Görres y F. Creuzer, se manifiesta en J. J. Bachofen. Relativamente poco apreciado durante su vida, este autor alcanzó una nueva estimación hacia 1900.

Según esta tendencia, no es necesario preguntarse cómo ha nacido el mito, sino respetarlo como el producto de una prehistoria que tiene su propio ser y su propia verdad. En este contexto, es preciso citar el libro de R. Otto, *Das Heilige*, que defiende los derechos del *numineux* irracional en la religión.

Otra línea en la historia de las ideas conduce de Bachofen y de su simbolismo a C. G. Jung con su doctrina sobre los «arquetipos del inconsciente colectivo». El «inconsciente colectivo», según C. G. Jung, es una capa muy profunda del alma, innata (que es preciso distinguir del inconsciente personal, nacido de la experiencia y de las adquisiciones, que ha servido de base al psicoanálisis de Freud). El contenido del inconsciente personal está constituido por los arquetipos, es decir, las imágenes generales de mucho tiempo acá grabadas. En el mito se encuentra una expresión de los arquetipos, pero se trata ya de formas conscientes y específicas, mientras que en los sueños, visiones y cuentos tenemos una manifestación más ingenua y espontánea. La realidad recogida por los mitos consiste en procesos psíquicos que sólo son perceptibles en su proyección al exterior. En este sentido, Jung reconoce el carácter simbólico del mito, pero este carácter simbólico es inconsciente y sólo expresa procesos psíquicos. La cuestión de la verdad de los enunciados religiosos (que descansan sobre arquetipos *numineux*) es rechazado por Jung, que sólo quiere fijarse en su aspecto psíquico y en su valor vital. Así, su posición constituye un progreso frente a la depreciación racionalista de los mitos; sin embargo, no es satisfactoria puesto que el símbolo según él, no conduce más que al conocimiento de una realidad psíquica. Por el contrario, según Mircea Eliade, el símbolo revela realmente una realidad transcendente que ninguna otra manifestación puede revelar; en otras palabras, el símbolo es esta misma realidad desde el momento en que se manifiesta. El mito que pertenece a la categoría del símbolo, descubre una región ontológica, inaccesible a la apreciación empírico-racionalista. Así, el mito no es únicamente el símbolo de procesos psíquicos, sino que abarca realidades verdaderamente transcendentes.

Así vemos, pues, como en nuestros días se reivindica para el mito un valor positivo, reconociéndole más y más como una experiencia y una visión del mundo que tiene su modo propio y que es el único capaz de admitir con exactitud ciertos aspectos de la realidad. «Las teologías de las grandes confesiones cristianas pueden tener, pues, una actitud positiva en cuanto a los mitos... El protestantismo se apoyará sobre el concepto de la revelación, en la línea de Schelling... y el catolicismo lo tratará en el cuadro de la teología natural por su reconocimiento de una aprehensión "intuitiva" yuxtapuesta al pensamiento discursivo... Sobre esta base se puede establecer una justificación de la transformación del sentido de los mitos paganos en el pensamiento de la fe cristiana» (H. Rahner).

En cuanto a la relación entre el elemento subconsciente y el elemento intelectual en el mito, y en lo que se refiere a la relación entre el mito, el rito y la religión, las opiniones están divididas. Muchos autores recientes no admiten (como Wundt, Ehrenreich, Walk) que el mito no tenga originariamente nada que ver con la religión; al contario, según estos otros autores (B. Malinowski, 1884-1942; K. Th. Preuss, 1869-1939; G. van der Leeuw, 1890-1950), el mito está en relación estrecha con el culto y la religión, es vivido. Se discute asimismo si es preciso admitir que el culto deriva del mito o el mito del culto; pero resulta mucho más probable que ambos estén unidos orgánicamente desde el principio. Pero entonces, debido a que el mito no es sólo una filosofía, sino que tiene pretensiones sobre el hombre entero y quiere determinar su comportamiento, ¿no va necesariamente unido a una cierta forma de religión, como por ejemplo, animista o politeísta, y es inutilizable como modo de expresión de una religión monoteísta o revelada? Se puede decir con P. Tillich, que la religión debe protestar contra el mito, cuando el mito es «totalitario» (*ungebrochen*); pero cuando el mito es «roto» (*gebrochen*), por tener plena conciencia de la absoluta trascendencia de lo divino, sus elementos pueden servir como símbolos que son necesariamente espacio — temporales — aun cuando lo divino esté por encima del espacio y del tiempo. Teólogos católicos como H. Rahner, se expresan de manera parecida.

Conclusión: Lo que provoca el mito no es ni la imaginación pura ni el intelecto puro, «sino una facultad de intuición que tiene sus raíces en las capas más profundas del alma, una facultad de aprehensión intuitiva de las realidades invisibles y aun trascendentes». El mito no describe acontecimientos históricos reales, sino que expresa verdades valederas para todas las épocas. Así, la revelación (que no es un acontecimiento mítico, sino un acontecimiento histórico concreto) ha podido utilizar también el lenguaje del mito, porque era el método más adecuado para que una pedagogía divina impresionara al hombre de una cierta época, que disponían de su simple inteligencia, pero no llegaba todavía a una lógica formal y elaborada; era, por consiguiente, más accesible al lenguaje concreto, pintoresco e ilustrado del mito, como imagen de verdades superiores.

Bibl.: W. Wundt, *Völkerpsychologie*, XX/1, Leipzig 1905. P. Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie und ihre etnologischen Grundlagen*, Leipzig 1910. W. Schmidt, *Introduction a l'étude de la mythologie et spécialement de la mythologie astrale*, en *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu de la IIe. session*, Lovaina 1914, págs. 289-313. R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917. E. Cassirer, *Die Bregriffsform im mythischen Denken*, Leipzig-Berlín 1922; íd., *Philosophie der symbolichen Formen*, 2.ª parte. *Das mythische Denken*, Berlín 1925. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 2.ª ed., Münster de W. 1926. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, París 1932. K. Th. Preuss. *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tubinga 1933. L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, 2.ª ed., París 1935. L. Walk, *Mythologie*, en *LThuK*, VII (1935), cols. 412-418. K. L. Bellon, *Autour du problème de la mentalité primitive*, en *Anth*, 35 (1939), págs. 118-129. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 2.ª ed., Stuttgart 1942. C. Kluckhohn, *Myths and Rituals: a General Theory*, en *HThR*, 35 (1942), págs. 45-79. G. Stählin, μῦτος, en *ThW*, IV (1945), págs. 769-803. V. Larock, *La pensée mythique*, Bruselas 1945. L. Walk, *Der Baum des Lebens*, en *Anth*, 41-44 (1946-1949), págs. 332-336. E. Peterich, *Kleine Mythologie*, Friburgo de B. 1948. G. van der Leuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, París 1948 (trad. fr.). H.-W. Bartsch (editor), *Kerygma und Mythos*, 5 vols., Hamburgo-Volksdorf 1948-1955. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París 1949; íd., *Le mythe de l'éternel retour*, París 1949. A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, 5.ª ed., Wiesbaden 1960. C. G. Jung - K. Kerenyi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 4.ª ed., Zürich 1951. M. Eliade, *Images et symboles*, París 1952. E. Buess, *Die Geschichte*

des mythischen Erkennens, Munich 1953. L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann*, Bruselas-Brujas-París 1954. R. HOSTIE, *Du Mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*, en *Études Carmélitaines*, 34/1, Brujas-París 1955. H. LOOFF, *Der Symbolbegriff in der neuren Religionswissenschaft und Theologie*, Colonia 1955. H. SCHLIER, *Das Neue Testament und der Mythus*, en *Hochland*, 48 (1955-1956), págs. 201-212.

J. HENNINGER

MITO DE CRISTO, Pretendido. La interpretación de todo el evangelio como un puro mito historiado, es una extravagancia exegética que han recogido un muy corto número de críticos: Volney y C. F. Dupuis en el siglo XVIII; A. Drews, H. Raschke, C. Feiler, G. A. van der Berghe van Eysinga, P. Alfario, P. L. Couchoud y E. Dujardin, entre 1920 y 1930. Su posición halla eco — al menos a título de hipótesis — en la última edición de la *Gran Enciclopedia Soviética*.

Los alegatos de Couchoud nos suministran un buen ejemplo del sistema. En los comienzos del cristianismo, Cristo habría sido, pues, un simple objeto de fe, un salvador celeste concebido en conformidad con manifestaciones tomadas, en parte, de la apocalíptica judía; y en parte, de los cultos a los misterios.

Este mito del Cristo, expresión de una religiosidad intensa, de la que el Apocalipsis de san Juan nos daría alguna idea, habría precedido de este modo a la teología de las epístolas pseudopaulinas (donde el salvador celeste comienza ya a convertirse en historia) y, sobre todo, a los evangelios, donde esta conversión en historia se completa en forma de narraciones legendarias. Las narraciones más realistas serían, claro está, las últimas; esto supone, evidentemente, que los evangelios son producto muy tardío de la fe cristiana (siglo II).

Esta teoría ha sido juzgada por historiadores no creyentes, tan radicales como Loisy y Guignebert, como insostenible y carente de valor científico, pues se basa principalmente en una concepción *a priori* del origen de las religiones, apoyada superficialmente por una crítica de las fuentes, arbitraria en demasía. Ni la fecha real en que los libros del NT fueron redactados ni sus características literarias ni su enraizamiento en la historia contemporánea aportan a esta teoría una sombra de justificación.

Bibl.: Dos ejemplos de obras de esta tendencia: P. L. COUCHOUD, *Le mystère de Jésus*, París 1924. E. DUJARDIN, *Le Dieu Jésus*, París 1927.

Exposición y crítica de un exegeta católico: F. M. BRAUN, *Où en est le problème de Jésus*, Bruselas-Paris 1932, págs. 157-211.

P. GRELOT

MITQĀH («dulzura»; Ματεκκά, Μαθεκκά; Vg. *Methca*). Vigesimoprimera estación de los hijos de Israel en el desierto, mencionada entre Tāraḥ y Hašmōnāh[1] (→ **Éxodo, Itinerario del**). El lugar dista mucho de haber sido identificado de una manera segura. Para muchos especialistas es totalmente desconocido; otros proponen, a título de cautelosa identificación, reconocerlo en el Wādī Abu-l-Ṭaqiyah, que corre desde el Naqb el-ʿArūḍ al Wādī el-Ğerāfi.

[1] Nm 33,28.29.

Bibl.: SIMONS, § 431.

D. VIDAL

MITRĔDĀT. Nombre hebreo de dos personajes persas, citados en el libro de Esdras (→ **Mitrídates**).

MITRÍDATES (heb. *mitrĕdāt*, «don de Mitra»; pr. *mitradāta*; bab. *mitridātu*; Μιθραδάτης, Μιθριδάτης; Vg. *Mithridates*). Nombre de dos personajes mencionados en el libro de Esdras:

1. Tesorero de Ciro, rey de los persas[1]. En los LXX es llamado Γασβαρηνός, en la Vg. *filii Gazabar*; interpretación errónea del hebreo, que dice simplemente *ha-gizbār*, es decir, el «tesorero», vocablo persa (*ganzabar*) pasado al babilonio (con *ganzabaru*). Por orden del rey, devolvió a los judíos, cuando regresaron a Jerusalén, después de la Cautividad, los vasos sagrados y utensilios de la casa de Dios, que Nabucodonosor se había llevado de Jerusalén en el año 597[2].

2. Alto funcionario regio en Samaría; uno de los que durante el reinado de Artajerjes I, rey de Persia, escribió junto con otros una carta el rey, quejándose por el hecho de que los judíos se ocupaban de la reedificación de su capital[3]. Quizás sería un persa, como lo indica su nombre.

[1] Esd 1,8. [2] 2 Re 24,13; cf. Jer 27,18-22. [3] Esd 4,7.

S. PLANS

MIYYĀMĪN («de la derecha [el lado venturoso]»?; Ἀμαμείν [B], Μεαμίμ [A]; Vg. *Miamin*). Nombre de dos personas del AT:

1. Cuarto hijo de Parʿōš, mencionado en la lista de los hombre que hubieron de repudiar a sus mujeres extranjeras por disposición de Esdras[1].

2. → **Minyāmīn.**

[1] 1 Esd 10,25.

Bibl.: NOTH, 849, pág. 224.

D. VIDAL

MIZZĀH (et.? Μοζέ, Ὀμοζέ; Vg. *Meza*). Cuarto hijo de Rĕʿūʾēl y nieto de Esaú[1]. Fue un jefe de mil, *i. e.*, de una tribu o clan (heb. *ʾallūf*); el nombre que sigue al término hebreo mencionado suele designar el grupo familiar o la región en que el personaje en cuestión tenía autoridad. Mizzāh resulta inidentificable en ambos sentidos.

[1] Gn 36,13.17.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 412-413.

J. A. PALACIOS

MNASÓN (Μνάσων; Vg. *Mnason*). Personaje que aparece sólo una vez en el NT con ocasión del viaje de Pablo hacia Jerusalén, antes de ser aprisionado, y en cuya casa se hospedó. Se le designa como «antiguo discípulo» de Chipre.

Al tratarse de un cristiano de los orígenes, es posible que se hubiese convertido el día de Pentecostes o bien a raíz de la expedición misionera que siguió a la persecución después de la muerte de Esteban. Su nombre griego delata con gran probabilidad un cristiano helenista, y al ser compatriota de Bernabé es posible que Pablo lo conociese ya desde su primer viaje apostólico

y que hubiese sido uno de los primeros misioneros de Antioquía. No es necesario suponer que formase parte del grupo de los 72 discípulos de que habla san Lucas.

El texto griego de los códices unciales no es nada explícito y por él no sabemos si acompañó a los viajeros ya desde Cesarea o simplemente los recibió en Jerusalén. Más explícito es el occidental D (que le llama Νάσον), que sitúa su casa en una aldea intermedia, en tierra de samaritanos por consiguiente.

No se sabe más de él. El *Martirologio romano* señala su muerte en Chipre el día 12 de julio.

Act 21,16.

Bibl.: J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949.

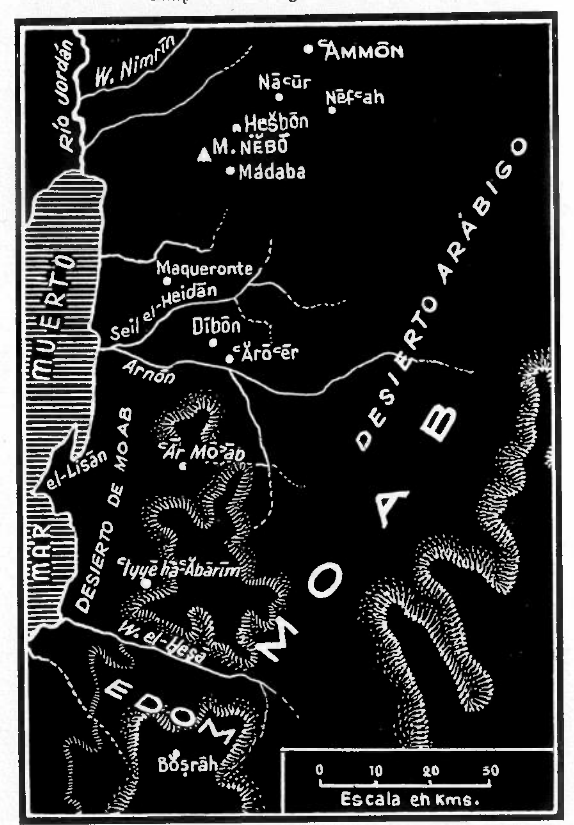
C. GANCHO

MNESTEO (Μενεσθής; Vg. *Mnestheus*). Padre de un personaje llamado Apolonio, que fue enviado como embajador sirio a las ceremonias de la coronación de Ptolomeo VI Filométor; pero del padre no se sabe nada más.

2 Mac 4,21.

MOAB (heb. *mōʾāb*, et. cf. *infra*; moabita *mʾb*; Μωάβ; Vg. *Moab*). Hijo incestuoso de Lot y de la mayor de sus hijas, nacido tras la destrucción de Sodoma y Gomorra, y presentado como el padre o epónimo de los moabitas[1]. Sobre el alcance del texto, en que se

Mapa de la región de Moab



intenta explicar la procedencia de los naturales de Moab, → **Ben ʿAmmī**. La LXX explica el nombre mediante una aclaración que falta en el T. M.: λέγουσα Ἐκ τοῦ πατρός μου («diciendo: "Es de mi padre"»), lo que supondría en el texto hebreo un *m-ʾby* (*mīn*, «de», + *ʾăbī*, «mi padre»); no obstante, Clamer, basado en Dhorme, prefiere interpretarlo como *mūʾabi*, «agua del padre» (es decir, semen del padre).

[1]Gn 19,37.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 297-299, con bibliografía.

M. GRAU

MOAB (heb. *mōʾāb*; estela de Mēšaʿ *mʾb*; Μωάβ; Vg. *Moab*). En cuanto al punto de vista geográfico, era ésta una región que limitaba por el este con el desierto siro-arábigo en la zona llamada «desierto de Moab»; por el sur, tenía una frontera bien definida: el torrente de Zéred, que corresponde al moderno Wādī el-Ḥesā y confinaba por el oeste con el mar Muerto y la porción inferior del Jordán. Su linde septentrional varió a consecuencia de los acontecimientos históricos que afectaron a aquella parte del territorio (→ **Moabitas**).

Así, pues, en el momento de mayor esplendor, su extensión de norte a sur fue de unos 96,5 km y de oriente a poniente cerca de 57 km. Tuvo por capital Qīr Ḥăréśet, la cual recibió asimismo los nombres de Qīr Ḥéreś y Qīr Mōʾāb. Salvo su parte central, con bastantes cursos de aguas, que permitían la explotación agrícola, la tierra moabita se caracterizaba por su aridez, dado que por el occidente descendía hacia el mar Muerto y por el oriente se confundía con el desierto propiamente dicho. La riqueza de Moab estribaba sobre todo en la ganadería, como revelan los textos bíblicos y como ocurre hoy. Al presente — y posiblemente en el período del AT —, los rebaños de ganado menor trashuman al desierto siroarábigo en primavera y regresan al punto de origen cuando se inicia la sequía estival.

La SE emplea una terminología peculiar al referirse a diferentes partes geográficas del país moabita:

1. Las estepas o llanos de Moab (heb. *ʿarbōt mōʾāb*), que denotan la llanura comprendida en el cuadrado que forman el Jordán, el mar Muerto, los montes Abarim y el Wādī Nimrīn[1]. En esta comarca había importantes poblaciones, tales como, p. ej., ʾĀbēl ha-Šiṭṭīm, Bēt ha-Yĕšīmōt, Bēt Nimrāh, etc.

2. Los campos de Moab (heb. *śĕdēh* [pl. *śĕdē*] *mōʾāb*) comprendían la altiplanicie transjordánica al norte y al sur del Arnón[2]. Simons opina que la denominación se aplicaba a todo el país y que era sinónima de «tierra de Moab».

3. Otras comarcas recibían nombres especiales: Mīšōr, Šāweh Qiryātáyim[3], Śĕdēh Ṣōfīm[4] y ʾAšdōt ha-Pisgāh[5] o declive existente entre el Pisgāh y el mar Muerto.

El conjunto de Moab se llamaba «país de Moab» (heb. *ʾéreṣ mōʾāb*) y ʿĀr y ʿĀr Mōʾāb (esta denominación se emplea sólo en algunos textos)[6].

[1]Nm 22,1; cap. 25; 31,12; 33,48; 36,13, etc. [2]Gn 36,35; Nm 21,20; Rut 2,6; 4,3, etc. [3]Gn 14,5. [4]Nm 23,14. [5]Dt 3,17; 4,19; Jos 12,3. [6]Nm 21,15; Dt 2,9.29.



Estela de Šihān. Bajorrelieve de origen hitita con la efigie de un rey moabita. Fue hallada entre Dībōn y Šihān, al este del mar Muerto. (Foto Museo del Louvre)

Bibl.: A. MUSIL, *Arabia Petraea. I. Moab*, Viena 1907. ABEL, I, págs. 278-281. D. BALY, *The Geography of the Bible*, Londres 1959, cf. sobre todo, págs. 201-202, 235-239. SIMONS, §§ 61, 137, 170, 439, 442, 1246-1247.

J. A. PALACIOS

MOABITA, Epigrafía. De las tres estelas halladas en el antiguo territorio de Moab, una, la de Šihān — descubierta por F. de Saulcy y conservada hoy en el Louvre —, denota influencia egipcia y, a pesar de su interés arqueológico, resulta inservible para el estudio de la epigrafía moabita, pues es anepigráfica. Las otras dos son la Balūᶜah (→ **Balūᶜah, Estela de**) y la de Mēšaᶜ, el soberano de Moab que se sublevó contra el reino del Norte (→ **Mēšaᶜ, Estela de**).

MOABITAS. 1. NOMBRE. Según Gn 19,30-38, el epónimo de los moabitas fue Moab (heb. *mōʾāb*; ac. *muʾaba, maʾaba*; Μωάβ; Vg. *Moab*), hijo de Lot.

El T.M. no señala propiamente la etimología de Moab, pero lo hacen los LXX (λέγουσα Ἐκ τοῦ πατρός μου) que interpretaron el *mēm* que precede a *ʾăbī* como proveniente de la preposición *mīn*; pero es posible que el término proceda de *mūʾabi*, «agua del padre», en el sentido de «semen del padre»[A] o de *iaʾab*, «desear». Sea lo que fuere de la tradición popular recogida por el autor sagrado del Génesis, lo cierto es que los moabitas, al igual que los ammonitas, estaban emparentados con los hijos de Israel, como se desprende de su lengua, cultura y costumbres.

2. PAÍS. Geográficamente, los moabitas se establecieron al sur de Transjordania, limitando al oeste con el mar Muerto, al este con el desierto siroarábigo (ᶜArabah)[1], al sur con el Wādī el-Ḥesā. La frontera septentrional llegó hasta el Wādī Ḥesbān, pero estuvo a merced de las contingencias históricas que las fijaron más bien en el torrente Arnón[2], aunque con el tiempo trataron de ensancharlas, y de hecho lo hicieron a veces[3], más al norte.

Los moabitas ocuparon un territorio que había sido habitado antes, desde la más remota antigüedad. Las exploraciones arqueológicas han descubierto instrumentos de sílex en la Belqā (país de Moab y Ammón) que atestiguan la presencia del hombre en estos parajes ya en la época neolítica. La misma arqueología ha demostrado la existencia de una floreciente cultura humana durante los siglos XXIII al XX A.C., que después se interrumpió durante largo lapso de tiempo. Hacia el siglo XII encontramos a los moabitas afincados en el territorio. Nómadas en un principio, se establecieron en el territorio, lo cultivaron, se dedicaron a la cría de ganado y defendieron sus límites territoriales con fortines (el-ᶜAinah, Ḫirbet el-Medeibi, etc.), sobre todo, en sus fronteras meridionales. Según Dt 2,10-11, los pobladores del país anteriores a los moabitas fueron los ʾēmīm, de la raza de los rĕfāʾīm, a los cuales se atribuyen los dólmenes y menhires hallados en el país. Otro pueblo que habitó su área fueron los «hijos de Set»[4], que se mencionan también en los textos egipcios de execración del siglo XIX A.C. con el nombre de *swt(w)*, y *sutu* en asiriobabilónico.

[A] É. DHORME, en *RB* (1931), pág. 373.

[1] Con el nombre de *ᶜarbōt mōʾāb* se designa la región al nordeste del Jordán: Nm 22,1; 26,3.63; 31,12; 33,48-50; 35,1; 36,13, etc. [2] Nm 21,26-30. [3] Nm 21,25-32; Dt 2,24.36; Jos 13,25; Jue 18,18-22; Is 15,4; Jer 48,21. [4] Tribus nómadas del país. Otros sostienen que el hebreo *šet* pertenece a la misma raíz que *šāᶜōn* (Jer 48,45).

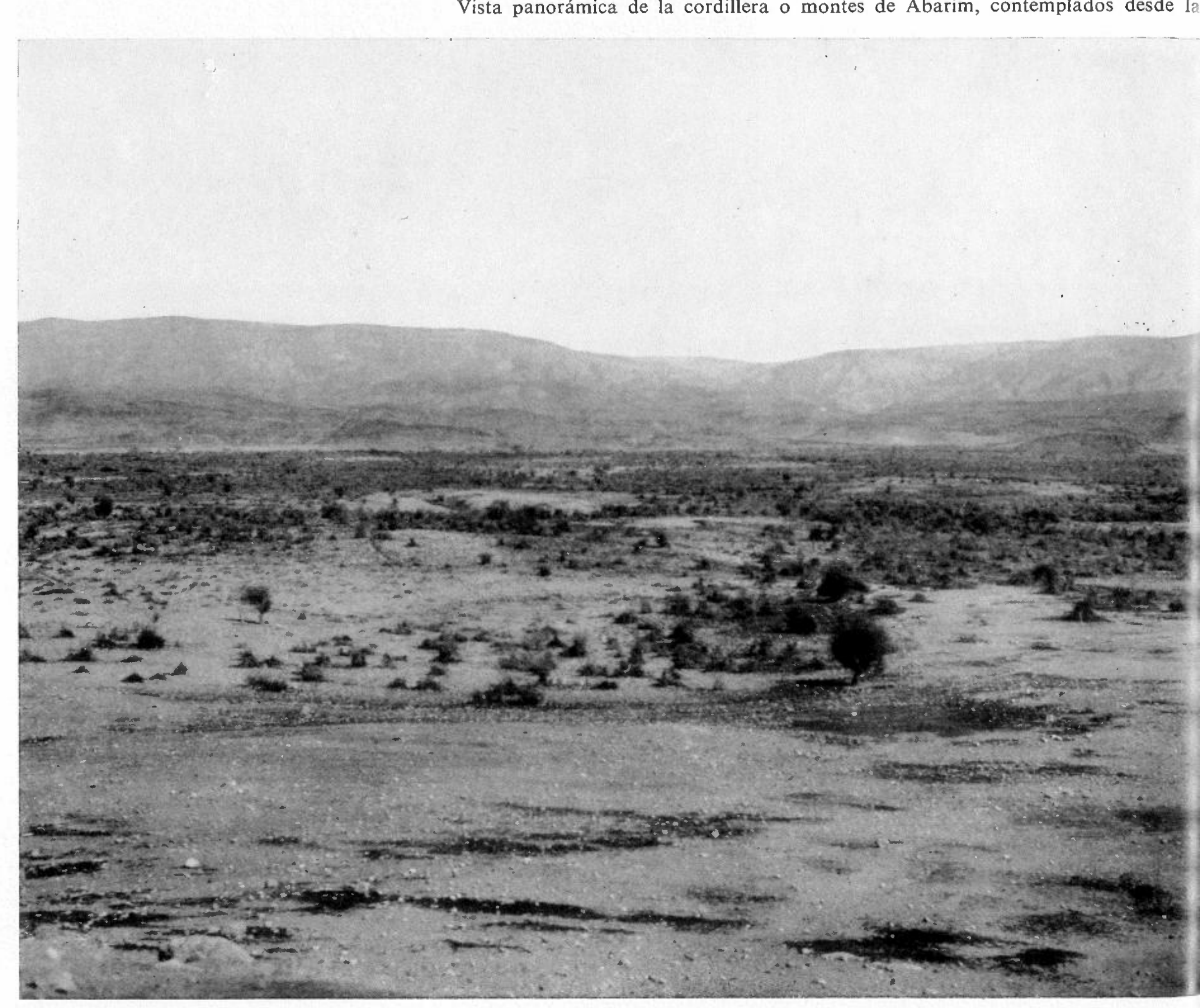
Cuando los israelitas se presentaron ante sus fronteras (a fines del siglo XIII o comienzos del XII), los moabitas estaban constituidos en reino, como lo atestiguan las cartas de Tell el-ᶜAmārnah. Los israelitas no les atacaron[1] ni atravesaron su territorio, sino que, penetraron por el Wādī el-Ḥeṣā (que no debe confundirse con el Wādī Zéred) torcieron en dirección al desierto siroarábigo, subieron después por un lienzo de terreno entre el desierto y la zona central. Bālāq, rey de Moab, temió enfrentarse en campo abierto con los israelitas, quienes acababan de derrotar a los amorreos, y prefirió requerir los servicios del adivino Balaam para que maldijera a Israel[2].

Moabitas e israelitas eran enemigos, y ningún moabita podía ser admitido en el pueblo escogido hasta la décima generación[3], aunque, con el tiempo, mantuvieron relaciones amistosas[4] y menudearon los matrimonios[5] como el de Rut, la moabita, con Booz, del cual nació ᶜŌbēd, padre de Isaí, padre de David[6]. Este último confió al rey de Moab la tutela de su familia[7]. El texto de Isaías[8], según el cual se predice que Moab buscará refugio en Sión, es posterior al mencionado del Deuteronomio.

[1]Dt 2,9; Jue 11,15; 2 Cr 2,10. [2]Nm caps. 22-24; Jos 24,9. [3]Dt 23,3-6. [4]1 Cr 4,22; 8,4; Is 16,4; Jer 40,11. [5]Esd 9,1; Neh 13,23. [6]Rut 4,10. [7]1 Sm 22,3. [8]Is cap. 16.

Mientras los israelitas moraban en Šiṭṭīm se unieron con las hijas de Moab y se sometieron a su Dios → **Báᶜal Pĕᶜōr**[1]. En el período de los Jueces trataron los moabitas de ensanchar sus fronteras septentrionales y atacaron la «ciudad de las Palmeras» (Jericó)[2]. Su rey ᶜEglōn murió asesinado por ᵓĒhūd[3]. Saúl luchó contra ellos y los venció[4]. David los batió, diezmándolos[5] y consagrando a Yahweh el oro que les arrebató[6]. Salomón los tuvo a raya y tomó mujeres moabitas para su harén[7]. Lograron libertarse, pero en tiempos de Omrí fueron tributarios del reino de Israel, al que debían pagar cien mil corderos y otros tantos carneros[8]. El rey Mēšaᶜ (siglo IX), de Moab, se vanagloria de su victoria sobre Joram (852-845), rey de Israel, y sobre Josafat (870-848). Ḥăzāᵓēl rey de Damasco, ocupó su territorio[9]. Jeroboam II (783-753), rey de Israel, reconquistó[10]

Vista panorámica de la cordillera o montes de Abarim, contemplados desde la



Transjordania, quizá hasta el Wāīd el-Ḥeṣā[11]. El rey de Moab, Salamanu, fue tributario de Tiglatpileser III (747-727); Kammušnadbi, de Senaquerib (704-681); Musuri fue obligado por Asarhaddón (680-669) a proveer de materiales para la construcción del palacio real de Nínive, y Kamašaltu fue vasallo de Asurbanipal (668-626). Después de la rebelión de Joaquim (609-598) tropas de Moab, de Ammón y de Edom se unieron a Nabucodonosor y atacaron a Judá[12], uniéndose después con Judá para atacar al rey de Babilonia[13]. Los israelitas que habían huido a Moab después de la destrucción de Jerusalén, volvieron a la ciudad al enterarse de que regía la misma el gobernador Godolías[14]. Después del período persa, los moabitas fueron absorbidos por los árabes[15] y más tarde por los nabateos[A], cumpliéndose así las invectivas de los profetas contra Moab[16]. En tiempos de Alejandro Janneo estuvieron bajo el dominio judío.

[A] F. Josefo, *Ant. Iud.*, 14, 1,4; 5,2.

[1] Nm 25,1-10. [2] Jue 1,16; 3,12. [3] Jue 3,12-30. [4] 1 Sm 14,47. [5] 2 Sm 8,2; 1 Cr 18.2. [6] 1 Cr 18,11. [7] 1 Re 4,13-14. [8] 2 Re 3,4. [9] 2 Re 10,33-34. [10] Am 6,13. [11] 1 Cr 5,14-18. [12] 2 Re 24,2. [13] Jer 27,1-11. [14] Jer 40,11-12. [15] Ez 25,10. [16] Is caps. 15-16; Jer cap. 48; Ez 25,8-11; Sof 2,8-11.

3. Lengua. Solamente nos es conocida por la Estela de Mēšaʾ, rey de Moab[1] Se trata de un dialecto caneneo, casi idéntico con el hebreo. Conserva en los nombres la final femenina en *t*; el plural y el dual acaban en *n*. Como el fenicio tampoco tiene las *matres lectionis*.

[1] 2 Re 3,4-27.

4. Religión. El dios nacional era Kĕmōš (ac. *kammūšu*), tanto que los moabitas eran conocidos por el «pueblo de Kĕmōš»[1]. Este Dios aparece en la estela de Balūʿah junto con Astarté, la paredra de Kĕmōš. Practicaban los moabitas la religión de la fertilidad y se entregaban a la prostitución sagrada. Cerca del monte Nĕbō y de Kerak se han encontrados pequeñas figuras de diosas de la fertilidad, llevando panes y otros objetos sagrados. Sobre los montes de ʿĂbārīm existía un templo a Báʿal Pĕōr, nombre que se interpreta como designación reverencial de Kĕmōš. La estela de Mēšaʿ es un canto a este dios, al cual atribuye la victoria sobre los israelitas por ir él al frente del ejército. Para aplacarlo ofreció en sacrificio a su hijo primogénito[2]. La acción

estepas del antiguo país de Moab, en Transjordania. (Foto Monasterio de Montserrat)





Wādī el-Ḥeṣā, que constituía la frontera sur del territorio de Moab. Vista tomada en dirección noroeste-sudeste. (Foto P. Termes)

de Omrí sobre Moab fue posible porque Kĕmōš «habíase irritado contra su país». En una inscripción moabita hallada en Dībōn si cita a ʿAštar-Kĕmōš, que se identifica con ʿAštar, el dios moabita de la estrella de la mañana. El disco solar alado aparece en algunos sellos en conexión con nombres formados con Kĕmōš. En inscripciones cuneiformes del II milenio se halla el término Kĕmōš (*kammuš*) como nombre de Nergal, el señor del mundo subterráneo. Figura, pues, Kĕmōš en el panteón general semita.

[1]Nm 21,19; Jer 48,6. [2]2 Re 3,27.

Bibl.: ABEL, I, págs. 278-281. N. GLUECK, *The Other Side of the Jordan*, Filadelfia 1940. R. DE VAUX, *Notes d'histoire et de topographie transjordannienes*, en *RB*, 50 (1941), págs. 16-47. N. GLUECK, *Some Ancient Towns in the Plains of Moab*, en *BASOR*, 91 (1943), págs. 7-26. M. NOTH, *Israels Stämme zwischen Ammon und Moab*, en *ZAW*, 40 (1944), págs. 11-47. H. L. GINSBERG, *Juda und the Transjordan States from 734 to 582 B. C.*, en *Alexander Marx Jubilee Volume*, Nueva York 1950, págs. 347-360. F. V. WINNETT, *Excavations at Dibon in Moab* (1950-1951), en *BASOR*, 125 (1952), págs. 7-20. R. E. MURPHY, *Israel and Moab in the Ninth Century*, en *CBQ*, 15 (1953), págs. 409-417. A. D. TUSHINGHAM, *Excavations at Dibon in Moab* (1952-1953), en *BASOR*, 133 (1954), págs. 6-26. H. MICHAUD, *Sur la pierre et l'argile*, París 1958, págs. 33-45. A. ALT, *Emiter und Moabiter*, en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Munich 1959, 203-215 A. H. VAN ZYL, *The Moabites*. Leiden 1960.

L. ARNALDICH

MŌʿADYĀH (et.?; Μααδαί; Vg. *Moadias*). Jefe de una familia sacerdotal que vivió en la época del sumo sacerdote Joaquim[1]. Tal vez haya que identificarse con → **Maʿadyāh**, dado que varios de los nombres que figuran en la misma lista han sufrido alteraciones, por lo general, debidas a la confusión de ciertas letras.

[1]Neh 12,17.

Bibl.: → **Maʿadyāh.**

C. COTS

MOBILIARIO. El mobiliario o ajuar de la casa se designa en hebreo con el nombre genérico de *kĕlī* (σκεῦος; Vg. *vasa*, *supellex*), «vasos», «instrumentos»[1], que también puede significar aperos de labranza, instrumentos musicales, armas, etc.

Nunca fue demasiado complejo el israelita ni en sus necesidades ni en sus gustos. La simplicidad de la vivienda se explica también por la vida al aire libre que mantuvo siempre un pueblo fascinado por el ideal nómada.

En los tiempos del seminomadismo, el mobiliario de la tienda se reducía a algunos utensilios de cobre o hierro, unas pieles como lecho, unos sacos de piel de cabra para la cebada — cuya harina era la habitual en



En territorio de Moab, en la cumbre de la colina a la izquierda, se levantaba la fortaleza de Maqueronte. (Foto P. Termes)

el pan cotidiano —, un cofre para guardar los vestidos de los días de fiestas, odres en los que se conservan el agua la leche y la mantequilla, una mesa consistente en una piel o trenzado de mimbres sobre el que se ponían los alimentos, un cubo de cuero para sacar el agua de los pozos y las albardas de los animales.

Con el establecimiento sedentario, las cosas no se complicaron mucho más. Las excavaciones han demostrado que ordinariamente las casas contaban de una habitación, y sólo las más pudientes presentaban dos — reservada la segunda como alcoba o para la vida más íntima —. Ello hacía que en las pocas horas que la familia se mantenía encerrada viviese en una gran promiscuidad. Todavía en la época romana, el amigo importunado a media noche responde a su inoportuno amigo: «No me molestes, ya está cerrada la puerta, y mis hijos están conmigo en la cama, no puedo levantarme...»[2].

La casa número 23 de Teleilāt Gassūl tiene un silo para el grano en el ángulo sudeste y cerca un pavimento de guijarros, tal vez para el molino; en el lado opuesto estaba el hogar y en su proximidad un mortero de piedra, y tres pequeñas cavidades circulares de piedra y de arcilla apisonada, sin duda para las actividades culinarias; adosado al muro del este, un lugar para el jarro o cántaro del agua y, finalmente, en el ángulo noroeste, una plataforma de 2 m por 1,40 forma un diván rudimentario.

Cuando la buena Sunamita, muestra los sentimientos más generosos hacia el profeta Eliseo, y quiere preparar hospedaje al hombre de Dios, dice a su marido: «Vamos a prepararle en lo alto una pequeña habitación y a ponerle allí una cama, una mesa una silla y un candelabro....»[3]

[1]Gn 31,37; 45,20; 1 Re 10,21. [2]Lc 11,7. [3]2 Re 4,10.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 85, 225, etc.

C. GANCHO

MOCHUELO. Sobre su identificación → **Fauna.**

MODAD. → **Eldad y Modad, Libro de.**

MODELO (heb. *tabnīt*; παράδειγμα, ὁμίωμα; Vg. *exemplar*, *similitudo*). La palabra hebrea derivada de *bānāh*, «construir», tiene siempre el sentido concreto de imagen, figura plástica que sirve de modelo o ejemplar para la imitación; así el arca de la Alianza se ejecuta según la imagen o modelo que Dios ha mostrado con antelación a Moisés[1]; el resultado del trabajo imitativo es siempre una «semejanza» entre la obra nueva y el modo que sirve de tipo, y ésa es la terminología que han empleado repetidas veces las versiones de LXX y Vg. La plasticidad de *tabnīt* aparece en aquellos pasajes en que denota los ídolos[2]. La palabra tuvo un empleo muy restringido, toda vez que el yahwismo proscribía el uso de las imágenes (→ **Imágenes, Culto a las**).

El modelo espiritual, que en el NT viene indicado con el término τύπος, no ha tenido tampoco especial relieve en la religión israelita y va señalado con expresiones dinámicas: seguir, caminar detrás, etc.

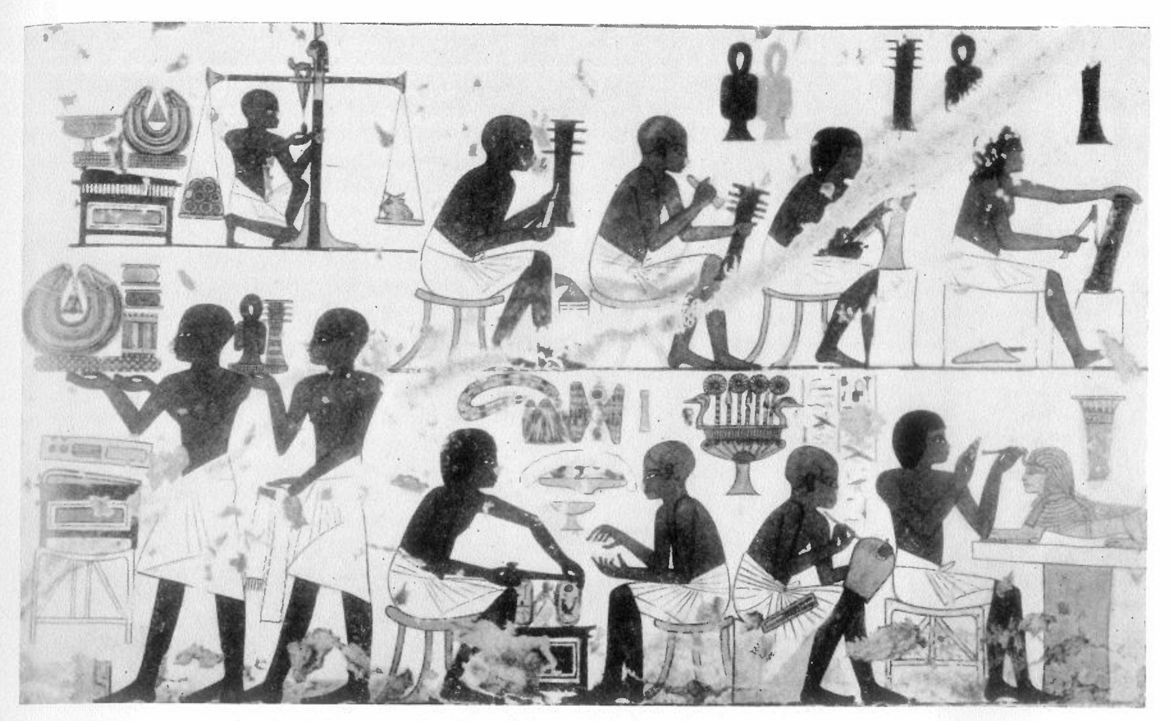
[1]Éx 25,9.40; cf. Jos 22,28; 2 Re 16,10; 1 Cr 28,11-12.17-19. [2]Cf. Dt 4,16-18; Is 44,13; Ez 8,10; Sal 106,20, etc.

C. WAU

MODERNISMO. El término ha venido a significar en el campo eclesiástico el conjunto de errores doctrinales condenados en el de-



Estela funeraria procedente de Zendğirli, en la que aparecen dos figuras en torno a un mobiliario bastante rudimentario



Fresco de la tumba de Reḫmire, gobernador de Tebas, representando a un grupo de ebanistas carpinteros y orfebres en su taller de trabajo. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

creto *Lamentabili* y en la encíclica *Pascendi*, que se caracterizan por el desprecio hacia la tradición católica y la aplicación de ciertos errores filosóficos a las cosas religiosas.

El más genuino representante del modernismo, sobre todo en lo que afecta al campo bíblico, es A. Loisy, profesor del «Instituto Católico de París», quien el año 1902 ya propone abiertamente sus doctrinas modernistas en su obra *L'Évangile et l'Église*. A las numerosas preguntas y objeciones que le fueron formuladas por simpatizantes y adversarios contestó el año siguiente con el *Autor d'un petit livre* en que, entre otras cosas, afirma que la divinidad de Cristo es un dogma que la conciencia cristiana derivó de la fe judía en su mesianismo. Las dos obras, como también *Études évangéliques* y *Le quatrième Évangile*, fueron puestas en el Índice en 1903.

Tanto Loisy como los demás modernistas hacen profesión de filial adhesión a la Iglesia, se presentan como los más genuinos representantes de las más puras tradiciones cristianas, y afirman que su pretensión no es otra que la renovación de la Iglesia y su mejor adaptación a la ciencia y condiciones de los nuevos tiempos.

1. Origen. El origen del modernismo se encuentra en los siguientes errores filosóficos aplicados al dogma católico: el agnosticismo, lado negativo del sistema modernista, que no reconoce otro objeto de la ciencia y la historia que los fenómenos, quedando lo sobrenatural fuera de su esfera; de ahí las diversas denominaciones: «subjetivismo», pues hace de la revelación una simple percepción de nuestra conciencia, «relativismo», ya que niega el valor absoluto de la revelación cristiana, y «naturalismo» por reducir la inspiración de las Escrituras a un fenómeno puramente humano; el «inmanentismo», lado positivo del sistema modernista, que busca la explicación del hecho religioso en el interior del hombre, descubriendo el origen de la fe en el sentimiento íntimo que engendra la necesidad e indigencia de lo divino, sentimiento que es, según ellos, el origen de toda religión; finalmente, el «evolucionismo», punto capital en el sistema, que explica el origen de los dogmas católicos en una sucesiva elaboración de la conciencia cristiana, que acomodó a la persona de Cristo creencias religiosas que corrían en el mundo oriental y grecorromano.

A estas causas de origen filosófico habría que añadir las de orden histórico; la escuela protestante liberal y el más extremado racionalismo; y las de orden moral, entre las que Pío X señala como causa próxima la perversión de la inteligencia, y como remotas la curiosidad y el orgullo que lleva a los racionalistas a rechazar la autoridad de los Padres, el magisterio de la Iglesia, la filosofía y teología escolásticas, y a creerse ellos los únicos poseedores de la ciencia y norma de los demás.

2. Doctrina. Los errores modernistas afectan a todos los dogmas de la religión católica: La revelación es la conciencia adquirida por el hombre, de su relación con Dios. Los dogmas son fórmulas intelectuales de las experiencias vitales del sentimiento religioso. La Iglesia surgió del movimiento provocado por la predicación de Cristo. Jesucristo, que participó de los errores de su tiempo, se limitó a predicar la penitencia como

preparación para un reino próximo a instaurarse, y el próximo fin del mundo; sus discípulos lo proclaman el Mesías; su vida inmortal junto al Padre les lleva a afirmar la resurrección; del mesianismo derivó la conciencia cristiana de su divinidad. La tradición es la comunicación de alguna experiencia original que se hace a otros mediante la predicación, y en virtud de la fórmula intelectual a que atribuyen, además de su fuerza representativa, cierto poder sugestivo para crear un sentimiento religioso o despertarlo si estaba dormido. Por lo que se refiere más concretamente a la SE, su concepto de inspiración en poco o nada se parece al católico: según los modernistas, los libros sagrados son obras meramente humanas, expresión de vivencias insignes y extraordinarias, que se dan en toda religión; y la inspiración de sus autores no difiere, si no es por la vehemencia, del impulso que el creyente siente de manifestar su fe de palabra o por escrito. Los evangelios tuvieron su origen en la necesidad que sintieron los primeros cristianos de consignar por escrito su fe; no nos refieren la vida y doctrina del Cristo histórico, sino la del Cristo de la fe elaborada por la conciencia de aquellos. En la interpretación de las Escrituras, el exegeta ha de prescindir de toda idea preconcebida sobre su origen sobrenatural, e interpretarlas como cualquier otra obra humana; y por supuesto, sin sujeción alguna al magisterio de la Iglesia, la cual no tiene poder alguno para definir su genuino sentido. En el campo de las reformas abogan por que, en los seminarios sobre todo, se relegue la filosofía escolástica, como sistema envejecido, y se sustituya por la filosofía moderna, única verdadera y de acuerdo con nuestro tiempo. En ella ha de basarse la teología especulativa, y en la historia de los dogmas, la positiva. En los catecismos han de consignarse sólo los dogmas reformados y que estén al alcance del vulgo. Dan preferencia a las virtudes activas sobre las pasivas. Desprecian las devociones exteriores. Propugnan un régimen de la Iglesia que tenga en cuenta la conciencia moderna que tiende íntegramente a la democracia, dando al clero inferior, e incluso a los laicos, cierta intervención en su gobierno.

3. Posición de la Iglesia. La condenación del modernismo en su totalidad se contiene en los mencionados documentos de Pío X. El decreto *Lamentabili* recoge y condena los errores modernistas en 65 proposiciones, tomadas de A. Loisy, G. Tirrell y Le Roy, de las que 19 afectan directamente a la SE. Defiende el concepto católico de inspiración, la extensión de la inerrancia a todas las partes de los libros sagrados, que los evangelios han sido compuestos por los autores a quienes se atribuyen, y que el contenido de éstos responde a la realidad; reprueba una exégesis libre e independiente del magisterio eclesiástico, y afirma el derecho de la Iglesia a determinar el sentido genuino de la SE, cuyo magisterio es una salvaguardia que coloca a la exégesis católica en mejor situación que la protestante. La encíclica *Pascendi*, publicada dos meses más tarde, en 1907, tiene por objeto presentar las doctrinas modernistas en su conjunto y hacer ver el enlace lógico que las une entre sí, indicar las causas y prescribir los remedios oportunos para atajar el mal que aquéllas entrañaban. En la primera parte recorre los diversos campos a que extienden sus errores los modernistas, y va indicando los principios concretos de que parten en cada uno de ellos: en filosofía del agnosticismo y del inmanentismo; en el histórico, además, del evolucionismo; en el teológico aplican todos éstos y el simbolismo (las representaciones del objeto de la fe son sólo simbólicas); en el apologético sostienen que la religión ha de ser defendida no con los libros sagrados o historias usadas vulgarmente en la Iglesia, sino con la historia «real» compuesta conforme a las normas y métodos modernos. A las causas indicadas añade las de orden moral. Finalmente, como remedios prescribe: que la filosofía y teología escolástica se ponga como fundamento de los estudios sagrados; que se refuerce el estudio de la teología positiva, estimulando a que, sin menoscabo de la reverencia debida a la tradición y magisterio eclesiástico, se la ilustre con las aportaciones de la verdadera historia; que no sean nombrados rectores de universidades y seminarios, ni ordenados sacerdotes quienes estuvieren imbuidos de modernismo. Establece, finalmente, censura rigurosa, a cargo de un consejo de vigilancia que se instituirá en cada diócesis, para evitar toda publicación de escritos modernistas.

A estos documentos siguieron otras intervenciones de Pío X: el *Motu Proprio* titulado *Praestantia Scripturae Sacrae* en que, saliendo al paso de quienes desvirtuaban las condenaciones precedentes, declara incurso en excomunión *latae sententiae Summo Pontifici simpliciter reservatae* a quien defienda alguna de las proposiciones condenadas. Y el *Motu Propio* titulado *Sacrorum Antistitum* en el que, después de advertir los peligros del modernismo, que continuaba su labor enmascaradamente, sobre todo en los seminarios, ordena que los profesores de éstos presenten al ordinario a principio de curso el texto de sus explicaciones, y prescribe presten juramento antimodernístico en aquella ocasión todos los sacerdotes con cura de almas; y en adelante los profesores al comenzar su docencia, los clérigos antes de ser ordenados, y todos los designados para cualquier cargo eclesiástico antes de entrar en sus funciones.

La actitud enérgica de Pío X atajó el gravísimo peligro que se cernía sobre la Iglesia, ya que se trataba no de una herejía, sino del «resumen y extracto venenoso de todas las herejías», peligro tanto mayor cuanto que sus promotores «se ocultaban en el seno y gremio mismo de la Iglesia», como él afirmó.

Bibl.: J. Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, Friburgo de B. 1912. J. Rivière, *Modernisme*, en *DThC*, cols. 2009-2047; íd., *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire contemporaine*, París 1929. J. Lebreton, L. De Grandmaison, etc., *Modernisme*, en *DAFC*, cols. 591-695. V. Larrañaga, *La crisis bíblica en el «Instituto Católico de París»*, en EstB, 3 (1944), págs. 173-188, 383-396. S. Muñoz Iglesias, en DocB, págs. 62-74. É. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, París 1962.

G. PÉREZ

MODESTIA. La palabra «modestia» traduce ordinariamente en la Biblia dos expresiones griegas: πραΰτης y ἐπιείκεια.

1. Πραΰτης. El griego πραΰς y πραΰτης traducen la palabra hebrea *ʿānāw*, «humilde», «afligido», «mise-

rable», «pobre», «modesto». De suerte que la palabra πραΰτης implica esencialmente la humanidad y jamás se atribuye a Dios. En la mayoría de los casos, los πραεῖς son presentados en su relación con Dios. Constituyen la clientela privilegiada de Yahweh, los beneficiarios de sus favores, los herederos de la salvación mesiánica[1]. Los autores del AT se complacen en destacar el contraste entre la suerte de los modestos, de los débiles, de los humildes y la de los orgullosos, de los príncipes, de los violentos.

En el NT, el empleo del adjetivo πραΰς sólo se encuentra en Mateo y en Pedro, donde conservan el mismo sentido que en los LXX[2]. De los once empleos de πραΰτης en el NT, tres son propios de Santiago y Pedro y significan la «modestia», la «humildad»[3]. Los otros se encuentran en Pablo[4] y, aunque dependiendo de la lengua de los LXX, la mayoría de los casos, revisten también el matiz, propiamente griego, de «dulzura».

[1]Sal 149,4. [2]Mt 5,5; 1 Pe 3,4. [3]Sant 1,21; 3,13; 1 Pe 3,16. [4]1 Cor 4,21; 2 Cor 10,1; Gál 5,23; 6,1; Ef 4,2 = Col 3,12; 2 Tim 2,25; Tit 3,2.

2. Ἐπιείκεια. Los catorce empleos de ἐπιεικής y de las palabras de la misma raíz en los LXX son casi todos de uso tardío y corresponden exactamente al sentido del griego profano: una cualidad atribuida a Dios y a los hombres constituidos en dignidad. Yahweh y los soberanos son clementes en cuanto que manifiestan benevolencia y misericordia hacia sus súbditos. Así, pues, la ἐπιείκεια es una virtud del rey o del príncipe.

En el NT, la ἐπιείκεια es siempre una virtud propia de los superiores y de los hombres próximos a Dios, pero su asimilación a la πραΰτης es cada vez más íntima, y ordinariamente significa una dulce y humilde paciencia[1].

El contexto de estas frecuentes exhortaciones paulinas a los superiores eclesiásticos, indica que éstos deben mostrarse reservados en la reivindicación de sus derechos, aprendiendo a resignarse ante ciertas injusticias. Su autoridad, pues, no ha de ser jamás una fuente de conflictos o de ocasiones de rebeldías; debe estar temperada por la bondad y garantizada por la paciencia; en una palabra, no reclama su derecho estricto —lo cual engendra disputas—, sino que consiente los compromisos y acoge con benevolencia los deseos y las sugerencias de los inferiores.

[1]Act 24,4; 2 Cor 10,1; Tit 3,2.

Bibl.: C. SPICQ, *Bénignité, mansuétude, douceur, clémence*, en *RB*, 54 (1947), págs. 321-339.

J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ

MODÍN («ciudad de los sabios»?; Μεδείν; Vg. *Modin*). Localidad de Judá, adonde Matatías se retiró, escapando de Jerusalén, posiblemente a causa de la situación religiosa de la ciudad[1]. Allí llegaron también los emisarios de Antíoco con ánimo de helenizarla, pero a pesar de sus invitaciones a Matatías, éste permaneció fiel a su fe y costumbres, degollando a uno de los judíos helenizados y al emisario del rey[2], con lo que comenzó la revuelta asmonea. A su muerte, Matatías fue enterrado en esta ciudad[3], lo mismo que lo serían Judas[4] y Jonatán[5]. A la muerte de este último, Simón erigió el famoso mausoleo que se veía desde el mar[6]. En cierta ocasión acampó allí el ejército de Juan, hijo de Simón, antes de marchar al combate[7]. Debido a su posición estratégica, Judas eligió tal lugar para dar una batalla, en la que salió victorioso[8].

Se menciona en el *Onomásticon* (Μηδεείμ) que la sitúa cerca de Dióspolis. Es la de Mōdīʿīm del Talmūd. En el mapa de Mádaba aparece con la inscripción ΜΩΔΕΕΙΜ Η ΝΥΝ ΜΩΔΙΘΑ ΕΚ ΤΑΥΤΗϹ ΗϹΑΝ ΟΙ ΜΑΚΚΑΒΑΙΟΙ («Modín, hoy Moditha, que fue la patria de los Macabeos»), situándola entre Kapar Eruta (Kafr Rut, al oeste de Bēt Ḥōrōn) y Dióspolis (Lydda). Hoy se identifica con el-Midyā (o Midiyā), a unos 10 km al este de Lydda y a unos 30 al oeste de Jerusalén. La ciudad de la época macabea está situada en el-Arbaʿīn, en la estribación sudeste de Raʾs el-Midyā. El sepulcro se halla enclavado en Šeiḫ el-Garbāwi, en la ribera occidental del Wādī el-Malāki.

[1]1 Mac 2,1. [2]1 Mac 2,15-25. [3]1 Mac 2,70. [4]1 Mac 9,19. [5]1 Mac 13,25. [6]1 Mac 27,20. [7]1 Mac 16,4. [8]2 Mac 13,14.

Bibl.: CL. GANNEAU, II, págs. 358 y sigs., 475 y sigs. L. HEIDET, *Modin*, en *DB*, IV, cols. 1180-1187. ABEL, II, pág. 391, con más bibliografía. B. BAGATTI, *Modin*, en *ECatt*, VIII, col. 1203. M. NOTH, *Geschichte Israels*, Gotinga 1959, págs. 329-330, 341. SIMONS, §§ 1103, 1173-1175.

R. SÁNCHEZ

MODÍN, Sepulcro asmoneo de. Simón Macabeo transportó el cadáver de su hermano Jonatán y lo sepultó en la tumba familiar, situada en Modín. Después construyó sobre ella un mausoleo, que describen el libro de los Macabeos[1] y Flavio Josefo; el autor de la primera obra citada asegura que existió hasta su época. Más aún, Eusebio y san Jerónimo permiten suponer que tal vez existía en su época o, al menos, el recuerdo del monumento, el cual pudo servir de precedente a las construcciones de género análogo del período herodiano (p. ej., → **Cedrón, Monumentos antiguos del**). Los datos que proporcionan las dos fuentes documentales mencionadas permiten una reconstitución ideal bas-

Mapa con el emplazamiento de Modín



tante plausible del mausoleo, en el que intervienen aparentemente elementos arquitectónicos autóctonos, helenísticos y egipcios.

El conjunto era de mármol pulimentado y consistía en un zócalo macizo, en el que se alzaban dos hileras de tres pirámides cada una, en medio de las cuales había una séptima. Cada pirámide coronaba una tumba, y todas estaban ceñidas de una columnata, cuyos pilares exornaban trofeos bélicos y figuras ornamentales como las de las proas de los barcos. La afirmación de que las columnas eran visibles desde el mar, situado a unos 30 km de distancia, induce a suponer que debían ser de gran altura.

[1] 1 Mac 13,27-30.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 13, 211-212. M. Grandclaudon, *Les livres des Machabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, pág. 110.

D. VIDAL

MODIO (μόδιος; Vg. *modius*). Transcripción de la palabra griega que designa una medida romana de sólidos, equivalente a 16 sextarios o a 8,733 litros de nuestra metrología. En el NT aparece en la imagen de la luz bajo el modio o celemín[1], que hace de tapalámparas.

La Vg. traduce así en dos ocasiones el heb. *ʾēfāh*[2] y su tercera parte la *sĕʾāh*[3], donde LXX vierte con el común μέτρον; sin embargo, con mayor precisión la *sĕʾāh* equivalía a 1,5 modio.

[1] Mt 5,15 y par. [2] Dt 25,14. [3] 2 Re 7,1.

Bibl.: Además de la citada en → **Metrología**, véase: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 249-250.

C. GANCHO

MŌF (Μέμφις; Vg. *Memphis*). Nombre que en Oseas 9,6 se aplica a la ciudad de → **Menfis**, si bien en ese paraje posiblemente se refiere a todo Egipto; la importancia que dicha ciudad tenía hizo que, no solamente en este pasaje, sino en otras fuentes extrabíblicas contemporáneas, se designase con su nombre a todo el país.

MŌHAR (ar. *mahr^{un}*; φερνή; Vg. *dos*). El *mōhar* no es propiamente lo que nosotros entendemos por dote que la muchacha lleva al matrimonio, sino la cantidad que entrega el novio o su padre, al padre de la novia y por la que se afianzan las buenas relaciones entre ambas familias.

Expresamente esta cantidad viene así designada tres veces en el AT[1]. La cuantía de la misma no se indica taxativamente por lo que debía de variar en conformidad con las circunstancias y situación económica de las familias. Las palabras de David para lograr la hija de Saúl indican que para un pobre no era cosa fácil, sugiriendo la posibilidad de un *mōhar* alto[2]. Al violador de una virgen se le imponía además del matrimonio, una multa de 50 siclos de plata[3], pero no parece que de ordinario fuese tan elevada la suma cuando sabemos que a una muchacha se la rescataba de un voto religioso por sólo diez siclos[4]. A veces podía compensarse con prestación de obra en favor del suegro futuro, como en el caso de Jacob[5], o por una hazaña guerrera[6].

Los orientalistas discuten si la entrega del *mōhar* y las expresiones que hacen al marido «dueño» de la mujer y a ésta «posesión» del marido[7], en el Decálogo entra en línea con la casa, el buey, el asno ...[8], supondrían tratarse de una verdadera compra. Los más recientes se inclinan por la negativa y en tal sentido parece decisivo el hecho de que el *mōhar* pasase a la mujer en caso de viudez indigente. Tampoco los árabes modernos de Palestina, entre los que se conserva tal uso, consideran el *mahr* como verdadera compra.

[1] Gn 34,12; Éx 22,16; 1 Sm 18,25. [2] 1 Sm 18,23. [3] Dt 22,29. [4] Lv 27,4. [5] Gn 29,15 y sigs. [6] 1 Sm 18,25; Jos 15,16-17. [7] Éx 21,3; Gn 20,3. [8] Éx 20,7; Dt 5,21.

Bibl.: P. Heinisch, *Wesen und Zustandekomen der israelitischen Ehe*, en *StC*, 12 (1936), págs. 118-139. A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 6 y sigs. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, pág. 48 y sigs.

C. GANCHO

MOISÉS (heb. *mōšeh*; ár. *mūsā*; Μωυσῆς; Vg. *Moyses*). 1. Nombre. La etimología popular ligó el nombre de Moisés al acto de la princesa egipcia de sacar al futuro libertador de Israel de las aguas del Nilo: según Éx 2,10, «Moisés» derivaría de *māšāh*, «sacar». También tiene carácter popular la derivación que propone Filón de Alejandría: *mo* («agua», en copto) + *ušeh* («salvar»). Sin embargo, la ciencia, en vez de buscar en el conocido episodio de la infancia de Moisés el origen del nombre, se inclina más bien a lo contrario, esto es, a explicar por el nombre el origen de la narración del episodio. De hecho, mucho antes de que Moisés fuese sacado del agua, su nombre parece haber sido bastante común. En Nm 3,33 y 26,58, Muši (heb. *ha-mūšī*) es epónimo de un clan de la tribu levítica. También en el ámbito semítico, en los textos de Ras Šamrah, aparece el nombre de *mšw*, cuya probable pronunciación es *moš*. No obstante, hoy prevalece la tendencia a derivar el nombre de Moisés de una raíz egipcia (*msy*, «engendrar»), que entra en la composición de nombres famosos, como Thutmosis («el dios Tot engendró o nació») y Ramsés («el dios Ra engendró o nació»).

II. La vida de Moisés. 1. Las fuentes. La Biblia es la única fuente directa de información sobre la vida y la actividad de Moisés. La literatura y el arte egipcio, así como los textos cuneiformes del II milenio a.C., confirman e ilustran muchos detalles, y también la legislación del Pentateuco, pero nunca mencionan al libertador y legislador de Israel. Lo que de él refieren antiguos autores, como Flavio Josefo y Filón de Alejandría, procede de la Biblia, con ampliaciones carentes de base en los testimonios históricos. Así, pues, el historiador que pretenda trazar con la mayor fidelidad posible la figura de Moisés, tal como la vieron egipcios e israelitas en la época del Éxodo de Egipto, debe ante todo, formarse una opinión sobre el valor histórico de las narraciones bíblicas, especialmente del libro del Éxodo. La inspiración divina, como tal, no implica la realidad objetiva de cualquier narración bíblica, porque, junto al género literario estrictamente histórico, los autores inspirados se sirvieron de otros géneros, que no tienen relación con la verdad histórica. En el caso de la vida de Moisés no existiría problema de consideración si el Pentateuco, íntegramente y en su actual forma, fuese obra personal de Moisés, porque en ese caso se tendrían especialmente

en el libro del Éxodo, memorias autobiográficas cuyo valor histórico se hallaría por encima de toda discusión. Pero, en realidad, no se puede por ahora definir con exactitud las relaciones entre el Moisés de la historia y los libros que tradicionalmente se le atribuyen. Desde luego, se puede dar crédito a los informes del propio Éxodo sobre la actividad literaria de Moisés, al que se concede el papel de cronista[1] y de redactor de textos legales[2]. Mas, por otra parte, entre los argumentos que hace dos siglos la crítica acumula contra el origen mosaico del Pentateuco, existen algunos que conservan su vigencia. Sería, pues, una solución demasiado simplista establecer la historicidad del Éxodo exclusivamente sobre la base de la identidad del autor con el protagonista de las partes narrativas. Partiendo de otras observaciones, contrarias a la posición negativa de la hipercrítica, el carácter histórico del Éxodo consigue más y más defensores. En efecto, cuanto más se conoce la historia, las costumbres y las instituciones del antiguo Oriente, y más exactamente las de Egipto, tanto más se evidencia que las fuentes originales de las tradiciones de Israel tuvieron un contacto inmediato con la evolución histórica y el medio físico cultural del país, escenario de los acontecimientos relatados. Así, por ejemplo, como queda expuesto, el nombre de Moisés, tal vez sea de origen egipcio, y otro tanto puede decirse de otros, como el del sacerdote Pīnĕḥās[3] (der. de *pi.nhsy*, «nubio», «negro»), y acaso el de Miryam (*mryt*, «amada»?), hermana de Moisés. Otros datos importantes: según Éx 1,11, los israelitas esclavizados fueron empleados en la construcción de las ciudades de Pītōm («casa del dios Atón») y de Raʿamĕsēs («casa de Ramsés); se sabe cuánto activó Ramsés II, prosiguiendo la obra de Seti I, la construcción de ciudades en el Delta, en una época que, según la cronología más aceptada, corresponde a la que precede inmediatamente a la salida de los hebreos de Egipto. Las diez plagas, anteriores a la partida de los israelitas, coinciden en su mayor parte con fenómenos característicos del país de los faraones. Basten estos datos, mencionados a título de muestra, para apercibir a quienes pretenden ver en las narraciones del Éxodo creaciones posteriores, porque subrayan de manera general el valor histórico de los relatos del Pentateuco, aunque no siempre los corroboren directamente los informes extrabíblicos.

[1]Éx 17,14; Nm 33,2. [2]Éx 34,28. [3]Éx 6,25; Nm 25,7.11; 31,6.

2. Origen y formación en Egipto. El nacimiento de Moisés, según Éx cap. 2, ocurre en una época en que se construían con ritmo intenso ciudades en el Delta

Monasterio de Santa Catalina del Sinaí. Exterior de la capilla de la zarza ardiente. Aquí, según la tradición, recibió Moisés la vocación divina de caudillo y libertador de los israelitas. (Foto F. Nicolau, Archivo Termes)

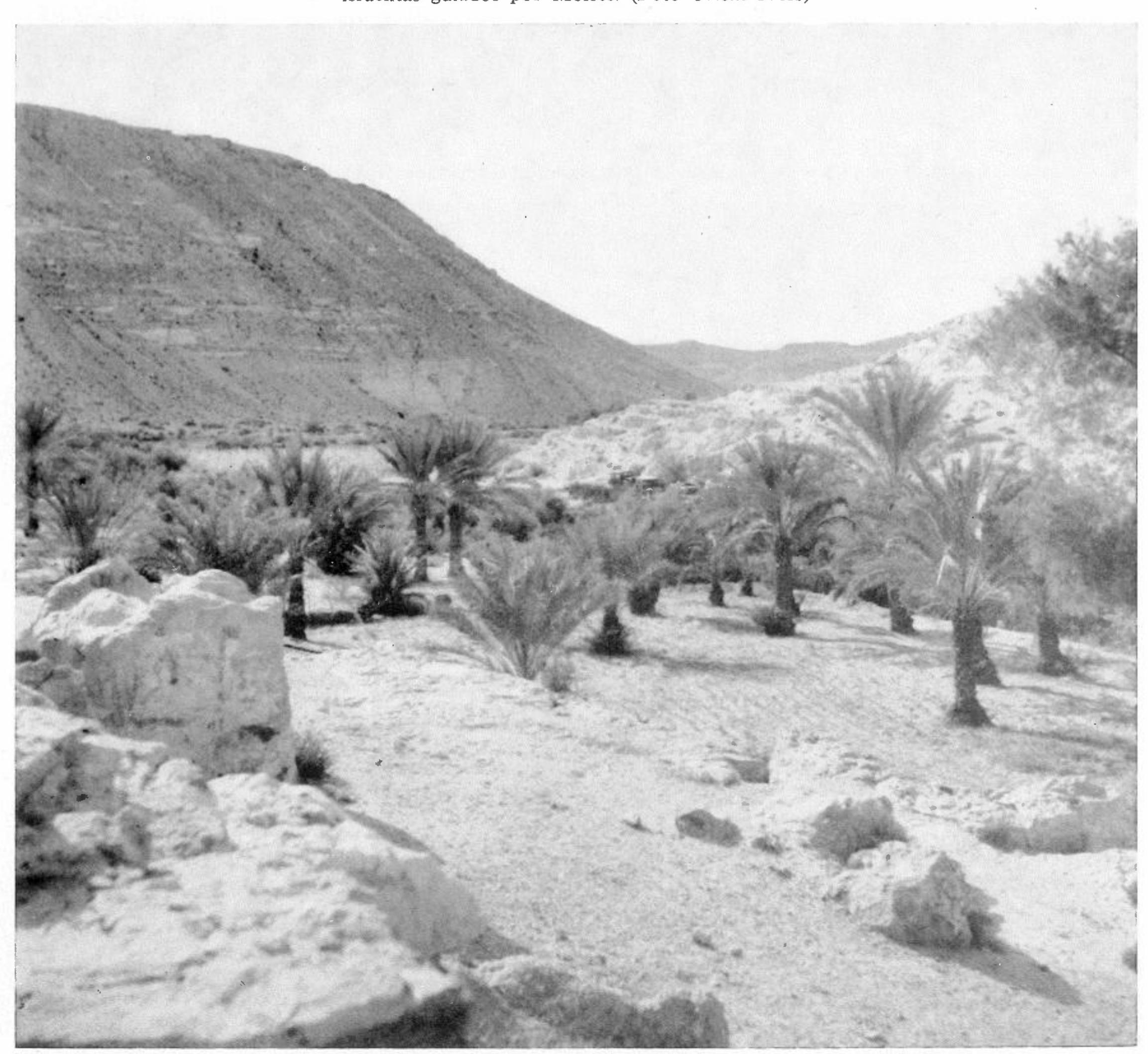


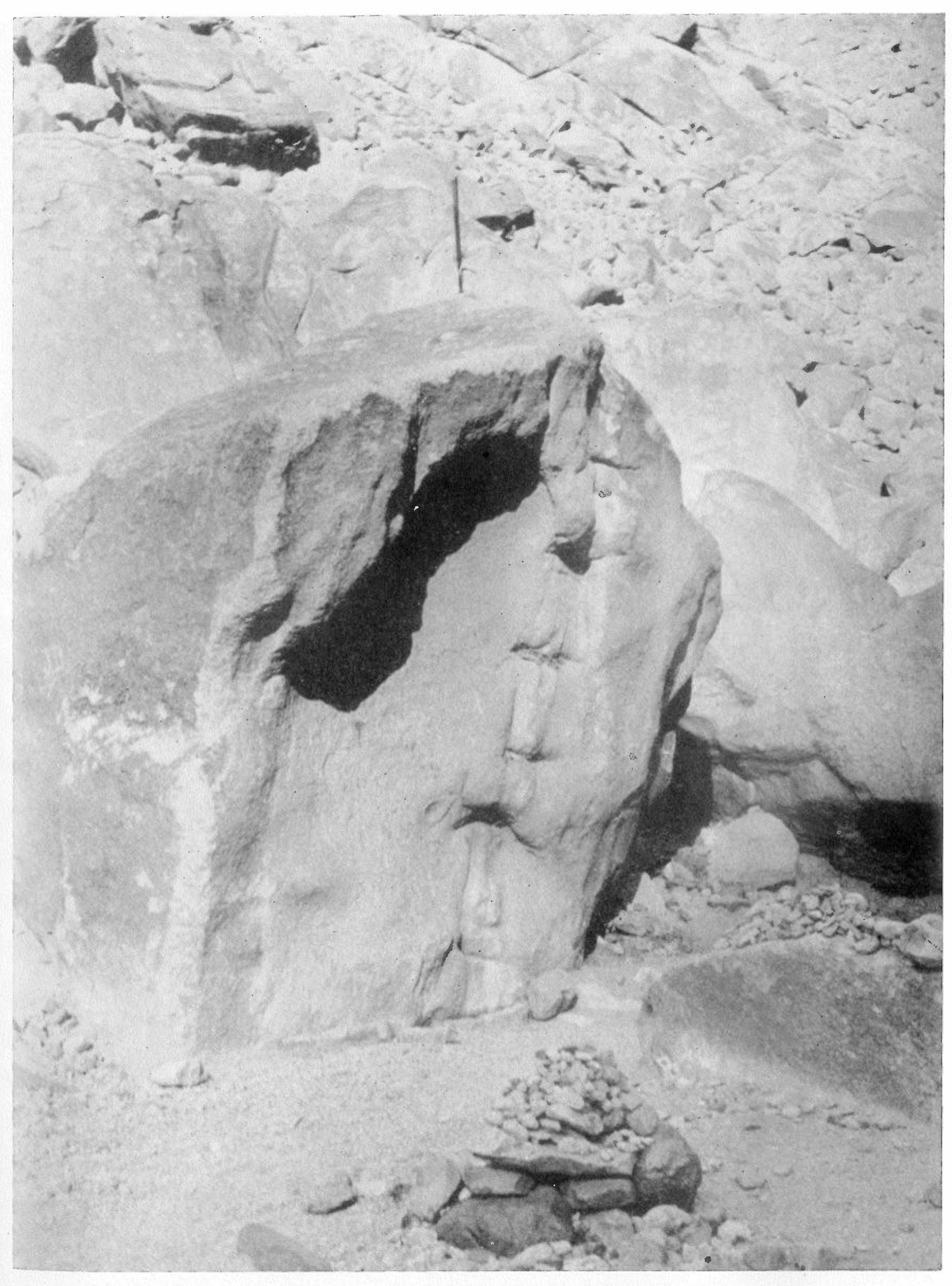
del Nilo, lo que corresponde a la época de la XIX dinastía (1314-1200 A.C.), y en particular al reinado de Seti I (1312-1298) y de Ramsés II (1298-1232). Se puede admitir que Moisés nació hacia fines del siglo XIV A.C., siendo su padre ʿAmrān y su madre Yōkébed[1], ambos de la tribu de Leví.

[1] Éx 6,20.

El autor de Éxodo se extiende en la narración de las circunstancias singulares que rodearon tal nacimiento, y que evidencian la solicitud con que la Providencia protegió la cuna del futuro libertador y organizador del pueblo de Dios. Como quiera que el rey egipcio, interesado en el exterminio progresivo de los israelitas de su país, diera orden de matar a todos los niños nacidos de madres hebreas, Yōkébed, en una tentativa desesperada de salvar a su hijo, le colocó en un cesto (o en una caja), y lo escondió entre los cañaverales del Nilo. Allí le encontró la hija del rey, que interesándose por él se hizo cargo de su educación ¿Es historia o leyenda? Criaturas de corta edad abandonadas por sus padres, salvadas y que llegan a ser grandes hombres, son tema bastante común en las antiguas literaturas. Recuérdese a Rómulo y Remo en el Lacio, a Perseo en Grecia y a Ciro en Persia. La narración de este género más antigua que se conoce, escrita en acádico, refiérese a la infancia en Acad de Sargón, fundador de la primera dinastía semítica de Mesopotamia (*ca.* 2350 A.C.). El propio héroe cuenta cómo, a poco de su nacimiento, su madre le echó al río en un cesto y cómo le salvó y crió un jardinero. Dos circunstancias, principalmente, inducen a muchos autores a ver en el relato bíblico del abandono de Moisés una adaptación del poema autobiográfico de Sargón. En primer lugar, el hallazgo de una copia del mismo en las ruinas de el-ʿAmārnah, capital transitoria de la XVIII dinastía, lo que obliga a admitir que

Wādī ʿAin el-Qedeirāt. Un oasis en la península del Sinaí, como los que encontrarían durante el Éxodo los israelitas guiados por Moisés. (Foto *Orient Press*)





Los habitantes de las cercanías del monasterio de Santa Catalina del Sinaí afirman que precisamente de esta Roca Moisés hizo brotar agua. (Foto P. Termes)

la narración conoció cierta popularidad en Egipto; y en segundo lugar, tanto en la historia de Moisés como en el poema de Sargón, se menciona el betún o asfalto como medio de impermeabilización del cesto, cuya materia, muy usada en Mesopotamia, se importaba en Egipto, siendo, por lo tanto de uso muy restringido.

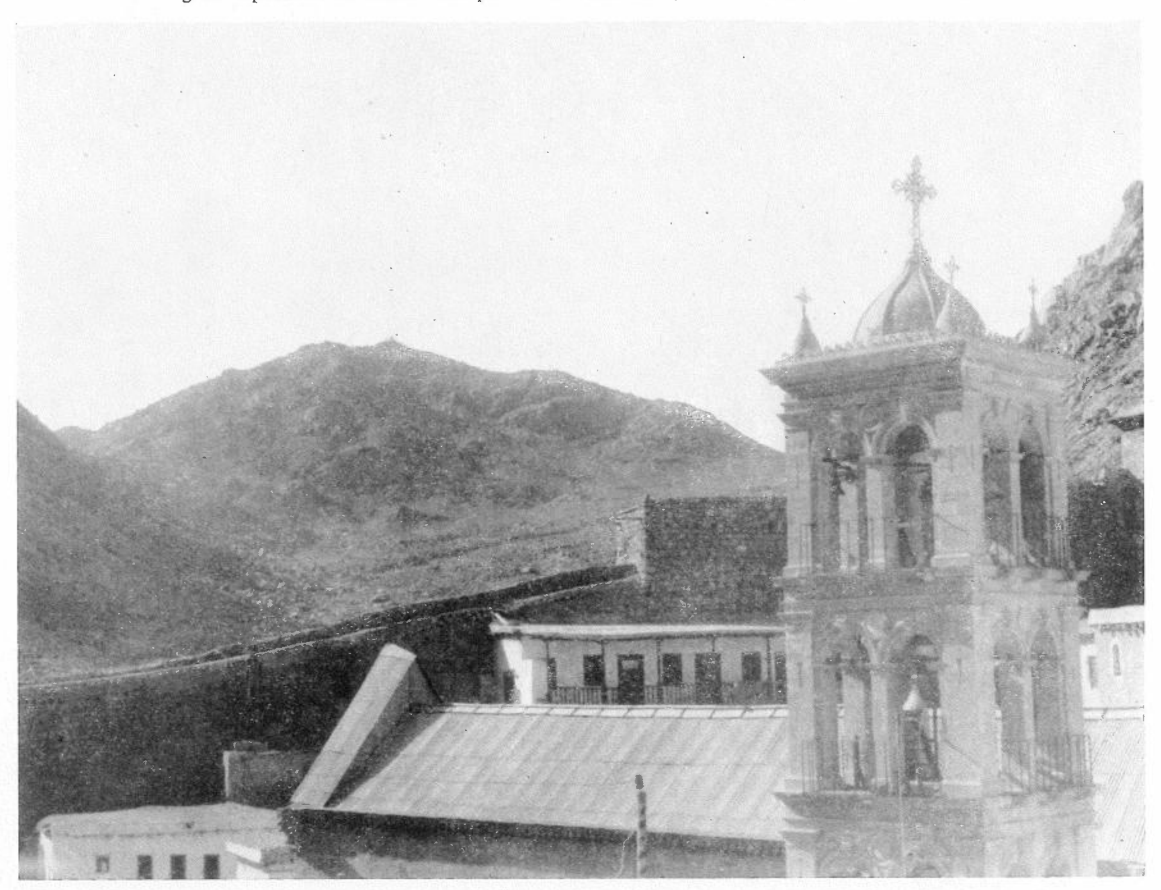
Estos argumentos distan de ser decisivos; pero sumados a la tendencia un tanto generalizada de adornar con semejantes episodios la historia de la infancia de los futuros monarcas y héroes, incitan a dudar de la historicidad del hecho. En todo caso, no sería indigno de un hagiógrafo, por falta de informes ciertos sobre el modo cómo el hijo de una hebrea llegó a educarse en la corte faraónica, y queriendo indicar en ello una especial disposición de la Providencia, que recurriese a un conocido tópico literario de la antigüedad. Por otra parte, no se puede señalar ninguna inverosimilitud intrínseca en esa narración, cuya historicidad queda, por ello, dentro de la esfera de una sólida probabilidad.

Conforme a Éx 2,10, cuando Moisés hubo crecido (o, con una ligera corrección textual, cuando estuvo destetado), fue entregado a la princesa, que le trató como a hijo. Aunque en sí no sea inverosímil una verdadera adopción filial, es innegable que un lazo tan estrecho con la casa real contrasta bastante con la actitud ulterior de Moisés en la corte, sobre todo con su manera de solicitar la liberación del pueblo. Además, en su manera de tratar con los hebreos oprimidos[1], se descubre en él una posición privilegiada y aun sus relaciones con el gobierno. Puede admitirse que Moisés perteneciera a la clase de los escribas, los cuales, siendo los únicos capacitados para determinadas funciones públicas, desempeñaban un cargo importante en todas las cortes del antiguo Oriente. Los documentos egipcios mencionan a extranjeros, particularmente semitas, que reciben instrucción especial en instituciones adecuadas y se adiestran para cargos oficiales, de modo particular en el sector de las relaciones con los soberanos de lengua semítica. Resumiendo en pocas palabras lo que la tradición judía, con riqueza de detalles y abundancia de exageraciones refiere sobre la cultura y los hechos gloriosos de Moisés en Egipto, san Esteban, en su discurso ante el sanedrín, dice que Moisés estuvo versado en toda la sabiduría de los egipcios y ejercía gran influencia en palabras y obras[2].

[1] Éx 2,11 y sigs. [2] Act 7,22.

3. Entre los madianitas. El libro del Éxodo no refiere cuánto tiempo estuvo Moisés en la corte. La

Panorámica desde el monasterio de Santa Catalina del Sinaí, con el campanario del mismo, en dirección a la gran explanada en donde acamparon los israelitas. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)





La gran explanada del Sinaí, campamento de los israelitas durante el Éxodo, vista desde Sikkat Sayyidunā Mūsā. (Foto P. Termes)

tradición judía atestiguada en Act 7,23, habla de cuarenta años, pero la cifra puede ser artificial (el lapso de una generación), como los cuarenta que, según Act 7,30, habría durado su estancia en Madián. Según Éx 2,11-15, Moisés hubo de abandonar la corte por haber matado a un egipcio que maltrataba a un israelita. Esta intervención violenta en favor de uno de sus hermanos, parece anunciar su futuro papel de libertador de Israel. Estando en peligro, Moisés huye de la corte, cruza la frontera septentrional y se refugia en la región de los madianitas. Éstos no formaban un estado, con límites geográficos precisos, sino una liga de tribus más o menos nómadas, concentradas principalmente al oriente y sudeste del golfo de ʿAqabah, aunque su radio de acción era más amplio. Atravesando el mencionado golfo, recorrían la península sinaítica, y debieron de avanzar a veces hasta el golfo de Suez, moviéndose a lo largo de la ribera oriental del Delta. En Gn 37,28 se hallan traficantes madianitas en el corazón de Palestina, en viaje hacia Egipto, y en el libro de los Jueces (principalmente en los caps. 6-8) aparecen como una verdadera plaga que invade y pilla los campos israelitas en la estación de la cosecha. Entre los madianitas, Moisés fue acogido por un sacerdote llamado Jetro (y también Reʿūʾēl), que le dio en matrimonio una hija suya, Séfora, del cual tuvo un hijo, Gērĕšōm, y más tarde otro llamado ʾĔlīʿézer[1].

[1]Éx 2,22; 18,3.

Así como la mencionada narración autobiográfica de Sargón en Acad se explota contra la historicidad de lo que la Biblia cuenta sobre la infancia de Moisés, así se señala la afinidad de la fuga de Moisés con la famosa historia de Sinuhé, alto funcionario egipcio, de comienzos del II milenio A.C., el cual huyó de la corte hacia el norte, atravesó Palestina y finalmente le acogió un jefe político de Siria, que le otorgó una hija suya en matrimonio. Sus negocios prosperaron, llegó a ser rico y poderoso, y, al cabo de muchos años, la corte egipcia le permitió regresar a su patria con honra. En diversos aspectos existe, sin duda, un paralelismo entre los dos relatos; pero nótese, sin embargo, que el parentesco de Moisés con el sacerdote madianita está tan profundamente arraigado y ramificado en la tradición bíblica, que no se puede sospechar de la historicidad de esta fase de su vida.

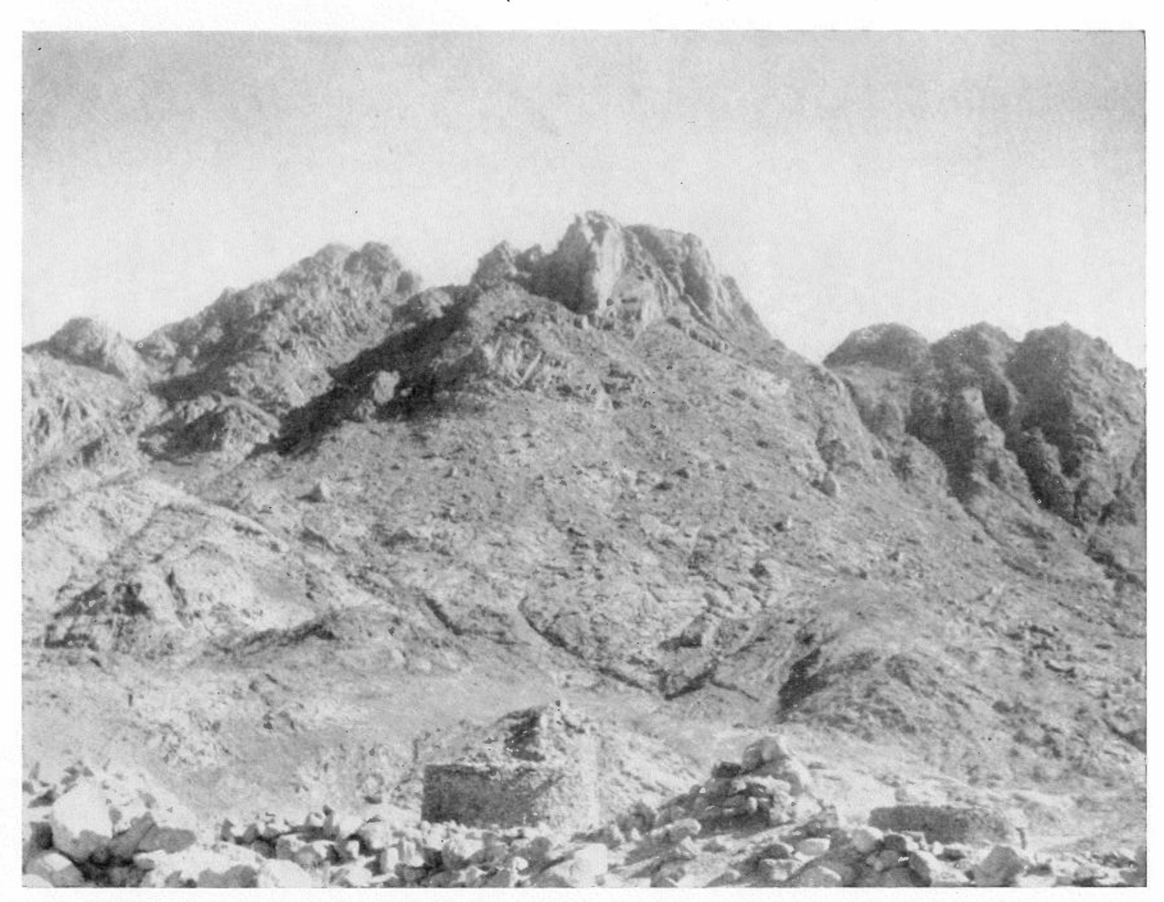
Mucho se ha discutido acerca del influjo que el contacto con los madianitas ejerció en Moisés. La cuestión es tanto más interesante cuanto atañe directamente a la historia del monoteísmo de Israel. Una solución

satisfactoria del problema es imposible, a causa de lo parco de los conocimientos sobre la religión de esas tribus nómadas. ¿En servicio de qué divinidad ejercía Jetro su sacerdocio? Atendiendo a una tradición registrada en Gn 25,2, Madián descendía de Abraham, lo que parece indicar que los israelitas se consideraban emparentados religiosamente con los madianitas. Corroborando tal suposición, hay indicios de que el Sinaí era el monte santo de los madianitas, antes de que en el mismo, y por la Alianza, Yahweh se convirtiera definitivamente en el Dios de Israel. A más de esto, los quenitas formaban parte de la liga de los madianitas; el propio Jetro se consideraba quenita[1], y según una tradición muy antigua, los quenitas, o por lo menos los rekabitas, descendientes de ellos[2], aparte de estar estrechamente ligados a los hebreos[3], aparecen a menudo como extremados defensores del culto de Yahweh[4]. Algunos estudiosos concluyeron de estos datos que el monoteísmo mosaico derivaba de la religión de los madianitas, en especial de los quenitas. Pero los elementos, inseguros y dispersos, antes apuntados, están lejos de justificar tal conclusión, contraria a la constante tradición bíblica acerca de la identidad del Dios de los patriarcas con la divinidad que se reveló a Moisés con el nombre de Yahweh. Tampoco consta positivamente que los madianitas invocasen a su dios, llamándole Yahweh; los textos bíblicos citados en ese sentido no son inequívocos[5]. Pero, habiendo como antes se dijo, cierta afinidad religiosa entre madianitas e israelitas, puede admitirse que Moisés, en su convivencia con aquellos nómadas, se enriqueciera con elementos de tradición yahwista desconocidos por los hebreos de Egipto. Asimismo, Éx 18,13 indica que Moisés era susceptible a la influencia de su suegro madianita; en dicho pasaje acepta las sugerencias de Jetro en cuanto a la organización judicial.

[1]Jue 1,16; 4,11. [2]1 Cr 2,25. [3]Jue 5,24; 1 Sm 15,5-6; 30,29. [4]2 Re 10,15; Jer 35. [5]Éx 18,11.

Como tantos otros protagonistas de la historia de la revelación, que se preparaban en la soledad para el desempeño de las importantes tareas que Dios les reservaba, en el desierto sinaítico Moisés sintió de repente la irrupción de lo divino en su vida de nómada y de pastor. Mientras guardaba el rebaño (seguramente cabras y ovejas) de su suegro en la región del Sinaí, oyó la voz de Dios en un zarzal que ardía sin consumirse. La voz le impulsó a la tarea de libertar a los israelitas de la servidumbre de Egipto y conducirlos a la tierra

Sinaí. Vista de Ra'''s el-Ṣafṣāfah. Aquí, según la tradición, tuvo lugar la gran teofanía preliminar de la Alianza entre Yahweh e Israel por medio de Moisés. (Foto P. Termes)





Sinaí. Ğebel Murūrah. Lugar tradicronal en donde Moisés rompió las Tablas de la Ley, al contemplar el becerro de oro erigido por los israelitas, mientras él pasaba cuarenta días en oración en el monte. (Foto P. Termes)

«que mana leche y miel»[1]. Como otros profetas, que procuraron eludir obligaciones superiores a sus fuerzas humanas[2], Moisés alegó diversas razones de incompatibilidad con lo que Dios le exigía. Recelaba la resistencia de los propios israelitas, que se negarían a seguirle al desierto por ignorar el nombre del Dios que los protegería en la salida. En esta ocasión se reveló a Moisés el nombre de Yahweh. A su pregunta, la voz del interior del fuego responde, en resumen, lo siguiente: «Yo soy el que soy... Di al pueblo que *Yo soy* me manda a vosotros». Esta misteriosa revelación suscita una serie de problemas: ¿Estamos ante la verdadera etimología del nombre «Yahweh»? ¿Desconocía Moisés este nombre divino antes de aquella revelación? ¿Cuál es el sentido exacto del verbo «ser» en ese texto? Es imposible tratar aquí de esas cuestiones; baste observar que, en todo caso, el nombre de Yahweh, en el contexto del diálogo entre Dios y Moisés, debía de significar algo capaz de inspirar confianza en la acción divina, algo que implicase el poder absoluto y la soberana independencia del Dios que prometía salvar a su pueblo de la esclavitud. El nombre de Yahweh, con este significado de existencia activa y presencia victoriosa, resonaría más tarde en los cánticos de Israel, sobre todo en los momentos críticos, como en el paso del mar Rojo[3] y en la conquista de la Tierra Prometida[4].

[1]Éx 3,1-10. [2]Cf. Jer 1,4 y sigs. [3]Cf. Éx 15,1-19. [4]Jue 5,2-31.

Moisés llevó a cabo algunos intentos para eludir la misión que Dios le confiaba. Alegó su dificultad en hablar, y la voz divina le aconsejó que tomase a su hermano Aarón por intérprete: «Él te servirá de boca y tú serás para él como Dios...[1] Hago de ti un Dios (*ʾĕlōhîm*) en relación con el faraón y Aarón será tu profeta (*nābîʾ*)»[2]. En el ámbito del AT no podría concebirse mayor dignificación de una criatura humana; y en la misma trayectoria de elevación de Moisés por encima de los hombres, Dios le confiere poderes taumatúrgicos, situándole por encima de los magos y encantadores de Egipto, que trataron de neutralizar su acción frente al faraón[3]. ¿Cuánto tiempo permaneció Moisés entre los madianitas? Los cuarenta años de Act 7,30 parecen ser una cifra convencional, conforme con la tendencia de encuadrar la vida de Moisés en tres períodos iguales de cuarenta años (según Dt 34,7, Moisés murió a los 120, o sea 3 × 40 años). Cuando partió de Madián para regresar a Egipto, «puso su mujer y sus hijos (o su hijo) sobre un jumento», lo que indica que su hijo mayor era aún pequeño; parece, por lo tanto, que su permanencia en el desierto no duró mucho más de diez años.

[1]Éx 4,16. [2]Éx 7,1. [3]Éx 4,1-9; 7,8-13.

4. MOISÉS Y EL ÉXODO. Obedeciendo a su vocación, Moisés se despide de su suegro para retornar a Egipto.

Atendiendo a Éx 4,20, llevó consigo a su familia, al paso que según Éx 18,2, cuando ya guiaba a los israelitas en el desierto, su suegro Jetro le devuelve su esposa con dos hijos, «después que él (Moisés) la envió». ¿Cuándo y por qué Moisés se había separado de su mujer? El texto lo explica; pero se sospecha que el caso se relaciona con una escena misteriosa, que narra Éx 4,24-26. Moisés, ya camino de Egipto, sufre una dolencia mortal. Para rescatarlo de las manos de Dios, Séfora circuncida a su hijo y con el prepucio toca los pies (o, más propiamente, el miembro viril) de su marido, diciendo: «Realmente es para mí esposo de sangre». Tanto la escena, como, en especial, estas palabras de la mujer, resultan misteriosas (se admite por lo común que Séfora reparó simbólicamente la falta de circuncisión a que Moisés, con omisión culpable, dejara de someterse en ocasión del casamiento); pero es posible que el hecho ocasionara de alguna forma la separación de los esposos. Para dar más fuerza a esta suposición, algunos enmiendan levemente el texto, leyendo en el ver. 26 *wā-tiref* en vez de *wā-yiref*, pues en este caso es ella, no Yahweh, quien «deja ir» a Moisés. Otros, apoyándose en el texto samaritano, leen en el mismo versículo *mimmennāh* en lugar de *mimmennū*, esto es, «Y él (Moisés) la dejó ir».

Antes de llegar a Egipto Moisés se encontró con Aarón, su hermano mayor, que sería su auxiliar inmediato, tanto en la movilización de los hebreos en Egipto, como más tarde en la organización de los mismos en el desierto. Reinaba entonces probablemente Ramsés II, cuya capital estaba en el Delta oriental, en la ciudad de Pi-Ramsés, la antigua Avaris de los hicsos, llamada después Tanis (heb. *ṣōʿan*), cuyas ruinas se ven desde 1929 junto a la aldea de Ṣān el-Ḥağar. En un principio, Moisés no pidió más que permiso para ausentarse con el pueblo a fin de ofrecer un sacrificio en el desierto; pero el monarca se negó a conceder licencia para cualquier salida, y ello probablemente no sólo a fin de no perder una excelente mano de obra en sus construcciones y el cultivo de los campos, sino porque recelaba que los hebreos, una vez en libertad, se uniesen con las hordas nómadas que ponían en jaque el dominio egipcio en Palestina. Su suspicacia debía de ser tanto más grande cuanto en el septentrión, el nuevo y poderoso imperio hitita, cuya frontera meridional estaba en Siria, constituía una serie amenaza para el dominio de Ramsés en Asia. Los tratos de Moisés con el gobierno egipcio fueron largos y llenos de altibajos. El libro del Éxodo se extiende en la descripción pormenorizada de una serie de calamidades, más o menos portentosas, las llamadas → **plagas de Egipto**, las cuales, atribuidas al Dios de Moisés, fustigaron de modo terrible la tierra y el pueblo del faraón, hasta que éste se resignó despavorido a conceder la licencia solicitada.

5. CON EL PUEBLO EN EL DESIERTO. La toponimia arcaica del Éxodo no permite determinar con exactitud el itinerario que siguió Moisés al sacar al pueblo de Egipto. Había un camino directo que llevaba a lo largo del Mediterráneo; pero Éx 13,17 observa explícitamente, que los israelitas no siguieron la «carretera de los filisteos», lo que impulsa a creer que entraron en el desierto por un punto más meridional, en la región de los Lagos Amargos, o por el sitio que hoy se llama golfo de Suez. No obstante la citada observación de Éx 13,17, los *nomina loci* que registra Éx 13,20 y 14,2 (Sukkōt, ʾĒtām, Pī Haḥīrōt, Migdōl y Báʿal Ṣĕfōn), aunque no todos sean exactamente identificables, en conjunto sugieren una salida de Egipto por el norte. Lo que, en cualquier caso parece cierto, es que Moisés condujo el pueblo inmediatamente a la península sinaítica, cuyo territorio conocía al menos, en parte, por haberlo recorrido como beduino y pastor al servicio de su suegro Jetro (→ **Éxodo, Itinerario del**).

¿Cuál fue el papel del Moisés durante la «peregrinación» de los hebreos? Las más antiguas tradiciones coinciden sobre todo en presentarlo como el *homo Dei* por excelencia o mediador carismático entre Dios y su pueblo. Como tal se destacan, en primer lugar, sus facultades taumatúrgicas: a un ademán suyo, se dividen las aguas para dejar paso expedito a los hebreos y luego se cierran para sepultar a los perseguidores. Con un bastón hace brotar aguas de las rocas[1] y con un pedazo de madera hace potable las aguas amargas. Personalmente modesto (Nm 12,3 le llama el más humilde de los hombres) y dispuesto a compartir con su pueblo el castigo de exterminio por el pecado de que no tenía él la culpa[2], Dios le eleva por encima de sus semejantes y le admite en su intimidad en la cima de la «montaña de Dios»[3], cuyo acceso se veda a todos los demás. Sólo Moisés tuvo valor para solicitar la gracia de ver la faz del Señor, y, al menos en parte, su petición es atendida[4]. «Como un amigo, Yahweh conversaba con Moisés, cara a cara»[5]. En las visiones o sueños, Dios hablaba con él, como con los restantes profetas, pero «de boca a boca»[6] (Nm 12,8). Cuando se provocó la ira divina, Moisés intervino como intercesor y consiguió la suspensión del decreto de exterminio[7]. Su contacto con la divinidad se manifestaba aun externamente, en el esplendor de su rostro, tras sus coloquios con Dios en lo alto del Sinaí[8]. El mismo resplandor caracterizaba también su actividad oracular, que ejercía sin sueños ni artificios mágicos, con un contacto sereno y consciente con su Dios, en la «tienda de la reunión», a donde iban los que debían consultar algo[9]. De manera solemne y llena de importancia histórica, Moisés ejerció la función de mediador en la conclusión de la alianza sinaítica, tanto en ocasión de la gran teofanía, con la que la Biblia relaciona la promulgación del Decálogo y del Código de la Alianza[10], como en la aspersión de la «sangre de la Alianza»[11] y el banquete de la Alianza, después de la audiencia a que los setenta «nobles de Israel» fueron admitidos en la cima del Sinaí[12].

[1]Éx 17,1-7; Nm 20,1-13. [2]Éx 32,32. [3]Éx 19; 24,9-11; 32,34. [4]Éx 33,18-23; 34,5-9. [5]Éx 33,11. [6]Nm 12,8. [7]Éx 32,14; Nm 14,11-23. [8]Éx 34,30; cf. 2 Cor 3,7. [9]Éx 33,7-11; 34,34-35; cf. Nm 12,6. [10]Éx 19-23. [11]Éx 24,3-8. [12]Éx 24,1-2.9-11.

La tradición bíblica dispensa a Moisés de otras funciones y actividades que, aun siendo de importancia fundamental para la vida religiosa y social no proceden directamente del espíritu de Dios, sino están ligadas a instituciones fijas y limitadas por normas y tradiciones. Así, nunca aparece en la función de sacrificador; sin embargo, homologa el sacrificio de su suegro madianita[1]; al pie del Sinaí encarga de esta tarea a unos jóvenes

israelitas[2] e instituye a Aarón y a sus hijos en el sacerdocio oficial. Aunque se le considere jefe supremo de las acciones militares[3], nunca empuña la espada; su contribución al éxito de las batallas consiste en la prodigiosa eficacia de su intervención[4]. Incluso la actividad de juez, por lo normal aneja a la suprema jefatura, Moisés la delega en otros (al menos en la etapa sinaítica), reservándose en todo caso la judicatura por decirlo así, carismática[5]. El respeto religioso del pueblo ante Moisés[6] contrasta con las repetidas desobediencias a su autoridad. Las murmuraciones y acusaciones por haberle sacado de Egipto, alejándole de la vida segura y sin hambre[7], alternan con la abierta insurrección de ciertos grupos contra su jefatura. El movimiento subversivo más radical fue el capitaneado por los rubenitas Dātān y ʿĂbīrām, secundados por doscientos cincuenta hombres influyentes, que negaron a Moisés el derecho de mandar[8]. Otra crisis afrentó su autoridad a consecuencia de un conflicto de origen familiar. Moisés, por su boda con la hija de Jetro, debió admitir alguna influencia de los madianitas, cierto número de los cuales parece que acompañó a los israelitas en el desierto, no obstante la oposición inicial de Ḥōbāb, al que Moisés pidió con insistencia que les sirviese de guía[9]. Esta situación excitó la rivalidad de sus hermanos de sangre, sobre todo la de María, y aun la de Aarón, estallando en una rebelión contra el propio Moisés, que motivó la drástica intervención de Dios en favor de su siervo[10]. La revuelta de Coré y de algunos levitas — la narración se funde con la de la sublevación de Dātān y ʾĂbīrām en Nm 16 —, apuntaba contra la posición privilegiada de Aarón, atentando de paso contra la autoridad de Moisés, hasta que el castigo divino fulminó también a estos adversarios del gran caudillo.

[1]Éx 18,12-13. [2]Éx 24,5. [3]Éx 17,9; Nm 21,34 y sigs. [4]Éx 17, 11-14. [5]Éx 18,21 y sigs.; Dt 1,16. [6]Cf., por ejemplo, Éx 33,8-9. [7]Éx 14,11; 15,24; 16,2 = Nm 11,6 y sigs.; Éx 17,1-2; Nm 14,2-4; 16,12; 20,2 y sigs. [8]Nm 16; cf. Sal 105, 16-17. [9]Nm 10,29-32; Jue 1,16. [10]Nm cap. 11.

6. Ante Canaán. A pesar de ocupar una posición tan alta ante Dios, Moisés no tuvo permiso para sentar el pie en la Tierra de Promisión. Esto, que parece ser el fracaso final de su misión, debió de ser motivo de honda reflexión en el seno de las doce tribus; seis veces, por lo menos, la Biblia alude explícitamente a tal circunstancia y a sus causas. El problema se considera de modo más detallado en Nm 20,10 y sigs. En Mĕrībāh (¿región de Cades Barnea?) ante las murmuraciones de la gente harta de privaciones, Dios ordena a Moisés que extraiga agua de una roca de un bastonazo. Antes de ejecutar la orden, Moisés expresa sus dudas acerca de la posibilidad de un milagro en favor del pueblo tan rebelde. Al punto, Dios le reprende y le condena a no entrar en la tierra de Canaán. Dado que la orden se cumplió *de facto* y «la santidad de Yahweh se manifestó», no deja de causar extrañeza un tan grave castigo por un simple momento de titubeo. Al mismo hecho se alude en Nm 27,14, en que la actitud de Moisés y de Aarón se tilda de rebeldía (*mĕrītem pī*), y en Sal 106,32-33 que le atribuye palabras desobedientes o des-

El monte Nĕbō, visto desde las estepas de Moab. Desde esta altura, Moisés contempló la Tierra Prometida. (Foto Monasterio de Montserrat)



consideradas. El Deuteronomio habla más vagamente y con mayor severidad. En Dt 3,26, Moisés pide a Dios la gracia de entrar en Canaán, pero el Señor, irritado *por causa del pueblo*, se la niega y hasta le veda que le repita la misma petición. Más vaga es la alusión de Dt 1,37. En Dt 32,51, Dios acusa a Moisés y Aarón de infidelidad o incumplimiento del deber (*mĕʿaltem bī*) en Mĕrībāh y de no haber manifestado la gloria de Dios delante de la asamblea de Israel. El conjunto de estos textos puede referirse al mismo hecho narrado en Nm cap. 20; no obstante, se tiene la impresión de que Moisés cometió una falta más grave que una leve y momentánea desconfianza, y que la Biblia emplea adrede cierto misterio para encubrir reverentemente algún episodio lamentable de la vida del gran siervo de Dios.

En cuanto a la serie de acontecimientos históricos que determinaron este fracaso personal de Moisés, es cuestión que se relaciona con el complejo problema del itinerario de los hebreos por el desierto, desde la salida de Egipto hasta las orillas del Jordán, frente a Jericó. Parece que fue el hecho decisivo la malograda tentativa de invadir a Palestina por el sur. A ojos del historiador la posición de Moisés en estos sucesos, tal como los narran Nm cap. 13 y Dt 1,19-46, es un tanto incoherente. En un principio es favorable a la invasión y después la desaconseja, explicando el fallo del propósito por la desobediencia del pueblo a Dios, quien, para castigo de sus murmuraciones, retrasa la entrada en la Tierra Prometida. La cruel derrota que los amalecitas infligieron entonces a los hebreos[1], debió de contribuir decisivamente a la prolongación de la permanencia en el oasis de Cades Barnea, lugar de separación entre el Négeb y Egipto, en la actualidad llamado ʿAin Qedeis (en las inmediaciones de ʿAin el-Qedeirāt). Moisés retuvo al pueblo en aquella comarca hasta que la generación, rebelde y siempre descontenta, que había conocido en Egipto las comodidades de la vida sedentaria, fuese sustituida por otra más habituada a las privaciones de la vida nómada. Después, por un itinerario que debió de ser complicado, y que la superposición de las tradiciones de la Biblia complicó más aún, Moisés condujo al pueblo a la región del este del mar Muerto. Recorriendo los límites de los edomitas[2], evitando un conflicto con los moabitas[3], y venciendo en una guerra de exterminio a los reinos amorreos de Ḥešbōn y Basán, los hebreos dominaron Transjordania y pudieron al fin pensar en la travesía del Jordán[4]. Llegó el día en que Moisés entregó el mando a Josué, su sucesor. El Deuteronomio[5] le atribuye la edad de ciento veinte años — número artificial (= 3 × 40) y probablemente excesivo —, añadiendo que entonces sus fuerzas físicas estaban perfectamente conservadas. En compensación de la dolorosa exclusión de Moisés de la Tierra de Promisión, la Biblia[6] interpreta como un gesto amable de Dios el hecho de que, antes de la muerte, pudiera contemplarla de lejos, desde lo alto del Pisgāh, una de las cimas del monte de Nĕbō, que forma parte de la serranía de Abarim, la cual se extiende a lo largo de la costa oriental del mar Muerto. Desde tal altura, la vista no alcanza en realidad toda la extensión geográfica de la Tierra Prometida, hasta Dan y Neftalí en el norte y el Mediterráneo en el oeste, como dice literalmente Dt 34,1-3 (el hagiógrafo quiere dar una pequeña lección de geografía, encuadrada en la solemnidad y el sentimiento de la ocasión); pero, desde luego, ningún otro punto de Transjordania podía ofrecer a Moisés una visión panorámica que mejor compensase su sacrificio de no poder pisar la tierra que contemplaba. Y Moisés murió en aquella altura, «en tierra de Moab», como melancólicamente observa Dt 34,5. El cadáver fue enterrado en el valle, en el lugar de Bēt Pĕʿōr, donde el pueblo, mancillándose religiosa y socialmente en contacto ilícito con los moabitas, había producido a Moisés una de sus más amargas decepciones[7]. Dt 34,6 comenta que «hasta el presente nadie conoce su tumba». La rápida desaparición de cualquier vestigio de la sepultura (acaso debida a que la región volvió al poder de los moabitas poco después), dio origen a la leyenda de que el propio Yahweh había enterrado el cadáver de su servidor. El *wa-yiqbōr* («y él enterró») del T. M.[8] ha sido referido a Yahweh, dado que se le menciona inmediatamente antes. Pero el texto samaritano y la versión griega pone el verbo en plural (entendiendo que *ellos*, los israelitas, le enterraron), lo que hace sospechar que, en el hebreo, la primitiva persona plural del verbo fue sustituida deliberadamente por el singular, para dar base bíblica a la leyenda referida. Ésta se refleja también en el NT[9], donde aparece el arcángel Miguel (ejecutor de las órdenes de Yahweh), disputando con Satanás por causa del cuerpo de Moisés.

[1] Nm 14,44-45. [2] Nm 20,14.21; cf. Dt 2,4 y sigs. [3] Nm 21,10 y sigs. [4] Nm 22,21-35. [5] Dt 34,7. [6] Dt 3,27; 32,49. [7] Nm 25,1-8. [8] Dt 34,6. [9] Jds vers. 9.

III. LA OBRA DE MOISÉS. En lo antes expuesto se aprecia de modo suficiente el papel histórico de Moisés como libertador de los hebreos, esclavizados en Egipto, y forjador de un pueblo independiente, sobre la base religiosa del monoteísmo yahwista. Esta acción formadora es indisociable del papel de legislador. Contrastando con la posición «antimosaica» de la escuela wellhauseniana y de las teorías de ella derivadas, los estudios más recientes, aun en el campo acatólico, tienden más y más a ampliar la parte personal de Moisés en la formulación de las leyes contenidas en el Pentateuco. En particular, se afirma constantemente el origen mosaico estricto no sólo del Decálogo, sino del Código de la Alianza[1]. En cuanto a las partes narrativas del Pentateuco, se observa asimismo una reacción contra la minimación de la actividad literaria de Moisés, y esta reacción parece crecer a medida que se ensanchan los conocimientos sobre los patrones literarios del Oriente del II milenio A.C. (→ **Pentateuco**).

[1] Éx 20,22-23,19.

IV. MOISÉS EN EL NT. Aparte los numerosos pasajes del NT, en que Moisés personifica su obra, en especial la Ley del AT, son muchos los textos que se refieren a su persona.

1. La vida histórica de Moisés se resume en el discurso de Esteban[1], y a los datos bíblicos se agregan rasgos, más o menos legendarios, tales como la iniciación de Moisés en «toda la sabiduría de los egipcios», su edad de 40 años al huir a Madián y su conversación con el

«ángel del Sinaí[2]. Jn 3,14 alude al episodio de la serpiente de bronce; 1 Cor 10,2 se refiere al paso del mar Rojo, donde, según expresión de san Pablo, los hebreos fueron bautizados, «εἰς τὸν Μωυσῆν», esto es, incorporados a Moisés, unidos íntimamente a él como los miembros de un organismo regidos por la cabeza, prefigurando el bautismo que incorpora el cristianismo a Cristo. En 2 Cor 3,7 y sigs., Pablo habla del esplendor del rostro de Moisés como señal de la grandeza de su ministerio al servicio de una ley que condena, para concluir que mucho mayor debe ser el esplendor espiritual del ministerio apostólico, que está al servicio de la gracia justificante y vivificante. Heb 11,23-29 conmemora algunos episodios de la infancia y de la vida de Moisés en Egipto, así como el cruce del mar Rojo, como ejemplo de fe. Finalmente, Ap 15,3 hace entonar a los mártires victoriosos el «cántico de Moisés», aludiendo al triunfo del Éxodo. Además de estos textos que contienen elementos extrabíblicos, y hasta cierto punto legendarios[3], se tiene a 2 Tim 3,8, que cita los nombres de los magos — Yannés y Yambrés —, que se opusieron a Moisés delante del faraón.

[1]Act 7,20-45. [2]Cf. Gál. 3,19. [3]Act 7,22 y sigs.; Gál 3,19; Jds 9.

2. La importancia de Moisés según el NT. Reconociendo, por un lado, la autoridad de la Ley que no vino a abolir, sino a cumplir plenamente[1], Jesús no disimulaba, por el otro, su superioridad personal en relación con Moisés. Cuando los judíos reclamaron del Maestro pan del cielo, igual al maná que los padres habían recibido por mediación de Moisés, Jesús respondió que no Moisés, sino el Padre celestial había dado el maná, y que Él, Jesús, era el pan del cielo[2]. La presencia de Moisés junto a Elías en el episodio de la transfiguración[3], parece atestiguar una creencia tradicional del papel personal de Moisés en el tiempo mesiánico. Que Jesús, sin embargo, no lo entendía como presencia física, se deduce de su manera de interpretar en un sentido espiritual la segunda venida de Elías, el cual, en el pensamiento del Maestro, ya había venido en la persona de Juan Bautista[4].

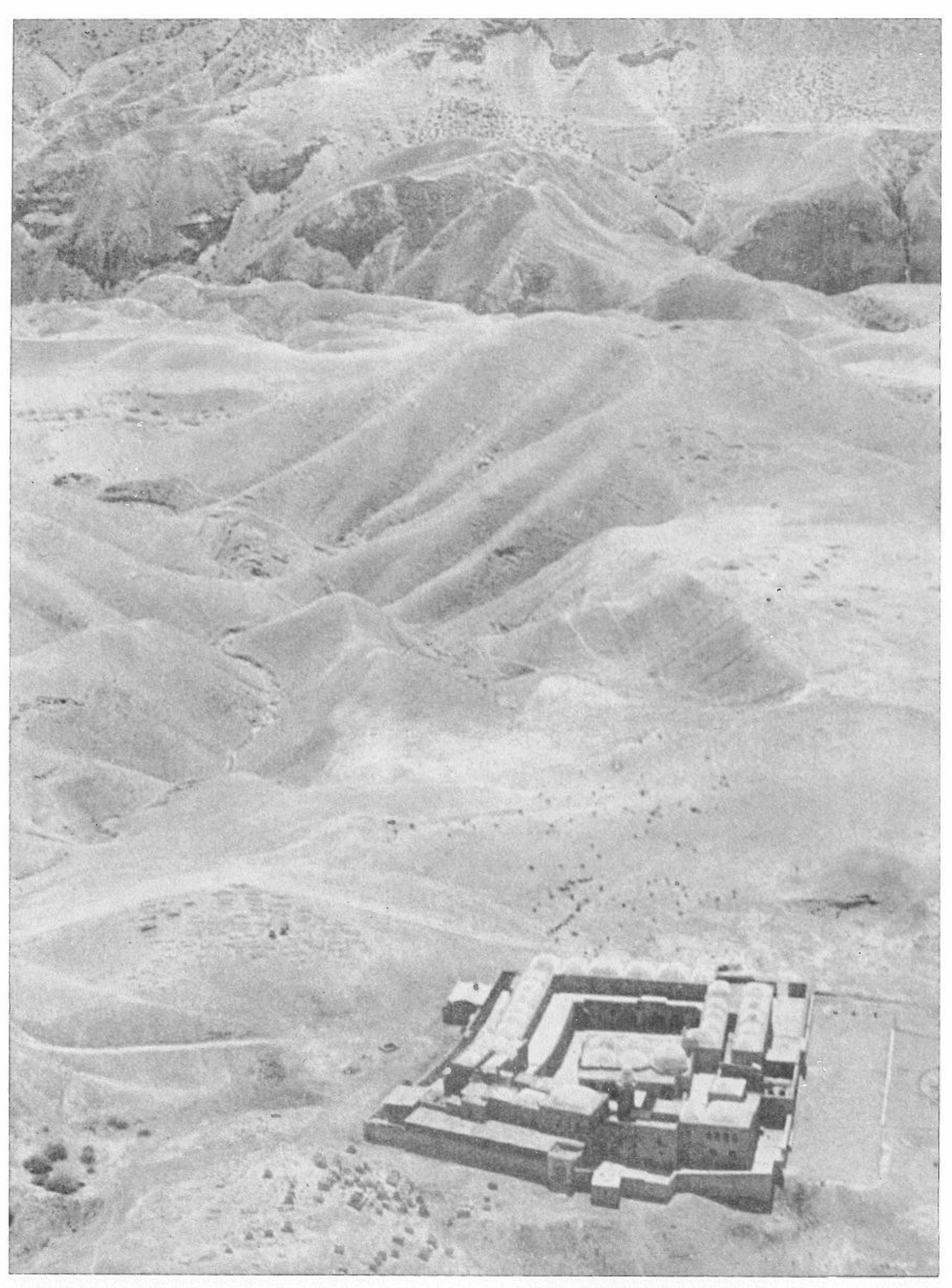
[1]Mt 5,17-20; cf. Lc 16,17. [2]Jn 6,31 y sigs. [3]Mt 17,3; Mc 9,4; Lc 9,30. [4]Mt 17,10 y sigs.; Mc 9,11 y sigs.

Bibl.: H. Gressmann, *Moses und seine Zeit*, Gotinga 1913. J. Jeremias, Μωυσῆς, en *ThW*, IV, págs. 852-878. H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, París 1946, págs. 169-183. M. Buber, *Moses*, Zurich 1948. N. Walker, *The Meaning of Moses*, Epson 1948. H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, en *Schweich Lectures*, Londres 1950. F. Auerbach, *Moses*, Amsterdam 1953. H. Cazelles, A. Gelin, etc., *Moïse l'homme de l'Alliance*, París-Tournai 1955. H. Cazelles, *Moïse*, en *DBS*, V, cols. 1308-1337. W. Eichrodt, *Theologie des A.T.*, I, 5.ª ed., Stuttgart-Gotinga 1957, págs. 190-195. G. von Rad, *Theologie des A T.*, I, Munich 1958, págs. 288-294. W. F. Albright, *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, Santander 1959, cap. IV (trad. cast.).

O. SKRZYPCZAK

ʿAyūn Mūsā, o «Fuentes de Moisés», en la región del monte Nĕbō. Vista desde el suroeste. (Foto A. Arce)





Vista aérea de Nebī Mūsā, en el desierto de Judá, con la mezquita en la que, según una tradición musulmana, está sepultado Moisés. (Foto Paul Popper, Londres)

MOISÉS, Apocalipsis de. → **Adán y Eva, Libros apócrifos de.**

MOISÉS, Asunción de. Libro apocalíptico, también titulado *Testamento de Moisés,* fragmento latino, que presupone una versión griega de una obra más extensa. Lo mencionan los autores antiguos. Moisés profetiza a Josué, antes de fallecer, el futuro de Israel, desde la destrucción del primer Templo hasta Herodes, prometiendo la felicidad a su pueblo tras el Juicio. Se compuso hacia el año 6 D.C. El idioma original fue el arameo o el hebreo.

Bibl.: P. RIESSLER, *Altjüdische Schrifttum ausserhalb der Bibel,* Augsburgo 1928, págs. 485-495.

J. A. G.-LARRAYA

MOJMUR (Μοχμούρ; Vg. omite). Torrente mencionado durante la campaña de Holofernes, situado en las proximidades de Cus[1]. Teniendo en cuenta que esta última ciudad sea posiblemente Qūzah, a unos 10 km al sur de Nāblus y en la carretera que conduce a Jerusalén, Mojmur será alguno de los wādīs de tal lugar, quizá el Wādī el-Aḥmər. Para algunos autores, los topónimos de este pasaje tienen una entidad literaria más que histórica.

[1] Jdt 7,18.

Bibl.: M. M. ESTRADÉ - B. M. GIRBAU, *Judit,* en *La Biblia de Montserrat,* VIII, Montserrat 1950, págs. 151-152. SIMONS, § 1610.

D. VIDAL

MOJÓN (heb. *gĕbūl[āh]*; ac. *kudurru*; ὅριον; Vg. *terminus, fines*). Los mismos términos hebreos designan las fronteras o límites y los mojones o majanos que señalaban las lindes de los campos o heredades, y aun los hitos que marcaban las fronteras entre tribu y tribu, entre pueblo y pueblo[1]. En ocasiones, el «límite» indica cuanto delimita, y pasa a significar directamente el territorio[2]. Es, pues, el contexto el que decide la significación precisa en cada caso.

A veces los límites venían señalados con megalitos (→ **maṣṣēbāh**), y otras con montones de piedras sueltas.

La legislación deuteronómica vela contra el crecimiento de la gran propiedad —idéntico sentido social tenían el año sabático y el año jubilar— y por ello prescribe «no moverás el mojón de tu prójimo de donde lo fijaron los antepasados...»[3]; otro tanto prescriben los Proverbios: «No traslades los linderos antiguos que pusieron tus padres»[4]; mientras Dios asola la casa del soberbio mantiene firme el majano de la viuda[5], defendiendo su heredad.

[1] Nm 34,3 y sigs.; Dt 3,16; 32,8; Jos 13,26; 15,47, etc.; Is 10,13. [2] Éx 10,14; Jos 13,23; Jer 15,13; Zac 9,2. [3] Dt 19,14. [4] Prov 22,28. [5] Prov 15,25.

G. GANCHO

MŌLĀDĀH («nacimiento», «origen»; Μωλαδά, Μαλαδά, Σαλαδάμ; Vg. *Molada*). Localidad de Judá situada en el Négeb[1]. Fue asignada a la tribu de Simeón[2], formando parte integrante del núcleo del antiguo territorio simeonita. Los hijos de Judá se establecieron en ella cuando regresaron del Cautiverio babilónico[3]. Eusebio no la identificó, pero señala Malaatha a 4 millas de ʿArād. Esta Malaatha es la Μάλαδα de Idumea, a la que se retiró Herodes Agripa I, según manifiesta Josefo en el primero y más próspero período de su existencia, abrumado por las deudas y en pleno decaimiento moral. Ptolomeo la denomina Μαλιάτθα. Se identifica, por lo regular, con Tell el-Milḥ, que está en la vía romana, 12 km al sudoeste de Tell ʿArād y a 22 km de Bersabee. En tal lugar se ven las ruinas de una extensa población, con muchos pozos. Unas y otros proporcionan una idea de la importancia que tuvo en el pasado. Otros autores prefieren situarla en Ḫirbet Kuseifah, al nordeste de Tell el-Milḥ, que los primeros suponen idéntico a la Μάλαθα de Josefo.

[1] Jos 15,26. [2] Jos 19,2; 1 Cr 4,28. [3] Neh 11,26.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.,* 18,6,2. PTOLOMEO, *Geogr.,* 5, 17,4. EUSEBIO, *Oonm.,* 214,56; 255,79; 266,44; 279,23. GUÉRIN, *Judée,* II, págs. 183-184. ABEL, II, págs. 391-392. SIMONS, §§ 130, 317 (17), 321, 1071.

R. SÁNCHEZ

MŌLÉKET (heb. con art. *ha-mōléket,* «la que reina»; Μαλεχέθ; Vg. *Regina*). Mencionada entre los descendientes de Manasés[1]. Hermana de Galaad y madre de ʾĪšhōd, ʾĂbîʿézer y Maḥlāh.

[1] 1 Cr 7,17-18.

Bibl.: NOTH, 870, pág. 249. É. DHORME, en *BP* I, pág. 1282, n. 18.

M. D. RIEROLA

MŌLĪD («nacido»; sudar. *walad, mawlūd*; Μωήλ; Vg. *Molid*). Descendiente de Judá, de la familia de Yĕraḥmĕʾēl. Fue el segundo hijo de ʾĂbīšūr y ʾĂbīḥāyil[1].

[1] 1 Cr 2,29.

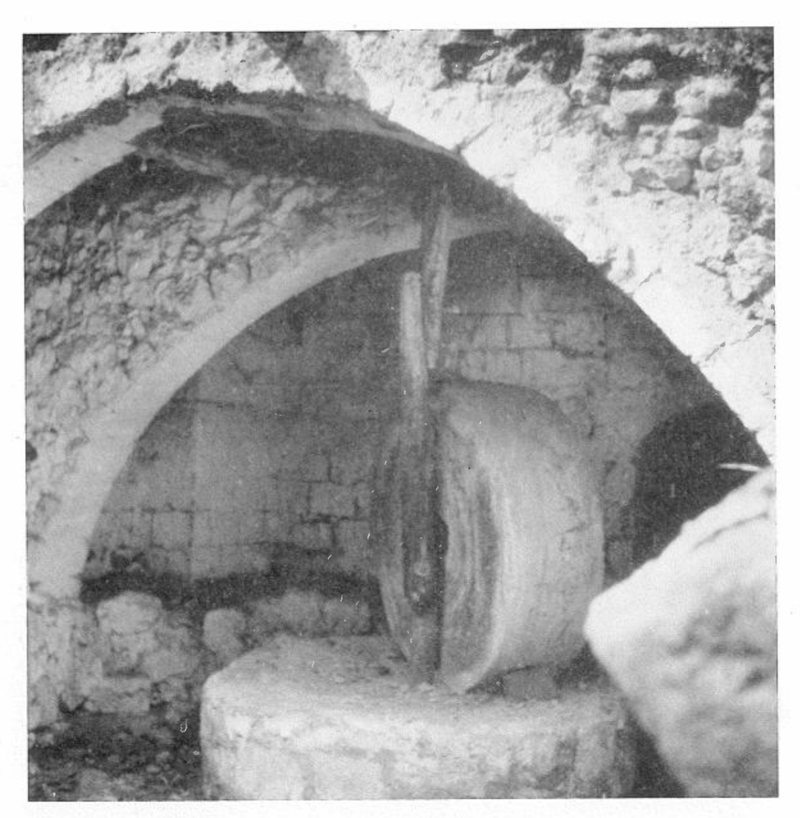
Bibl.: NOTH, 828, pág. 144. G. RYCKMANS, *Les noms propres sub-sémitiques,* I, Lovaina 1934, págs. 78-79.

MOLINO (heb. *ṭĕḥōn, rēḥáyim*; μύλος; Vg. *mola*). Como el pan se hacía en casa, también la moltura del grano era faena doméstica, propia de las mujeres; a este respecto es bien significativo que tanto en la época del Éxodo o salida de Egipto como en la del NT, la molienda sea quehacer femenino[1]. En el museo de El Cairo hay una figura de mujer accionando un molino minúsculo, y la escena puede verse todavía entre las campesinas palestinenses.

A veces, también ejercían esa tarea los prisioneros de guerra convertidos en esclavos domésticos[2], porque no dejaba de ser un trabajo pesado.

La vida israelita empezaba cada madrugada con el rumor de las muelas molineras, y cuando su canto cesaba era indicio de desolación y muerte[3]. Originariamente, el molino consistía en dos piedras lisas, rectangulares, generalmente de basalto, entre las que se ponía el grano, que era molturado toscamente por fricción de las piedras; pronto se fijó la de abajo, girando sólo la superior, que es designada «piedra cabalgante» (*pélaḥ rékeb*)[4]. Para facilitar la retención del grano se les dio a las piedras una forma ligeramente convexa (a la inferior o fija) y cóncava (a la superior giratoria) y se dotó a la de encima de un mango que hacía más cómodos los movimientos de la molinera doméstica.

Sirviente egipcio del Imperio Antiguo moliendo el grano para preparar el pan



Se han encontrado ejemplares de este tipo de molinos en las excavaciones de Samaría, Megiddo y, sobre todo, de Tell Ḥalāf.

En la época romana, el molino adquiere mayores proporciones, la piedra inferior aparece provista de un cono central muy pronunciado, mientras que la de encima lleva una tolva para introducir el grano y todo ello es accionado a brazo o por medio de caballerías, que aplican la fuerza a unas barras de madera.

Jesús alude a la pesadez de tales piedras, cuando amenaza con que sería preferible para el escandaloso el que le arrojasen al mar atado a una piedra de molino, de las que mueven los asnos, a causa de su peso, antes que ser responsable de → **escándalo**[5].

Por ser necesario el molino casero para la subsistencia de su propietario, el Deuteronomio prohíbe que

Molino con prensa de aceite de época bíblica. Éste era un tipo muy común en las regiones musulmanas del Próximo Oriente. (Foto *Orient Press*)

el acreedor se adueñe de las piedras, porque sería «tomar la vida en prenda»[6].

La dureza de tales piedras viene ilustrada en el libro de Job cuando afirma que el corazón del cocodrilo es duro como el pedernal, «duro como la piedra inferior de la muela»[7].

[1]Éx 11,5; Mt 24,41; Lc 17,35. [2]Jue 16,21; Is 47,2; Lam 5,13; Job 31,10. [3]Jer 25,10; Ecl 12,3; Ap 18,22. [4]Jue 9,53; 2 Sm 11,21. [5]Mt 19,6; Mc 9,42. [6]Dt 24,6. [7]Job 41,16.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 317-319.

C. GANCHO

MOLOK. Aunque el problema del *molk* merece un extenso estudio, por la índole de la obra y honor a la claridad, lo expondremos aquí muy resumido.

Existieron en fenicio tres voces distintas, que se confunden en una escritura íntegramente consonántica: *molk*, «reino» o «realeza», *milk*, «rey» y *molk*, *molok* o *molek* (vocalización aproximada), «sacrificio». La situación es análoga en hebreo. A Chabot, y sobre todo a Eissfeldt, se debe el mérito de haber desentrañado la acepción del tercer vocablo, que se confundió durante mucho tiempo con el segundo, tanto en púnico como en hebreo[A].

La etimología de *molk* o *molok* preocupó largos años a los epigrafistas. De hecho no puede dudarse que indique un «sacrificio». J. B. Chabot quería explicar la palabra mediante el siríaco *melak*, «prometer», pero tal significado, aparte de que no se ha verificado en cananeo en cuanto a la raíz *mlk*, está en acusado desacuerdo con la mayoría de los textos. La debilidad esencial de la tesis, por lo demás brillante, de W. F. Albright acerca del dios Muluk, «garantizador de las promesas», procede indudablemente de haber aceptado la conjetura de Chabot[B]. El autor de estas líneas prefiere ver en *molk* un sustantivo verbal derivado de la forma hifʿil de *hlk*, con el sentido de «ofrenda (en sacrificio)». El término resulta bastante vago, tal vez adrede[C].

En los textos epígrafos púnicos, la palabra *mlk*, *molk*, se emplea a veces con la acepción vulgar de «sacrificio», como, por ejemplo, en las líneas 8 y 9 de la inscripción del *mizrāḥ* de Altiburos: «Los que ofrecieron así su (= del dios) holocausto y la *minḥāh* en el santuario (y) que ofrecieron espontáneamente por añadidura un sacrificio (*mlk*) allí». En este caso, resulta evidente que se trata de un sacrificio ordinario, de un *zébaḥ šělāmīm*, cuya carne será la base del banquete sagrado; pero en las diversas dedicaciones en respeto de Báʿal Ḥammōn (también llamado Báʿal Addir), la palabra parece aludir a la ofrenda, real o ficticia, de un niño a la deidad[D]. En los textos latinos de Ngaus, el vocablo *molchomor* o *morchomor* transcribe el púnico *mlk ʾmr* (certificado además del manera independiente), «sacrificio de un cordero». El contexto revela que se trata de un sacrificio de sustitución; el cordero a cambio del niño *sanguine pro sanguine*. De ello se desprende que *molk*, conservando, llegado el caso, su acepción común de «ofrenda en sacrificio», se convirtió en un término técnico aplicado a los sacrificios de niños recién nacidos y a los de sustitución. Véanse a modo de ejemplo las expresiones *mlk ʾmr*, «sacrificio de un cordero», *mlk ʾdm*, «ofrenda sangrienta», *mlk bšʾrm*, «sacrificio en lugar de su carne» (esto es, de su hijo) y *mlk bʿl*, «sacrificio en lugar de un niño de pecho (?)».

Pero ¿acaso se descubre en hebreo la palabra técnica *mlk*, *molk*, de cuya existencia en púnico no cabe duda? Tal es el parecer de O. Eissfeldt, que pretende hallarlo en la famosa expresión *la-mōlek* (vocalización masorética), que acaso haya que corregir en *lĕ-mōlek* (sin artículo), atendiendo a la traducción ἄρχοντι de los LXX.

La tesis tradicional, a la que algunos autores, como É. Dhorme, se apegan con vigor[E], es que la expresión *lĕ-mōlek* se leyó en su origen *lĕ-mélek*, «al Rey», siendo *mélek*, «Rey», un dios cuyo verdadero nombre no nos ha llegado. Las personas piadosas evitaron pronunciarlo, reemplazándolo por el término *bōšet*, «vergüenza». Por lo tanto, los masoretas conservaron *mlk*, respetando la intangibilidad del texto sagrado, si bien le atribuyeron la vocalización de *bōšet* para indicar que se debía pronunciar este último en vez de *mélek*. El procedimiento, pues, sería análogo al usado en cuanto a la vocalización del tetragrama *yhwh*.

O. Eissfeldt, como más arriba se dijo, rechaza esta teoría. Cree que la vocalización masorética *mōlek* no encierra artificialidad alguna, sino que corresponde a la antigua, a la auténtica vocalización del vocablo. Como la lectura *mōlek* estaba bien establecida, los LXX entendieron la palabra como un participio y la tradujeron como ἄρχων (y no βασιλεύς). Pero, en realidad, *mōlek* es un sustantivo y, más exactamente, un término de inmolación, que guarda proporción con el *mlk*, *molk*. Nótese que la expresión *lmlk* se encuentra al parecer en dominio púnico (Neofenicio, 30)[F]. Posteriormente, el sentido de la palabra se transformó, entendiéndose «al Rey» y no «en sacrificio». La preposición *l* podía significar tanto «a, para», como «a modo de». La atribución de los sacrificios de niños a un culto extranjero (al culto de Molok, para emplear la locución tradicional) tuvo por motivo, en el supuesto de que no forcemos en exceso el pensamiento de Eissfeldt, el deseo de separar, clara y radicalmente del culto de Yahweh, elementos que antaño le eran propios, pero que ya no se conciliaban con el progreso moral debido a la acción de los profetas y a la reforma deuteronómica.

¿En qué época perdió *mōlek* su significado inicial? El cambio había ocurrido ya en el momento en que los LXX tradujeron el Pentateuco, puesto que aquellos vierten *mōlek* por ἄρχων (Lv 18,21). A juicio de Eissfeldt, aconteció algo antes (*geraume Zeit früher*, pág. 40), es decir, sin duda hacia el año 300 A.C.

Eissfeldt (en el cap. III de su opúsculo), resume la historia de los sacrificios de niños, tal como la concibe, en la religión yahwista, o sea con anterioridad a la reforma deuteronómica. Menciona los textos del AT que aluden a ese género de sacrificio (el de Isaac, el voto de Jefté), y observa que los profetas deuteronómicos no condenan formalmente los infanticidios religiosos. En realidad, dice, la costumbre de ofrecer a Yahweh los primogénitos es en Israel tan antigua como la consistente en sacrificarle los primeros recién nacidos de los rebaños. Sin embargo, «el sacrificio de los primogénitos humanos jamás fue entre los israelitas una costum-

bre general, como ocurriría indudablemente en lo que importa a los de los animales» (pág. 51). Eso no impide que el sacrificio *mōlek* de niños pertenezca de manera fundamental al culto yahwista; en los siglos VIII y VII sigue aún en vigor y no puede concluirse nada, asegura, del silencio total de las fuentes durante los siglos precedentes. Como el movimiento deuteronomista llevó a cabo una ruidosa campaña contra los sacrificios de niños contemporáneos, o de un pasado inmediato, se tiene la noción de una brusca popularidad del rito en los siglos VIII y VII.

Resulta bastante arduo seguir a Eissfeldt hasta sus conclusiones finales. Creemos, sobre todo, que acierta al reconocer en el *mōlek* hebreo, el sacrificio *molk* de los púnicos. Pero, si no compartimos la tesis de É. Dhorme, para quien la expresión *lĕ-mōlek* se leía *lĕ-bōšet*, y era la deformación de un primitivo *lĕ-mélek*, «al Rey» (epíteto de un dios extranjero), debemos reconocer, al menos, la fuerza de uno de sus argumentos: ¿cómo se explica que el término *mōlek* no se halle en el AT, sino en la fórmula *lĕ-mōlek*?

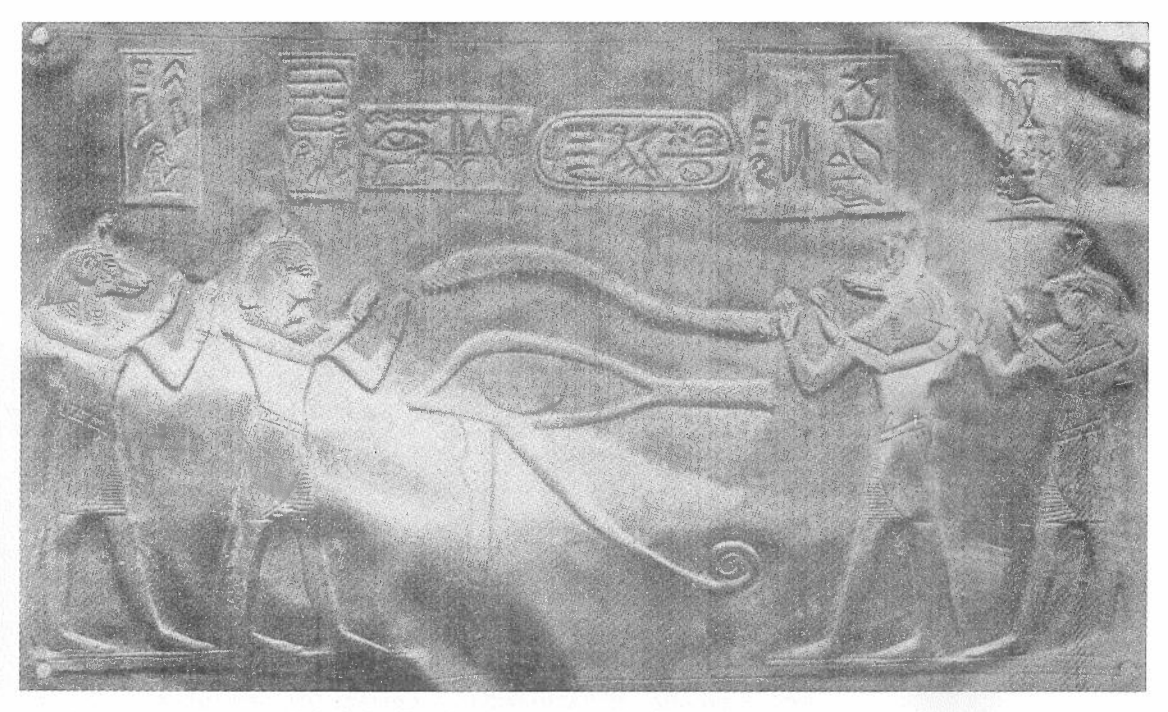
De otro lado, como mostró el mismo autor, Lv 20,5 despierta la atención. Hablando del hombre «que ofrezca su hijo *lĕ-mōlek*» (Lv 20,2), Yahweh declara: «Le exterminaré de en medio de su pueblo, y a cuantos como él se prostituyan tras el *mōlek*» (*ʾḥry hmlk*). Los LXX tradujeron la última palabra por τοὺς ἄρχοντας, en plural, posiblemente porque agregaron a *hmlk* el *mēm* inicial del vocablo siguiente. A pesar de los intentos de Eissfeldt, nos parece incuestionable que no sólo el lector posterior, sino incluso el redactor de este pasaje pensaba en un dios al que llamaba *El Rey*. Compárase la expresión paralela *el Señor*, *hbʿl*. Resultaría, pues, que la interpretación errónea de *lĕ-mōlek* por «al Rey», «a Molok», sería mucho más antigua que la traducción del Pentateuco por los LXX.

En fecha muy tardía, los parcos datos que el AT proporciona sobre los sacrificios de niños a un supuesto dios Molok, se combinaron con las noticias de los autores clásicos[G], referentes al mismo tipo de infanticidio en Cartago. Un midrāš compuesto hacia el siglo V o VI de nuestra era, trasplanta a Jerusalén la estatua de bronce que había en Cartago y, a costa de un absurdo, indica que se abrasaban las víctimas en el interior de la misma, puesta al rojo vivo, siendo así que los cartagineses quemaban al niño en una fosa, probablemente después de degollarle.

[A] Véase el opúsculo, breve, pero fundamental, de O. EISSFELDT, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle del Saale 1935. Resumen del estado actual

Jerusalén. Contiguas a la ciudad se hallan el monasterio de San Onofre y, al pie del mismo, la Gehenna, en donde, según algunos intérpretes, se ofrecieron sacrificios a Molok. (Foto P. Termes)





Placa de oro que recubría la incisión hecha al cadáver de Psusennes para poder extraerle las vísceras y proceder después a su momificación

de la cuestión por H. Cazelles, en *DBS*, art. *Molok* (no estamos siempre de acuerdo con el autor). [B]W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 3.ª ed., Baltimore-Londres 1953, pág. 162 y sigs. [C]J. G. Février, en *RHR* (1953), pág. 8 y sigs.; íd., en *JA* (1955), págs. 49 y sigs. [E]Cf. sobre todo *Neofenicio*, 20-21 (J. B. Chabot, en *JA*, 2 [1916], pág. 502 y sigs.), donde *bmlk* significa evidentemente «en sacrificio». [E]É. Dhorme, en *RHR*, 113 (1936), pág. 276 y sigs.; íd., en *AnSt*, VI (1956), pág. 57 y sigs. [F]Véase en último lugar: A. Berthier - R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine*, pág. 93. [G]O. Eissfeldt, *op. cit.*, pág. 66 y sigs.

J. G. FÉVRIER

MOMIFICACIÓN. Procedimiento para conservar el cuerpo de los difuntos y de los animales, valiéndose de técnicas especiales. En el presente caso, solamente estudiaremos la momificación que se practicaba en el antiguo Egipto.

La palabra «momia» deriva del persa *mumiai*, que significa «asfalto», aun cuando en realidad se utilizaban otros productos.

En el Imperio Antiguo (*ca.* 2800-2150 A.C.), la momificación era ya conocida; los primeros vestigios aparecen a partir de la II dinastía (una serie de vendajes que envuelven el cuerpo, la primera capa de los cuales parece estar corroído por el natrón). A partir de la IV dinastía (*ca.* 2500) la práctica de la momificación es evidente (la caja canópica de Ḥetp-ḥraś, madre de Keops). En lo sucesivo, y aun cuando existan algunas excepciones, la momificación se practicaba de la siguiente manera: los intestinos y las vísceras (excepto el corazón) se extraían mediante una incisión en el lado izquierdo (en algunos casos, *per anum*), siendo sustituidos por lana y resina; la forma del cuerpo aparece cuidadosamente modelada, haciéndola destacar mediante la aplicación de pintura en la parte exterior del vendaje. Las entrañas se guardaban en los cuatro «vasos canópicos».

En el Nuevo Imperio (1580-1085 A.C.) se extraían además los sesos (mediante un agujero en el cráneo). En muchos casos, las manos aparecen cruzadas sobre el pecho. Se utilizaban varios sarcófagos, además del sarcófago antropoide. Durante las dinastías XXI y XXII (1085-950 A.C.) fue cuando la técnica adquirió su mayor perfección. Se extraían los intestinos, se preparaban debidamente, y se colocaban de nuevo; también se les aplicaban ojos artificiales, y se valían de todos los recursos para dar a la momia el aspecto más parecido al del ser vivo. A partir de la dinastía XXII se inicia una decadencia en este arte.

La momificación sobrevivió al imperio egipcio, y subsistió hasta el siglo V D.C. Durante la época helenística, especialmente entre los siglos I y IV, las mascarillas de las momias habían evolucionado hacia el retrato: retrato plástico (Hermópolis) y retrato pintado (Fayyūm). Existían asimismo otros tratamientos más sencillos que eran utilizados por los pobres. También se momificaba a los animales sagrados: gatos, perros, el toro Apis, peces, etc. Para los egipcios, la momificación constituía un acto sagrado que tenía como finalidad el hacer revivir al difunto.

La Biblia menciona la momificación de los cuerpos de Jacob[1] y de José[2].

Bibl.: Herodoto, 2,84-88. Diodoro, 1,91. G. E. Smith, *Contribution to the Study of Mummies in Egypt*, El Cairo 1906; íd., *The Royal Mummies*, El Cairo 1912. G. E. Smith - W. R. Dawson,

Egiptian Mummies, Nueva York 1924. E. A. WALLIS BUDGE, *The Mummy*, 2.ª ed., Cambridge 1925. A. LUCAS, *Ancient Egiptian Materials & Industries*, 3.ª ed., Londres 1948, pág. 308. H. BONNET, *Reallexicon der Aeg. Religiongeschichte*, Berlín 1952, 479-487. W. R. DAWSON, *Encyclopaedia Britannica*, XV (1953), págs. 954 y sigs. W. F. ALBRIGHT, *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, Santander 1959 (trad. cast.). H. ZALOSCER, *Porträts aus dem Wüstensand*, Leiden 1961.

J. MEYSING

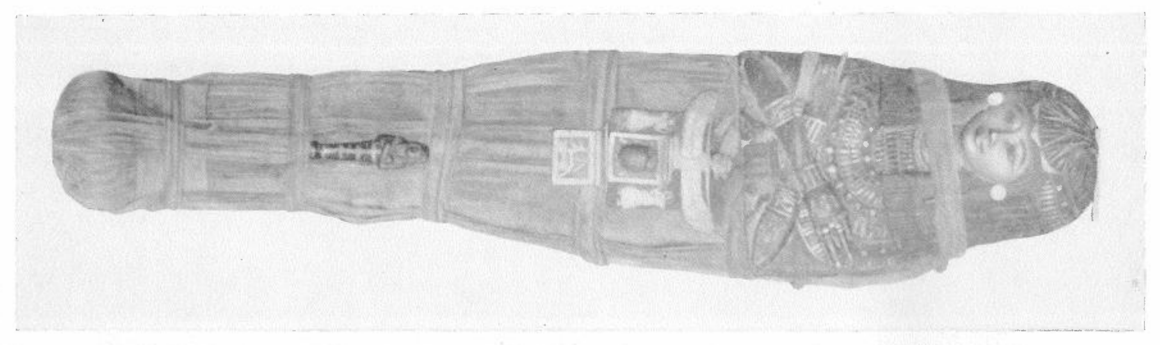
MONAQUISMO (der. de μοναχός, «solo», «separado») es la realización práctica del cenobitismo y la forma depurada e intensa de ascetismo, el cual es fruto de la aspiración de la conciencia religiosa a acercarse y unirse a Dios, apartándose de los hombres. Semejante tendencia en el hombre ha tenido en todas partes y épocas sus momentos de más o menos fervor, basado asimismo en principios más o menos morales.

I. ESENIO. En los orígenes del profetismo hebreo surgió la escuela de los profetas, con aspecto de comunitarismo religioso. Igual puede considerarse el movimiento de los rekabitas, descrito por Jeremías[1] y el de los nazarenos[2]. Todos eran las fuerzas vivas del puro yahwismo contra las aberraciones religiosas cananeas (→ **Esenios y la comunidad de Qumrān**).

Hacia los tiempos de Jesucristo se hizo famoso el monaquismo esenio, surgido del judaísmo (→ **Esenios**), con una tendencia marcadamente ascética. Las más extensas noticias sobre ellos se deben a Filón[A] y a

Fresco procedente de una tumba egipcia en el que se representa el acto de purificación de unas momias antes de proceder a su sepultura





Momia egipcia, de mujer, recubierta con una máscara, joyas, pectorales y otros emblemas simbólicos. (Foto *British Museum*)

Flavio Josefo[B]; este último da tales detalles que hace suponer fue miembro de la *secta*, como él la llama, aunque era más bien una institución monacal, con su vida común, comunidad de bienes, celibato, ascetismo y marcada tendencia a la perfección.

Precisando más, a base de los documentos, del ambiente de la literatura helenística y de los apócrifos de la época, podremos completar e interpretar su género de vida.

Se apartaban de la sociedad, por considerarla corrompida; y del matrimonio, por desesperar ya de este mundo, o por la desconfianza de las mujeres (misoginia), o por tenerlo por un pecado de concupiscencia, como el de los ángeles que se unieron a las hijas de los hombres. Sin embargo, algunos se casaban y formaban como una tercera orden[C].

Tenían horror al lujo, odiaban la guerra y por esto se abstenían de fabricar cuanto pudiera servir para ella. Eran grandes nacionalistas (así se advierte en los Apócrifos).

Los aspirantes, antes de ser admitidos en la sociedad, eran probados durante un año; después de dos años de noviciado, entraban en ella con solemnes juramentos de guardar secreto absoluto sobre cuanto se refería a sus doctrinas y vida. Los apócrifos de Enok y de Moisés eran revelaciones secretas guardadas en libros ocultos.

Observaban pobreza y obediencia absolutas a los superiores que elegían. Llevaban vestidos blancos, practicaban muchas abluciones rituales y guardaban excesivo recato de cuanto consideraban impuro, como la defecación humana (Pitagorismo).

Vivían del trabajo, de la agricultura, pastoreo, artesanía y del estudio; no aceptaban dinero ni propiedades, vivían con mucha parsimonia, pobreza y abstinencia.

En cuanto a la religión, eran más rigoristas aún que los fariseos en el descanso sabático, y otras doctrinas y prácticas. Mandaban ofrendas al Templo de Jerusalén, pero no sacrificaban.

Veneraban a Moisés, a su Ley y a los antepasados; se interesaban mucho por los ángeles. Tenían respeto casi supersticioso al sol; hacia él se dirigían para orar.

La antropología era platónica; el cuerpo era la cárcel del alma, de la que se libraba el hombre por la muerte. Después, las almas de los buenos iban a gozar del premio eterno, pero no al cielo, sino al otro lado del Océano, donde se disfrutaba de buena temperatura, sin molestias perturbaciones atmosféricas; mientras que los malos iban a sufrir a un lugar subterráneo y lóbrego[D]. No admitía la resurrección de los cuerpos.

Algunos de ellos eran célebres por el carisma profético (como en los Apocalipsis). Tenían una idea fatalista de la Providencia.

[A] FILÓN, *Quod omnis probus liber*, 12-13. [B] F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 18, 1,5; íd., *Bel. Iud.*, 2, 119-163. [C] Íd., *Bel. Iud.*, 2, 160-161. [D] Íd., *Bel. Iud.*, 2, 154-157.

[1] Jer 35,1-19. [2] Nm cap 6 y Am 2,11-12.

II. PAGANO. Fuera del judaísmo también floreció cierto manaquismo pagano, pues toda alma es naturalmente cristiana y tiende a buscar su ideal en Dios, apartándose de los obstáculos que se le oponen.

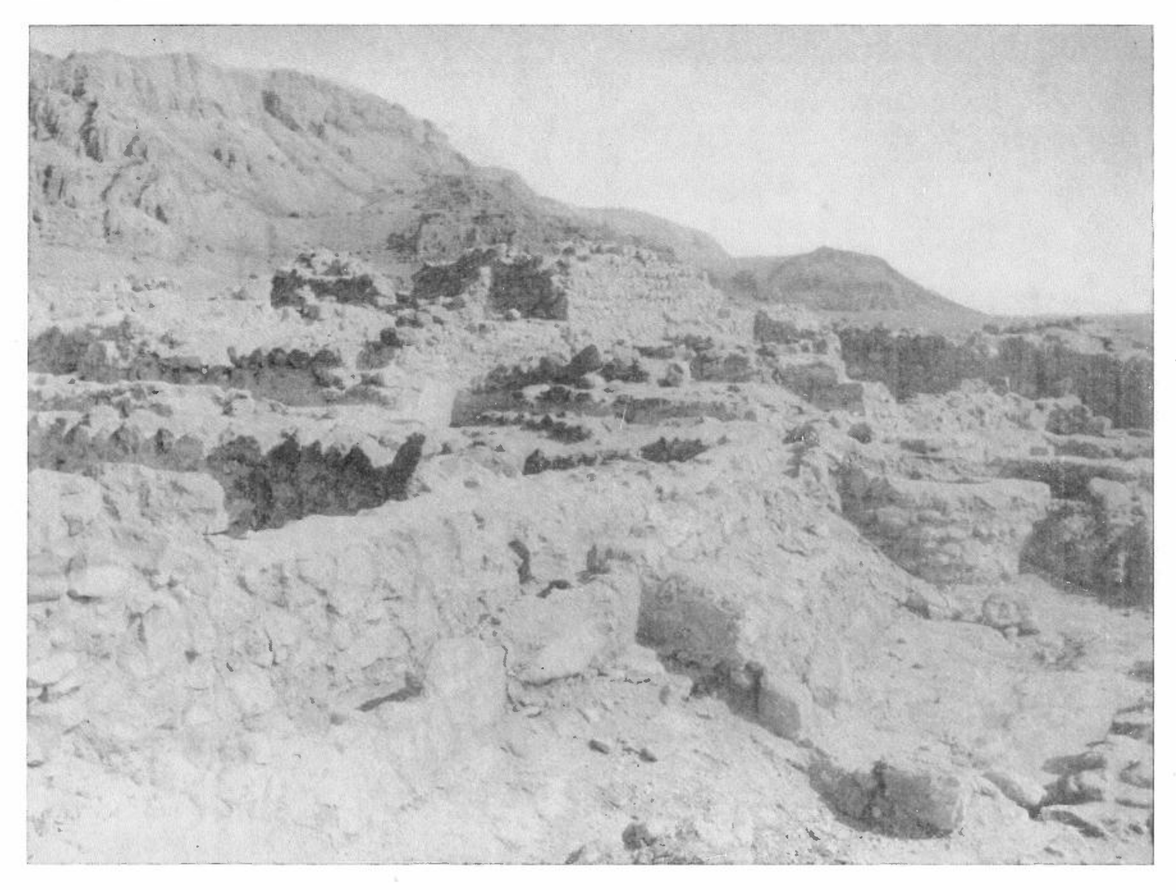
Las formas del monaquismo pagano más parecidas al de los esenios o que pudieron tener relaciones con él, son el parsimo, el pitagorismo y el de la filosofía helenística.

1. PARSISMO. Las fuentes principales de sus doctrinas son los *Yasna* y los *Gatha*. Su creencia principal es el dualismo persa, o el doble principio del bien y del mal, aunque con bastante confusión y contradicciones, debidas a la evolución del pensamiento original.

Se distinguían diferentes clases de miembros en la comunidad, según el grado de iniciación. Los lugares de culto estaban excavados en las rocas o en cuevas bajo la tierra. Sus magos llevaban vestidos blancos; practicaban las abluciones, el culto del sol y de los ángeles. Tenían aversión a los sacrificios cruentos; no admitían templo ni culto externo, excepto el antiguo del fuego. Creían en el juicio final, en la resurrección de los cuerpos y en el premio o castigo de ultratumba. Algunas de estas doctrinas, más parecidas a las reveladas del judaísmo, están tomadas del *Bundahisn*, escrito en el siglo IX D. C.

Promovían cuanto fomentaba la agricultura, la vida doméstica y social, la obediencia y lealtad. Se puede combatir el mal, al mentiroso, con la violencia y con los mismos procedimientos del mal.

2. PITAGORISMO. Flavio Josefo asemeja los esenios a los pitagóricos, y su doctrina del alma a la de los griegos[A]. Por ello, hay muchos elementos comunes entre ellos: la misma vida y doctrina, costumbres,



Restos de la torre y de otras dependencias de Qumrān, el gran centro del monaquismo judío contemporáneo de Cristo. (Foto P. Termes)

austeridad, santidad corporal, abluciones, vestidos blancos, evitar impurezas, sin sacrificios cruentos, invocación al sol, la misma antropología, la metempsícosis, aunque no todos la admitían. Pitágoras no recomendó el celibato, aunque lo toleraba, por los hijos, pero inculcó la resistencia a las pasiones. Pero todas estas ideas y la vida monacal sólo se cumplieron perfectamente en la comunidad de Crotona (sur de Italia), fundada por el mismo Pitágoras. En ella sólo se admitía a los miembros después de un noviciado a prueba, y bajo el juramento de no revelar sus secretos a los profanos; al infiel se le consideraba como muerto. Se prohibía jurar en los demás casos.

3. HELENISMO. Muchos de los esenios, dice Plinio[B], venían de lejos, fatigados de las luchas por la vida. Con esto insinúa el origen helenista de muchos de ellos. Influenciados por el judaísmo de la diáspora, ofrecían su vida y su juventud a Dios con preferencia a los sacrificios de animales, que la espiritualidad creciente de entonces rechazaba. Tenían también comidas en común, con carácter sagrado. Pero eran pitagóricos, por su régimen, por su antropología y doctrina del alma, por su alegorismo y moral estoica.

[A]F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 15,10,4; íd., *Bel. Iud.*, 2,8,11. [B]PLINIO, *Hist. Nat.*, 5.

Bibl.: F. WOLF, *Avesta, die heiligen Bücher der Persan*, Estrasburgo 1910. C. CLEMEN *Fontes historiae religionis persicae*, Bonn 1920. J. HERTHEL, *Beiträge zur Erklärung des Aswestas und des Vedas*, Leipzig 1929. J. M. VOSTÉ, *De sectis judaeorum tempore Christi*, Roma 1929, págs. 29-36. M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus Christ*, París 1931, págs. 307-330, 389 y sigs. T. VENTURI, *Historia de las religiones*, II, Barcelona 1947, págs. 241-290. J. STEINMANN, *Saint Jean Baptiste et la spitualité du desert*, París 1955, págs. 11-137. G. RICCIOTTI, *La «Guerra Judaica» de Flavio Josefo*, Barcelona 1960, págs. 954.

M. BALAGUÉ

MONARQUÍA. Con el establecimiento de las tribus israelitas en Canaán no se había logrado la unidad política necesaria para hacer frente a la situación histórica que su mismo asentamiento, en tierra ocupada con anterioridad, había creado. Cada tribu había ocupado su parte de territorio y había encontrado un *modus vivendi* al lado de la población cananea preexistente; pero realmente, entre tribu y tribu no había otros vínculos de unidad que la del gran santuario de Šilōh y la autoridad del sumo sacerdote, sin especiales repercusiones políticas. La anfictionía — o confederación tribal — no se movía al unísono sino ante el peligro común inmediato y aun entonces la reacción pocas veces era total. Los jueces carismáticos gozaban de una autoridad militar sólo en algunas tribus y sus hazañas

libertadoras no tenían sino una importancia local y limitada.

Tal estado de cosas era evidentemente incapaz de mantener a salvo la confederación contra los asaltos de los pueblos cananeos, culturalmente más fuertes y evolucionados. De esta necesidad de una mayor unión y de una fuerza militar más vigorosa y persistente nació la monarquía.

Pero si los hechos postulaban la institución monárquica, las ideas religiosas latentes en el pueblo, y de manera particular en los abanderados del yahwismo, le oponían una resistencia sin rebozo por considerarla como un atentado contra los derechos de Dios, único rey de Israel. El caso de Gedeón, triunfante sobre los madianitas, que rechaza el reino ofrecido es bien elocuente a este respecto[1]; el intento monárquico de su hijo ʾĂbīmélek, que se apoyaba en elementos extranjeros, fue desgraciado[2].

La catástrofe de ʾĂfēq a manos del ejército filisteo y la consiguiente captura del Arca y destrucción del santuario nacional de Šīlōh fue la gran campanada que señaló la hora de la monarquía en Israel[3]. Las tribus sintieron la necesidad apremiante de mayor unión y exigieron un rey al último juez-sacerdote que era Samuel[4]. Corrían los últimos años del siglo XI en pleno florecimiento de la edad del hierro entre las poblaciones de Canaán[5], que se organizan en estados nacionales: Edom, Moab, Ammón, etc.

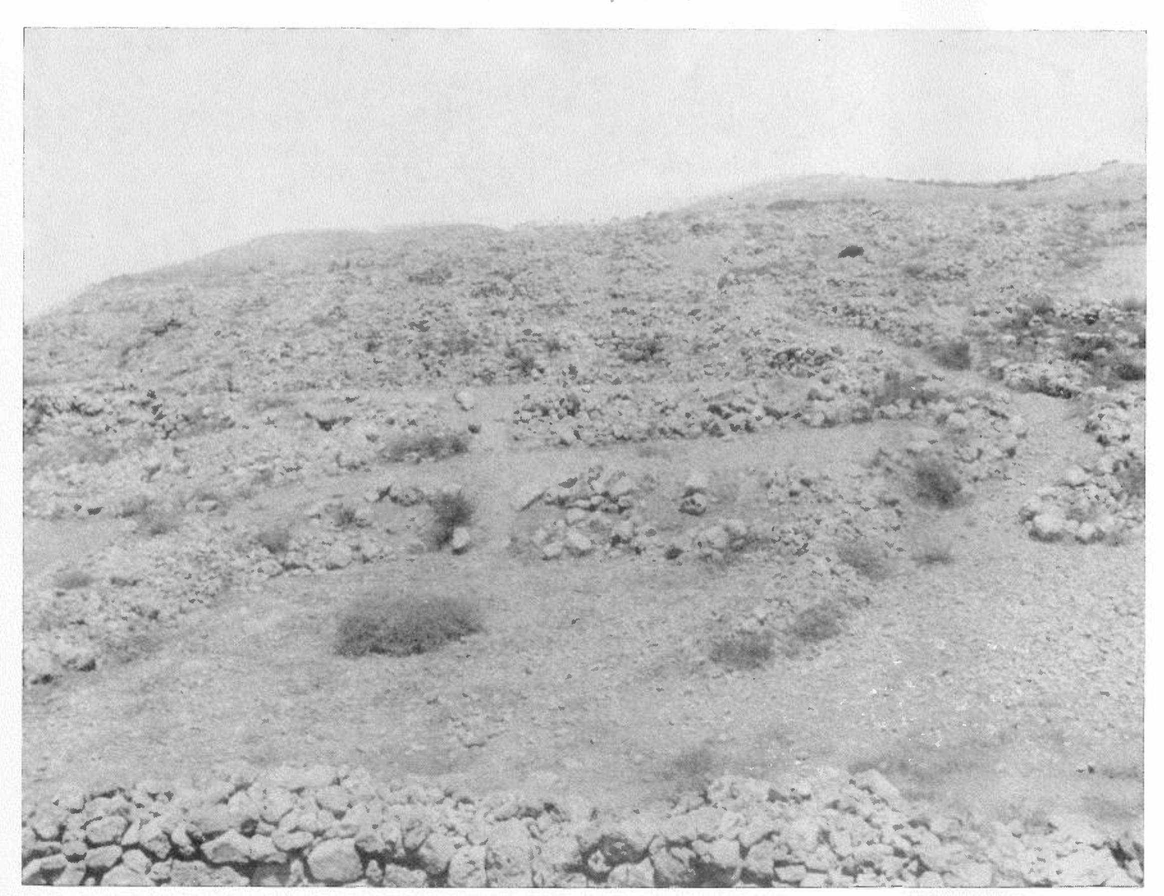
Acerca de los orígenes de la monarquía, las fuentes históricas ofrecen un complicado tejido de tradiciones que patentizan las dos corrientes ideológicas mutuamente opuestas.

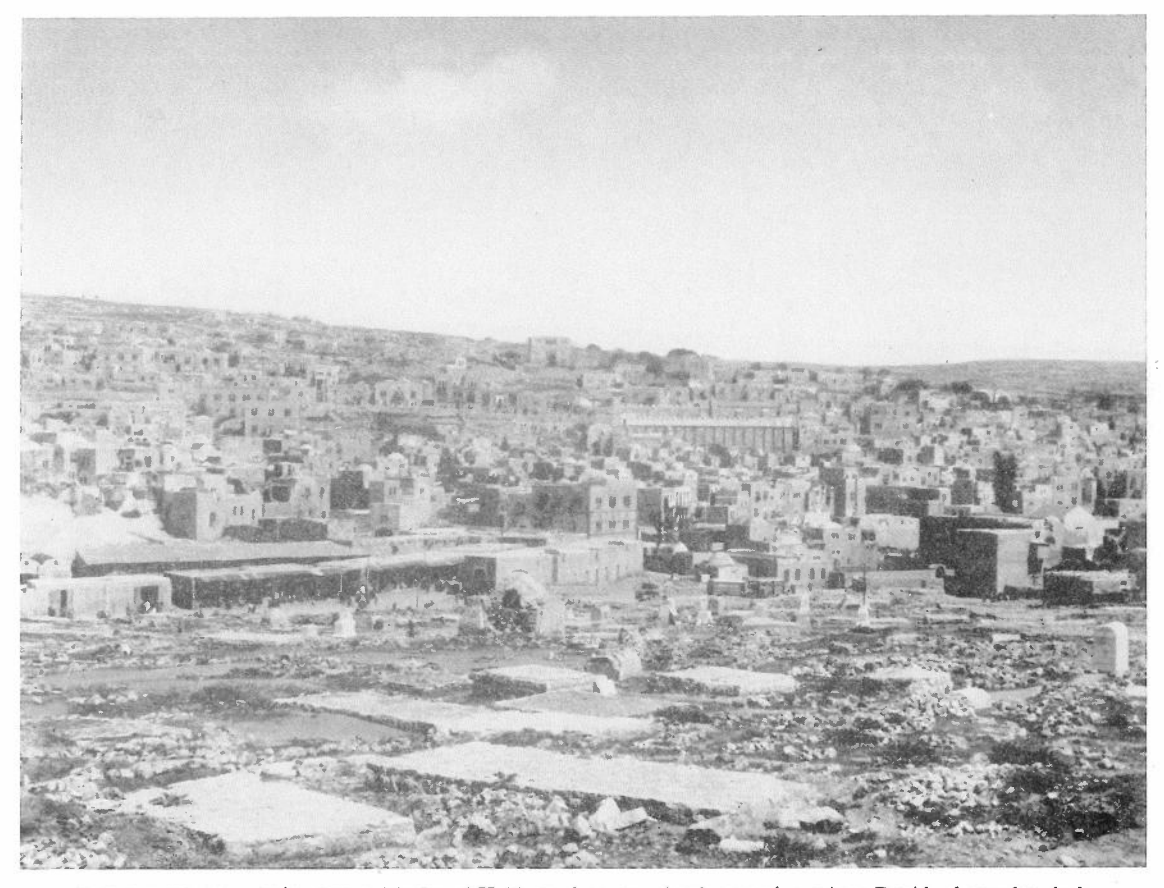
Según la visión monárquica[6] — que pertenecería a la tradición yahwista y que se ha dado en designar «documento de Galgal» — es Dios mismo quien establece un rey para hacer frente al peligro filisteo, que es aclamación popular.

En la concepción antimonárquica[7], por el contrario — perteneciente a la tradición literaria E y designada aquí como «documento de Miṣpāh» — es el pueblo el que pide un rey «para ser como los demás pueblos», contra la voluntad de Samuel que actúa como juez y que sólo, tras consultar al Señor, cede resignado.

Primero aparece Saúl como un hombre designado por Dios y dotado carismáticamente para las funciones de libertador como un *nāgīd* semejante a los jueces antiguos; pero después, reconocido y aclamado por el pueblo,

Vista parcial de Ḫirbet Seilūn (Šīlōh). Su destrucción por los filisteos marcó los inicios de la monarquía en Israel. (Foto P. Termes)





Vista general de Hebrón, con el Ḥarām el-Ḫalīl en el centro. Aquí empezó a reinar David, el creador de la dinastía de la que había de nacer el Redentor. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

adquiere caracteres de rey constitucional, aun cuando Israel carece todavía de un derecho real.

Durante su reinado no hay indicios de que se trate de una monarquía hereditaria y el régimen efímero de su hijo ʾIšbáʿal no fue de hecho sino una maniobra política de ʾAbnēr, jefe del ejército de Saúl[8]. Pronto apareció que la unidad lograda bajo el primer rey era inconsistente, volviendo a escindirse las tribus que sólo la sagacidad de David logró reunir, al tiempo que se alzaba paso a paso con la totalidad del reino, apoyándose a los comienzos en las tribus del sur, siempre recelosas de la prepotencia de las norteñas.

En David confluyen también el elemento político — lo eligen los hombres de Judá — y el carismático, ya que después de ser ungido viene sobre él el espíritu de Dios. La unidad del norte y el sur no fue sino personal y después de la muerte de su hijo Salomón llegará la escisión definitiva.

A pesar de las desviaciones y deficiencias personales, el rey fue siempre un personaje teocrático, representante de la autoridad divina y avalado por Dios.

La monarquía fue de hecho el elemento histórico sobre el que cabalgó el mesianismo, la realidad político-religiosa más importante del pueblo israelita. Lo que Israel pidió «para ser como los otros pueblos» se trocó a lo largo de la historia, conducida por la Providencia de Dios, en la mejor salvaguardia de los valores distintivos del pueblo elegido.

Para completar la visión de la monarquía israelítica → **David, Dinastía de; Judá, Reino de; Israel, Reino de.**

[1] Jue 8,22-23. [2] Jue cap. 9. [3] 1 Sm caps. 4-5. [4] 1 Sm 8,4. [5] 1 Sm 13,19-21. [6] 1 Sm 9-10,16 · 11,1-11.15; 13-14. [7] 1 Sm cap. 8; 10,18-25. caps. 12 y 15. [8] 2 Sm 2,8-10.

Bibl.: C. R. North, *The Religious Aspects of Hebrew Kingship*, en *ZAW*, 50 (1932), págs. 8-38. M. Noth, *Gott, König, Volk im AT*, en *ZThK*, 47 (1950), págs. 157-191; íd., *Geschichte Israels*, 2.ª ed., Gotinga 1954. J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Roma 1954. M. Buber, *Die Erzählung von Sauls Königswahl*, en *VT*, 6 (1956), págs. 113-173. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, pág. 14 y sigs.

C. GANCHO

MONEDAS. I. En Palestina. 1. Antiguamente, el comercio se efectuaba por el sistema primitivo de cambio. Las más antiguas tradiciones de los judíos, como han llegado hasta nosotros, reflejan ya una fase más avanzada en la que se usaban metales preciosos (especialmente plata) como medios de cambio. El valor de estos metales se determinaba según su peso. Con objeto de evitar la necesidad de pesar el metal en cada operación comercial (un caso típico se tiene en Gn 23,15-16), se

introdujeron lingotes de peso conocido (por ejemplo, 1 Sm 9,8: *un cuarto* de siclo de plata).

2. Las monedas propiamente dichas (cospeles de oro, electrón, plata, bronce, etc., que recibieron, primeramente sólo en un lado y después en ambos, la impresión de un sello oficial, que garantizaba su peso y su valor) se admite, generalmente, que empezaron a circular en Asia Menor occidental en el siglo VII A.C.

3. Estas antiquísimas monedas nunca llegaron a Palestina, y durante todo el período que se cerró con el regreso del Exilio de Babilonia, la pieza acuñada fue desconocida. Darío I el Grande (521-486 A.C.) introdujo el sistema monetario acuñado en Persia, consistente principalmente en piezas de oro, los famosos δαρεικοὶ στατῆρες y una de plata conocida por σίγλος μηδικός. De ahí, puede inferirse que estas monedas también se pusieron en circulación en la Palestina dominada por los persas, a la que, entretanto, habían vuelto numerosos judíos, gracias al permiso concedido por Ciro. Sin embargo, ninguna se ha hallado en Palestina hasta el presente. De hecho, la pieza más antigua encontrada en tierra palestina parece ser una moneda ática arcaica, descubierta no ha mucho en los alrededores de Jerusalén (*ca.* 550 A.C.). Algo más reciente es una desenterrada en Balāṭah (Siquem), perteneciente o a Tasos o a Macedonia del Norte (*ca.* 500 A.C.).

4. Además de la moneda imperial persa, circuló una moneda especial para las provincias, como consta por contadas piezas pequeñas que llevan la inscripción *YHD*, que se supone está por *Yehud*, nombre oficial del distrito de Judea en los tiempos persas. Contemporáneo de estas monedas es el grupo de las denominadas filisteoarábigas (o grecofenicias), algunas de las cuales llevan la inscripción *ʿAZ*, que probablemente significa Gaza.

5. La conquista del Medio Oriente por Alejandro el Magno introdujo por doquier un cambio en el sistema monetario. De las veinte cecas más importantes de moneda de Alejandro, existía una en Palestina (en ʿAkkō). La batalla de Ipsos (301 A.C.) puso a Palestina bajo la autoridad ptolomaica, a la que siguió un siglo más tarde la dominación seleucida. Las continuas pugnas entre lágidas y seleucidas tienen claro reflejo en la producción de las cecas palestinas y fenicias. La decadencia del predominio seleucida ocasionó el nacimiento (o renacimiento) de cecas locales autónomas, incluyendo una judía. Un decreto del rey Antíoco VII (1Mac 15,2-9) concedió a Simón Macabeo el permiso de «acuñar moneda para su nación con su sello», pero recientes investigaciones han probado que no solamente los siclos de plata, sino también las monedas de bronce del «año cuatro» —antaño atribuidas a Simón— pertenecen a la primera guerra judía. Un sistema autónomo de acuñación empezó bajo Juan Hircano I, probablemente no antes de 110 A.C., del que se tienen muestras en el *Palestine Archaeological Museum* (cf. Lambert) y en el Museo Franciscano de la Flagelación, ambos en la Ciudad Vieja de Jerusalén. La inscripción de tales monedas, en caracteres arcaicos, está prácticamente limitada al solo nombre hebreo de Hircano I, Yĕhōḥānān, sin mencionar el *ḥéber* que, en monedas posteriores de Hircano I y de las siguientes dinastías asmoneas, está casi siempre estrechamente asociado al sumo sacerdote en funciones. El intento de Reifenberg de atribuir a Hircano II (en lugar de Alejandro Janneo) algunas monedas, que llevan el nombre de Yōnātān o Yĕhōnātān, ha logrado escasa aprobación. En cambio, la opinión emitida recientemente por Kindler según la cual la mayor parte de las monedas que llevan el nombre de Yĕhōḥānān pertenecen a Hircano II, y no a Hircano I, parece muy plausible

6. El sistema monetario herodiano, desde Herodes el Grande (37-4 A.C.) hasta Agripa II (50-100 D.C.), no ofrece ningún problema especial en lo referente a su atribución. Lo característico es que la elección de los tipos de moneda se determinaba teniendo en cuenta la diversa composición de las gentes de la región interesada: las monedas de Antipas y Arquelao son estrictamente judías, y muy probablemente tambén las de Herodes el Grande, al paso de las piezas acuñadas por Filipo II, Agripa I (con una sola excepción) y Agripa II son de concepción grecorromana; la excepción, en el reino de Agripa I, la constituye la famosa *pĕrūṭāh*, que indudablemente se acuñó en Jerusalén.

7. La deposición de Arquelao por los romanos en 6 D.C., y su substitución por un procurador, originó la emisión de las monedas denominadas del procurador, acuñadas por primera vez bajo Augusto y continuadas bajo Tiberio Claudio y Nerón. Son del tamaño de la



Monedas de los asmoneos. Arriba, de izq. a der.: 1-2 y 3-4 de Juan Hircano I; 5-6 de Judas Aristóbulo I. Centro: 1-2 de Judas Aristóbulo I, 3-4 y 5-6 de Alejandro Janneo. Abajo: 1-2 de Hircano II; 3, 4 y 5 (una sola cara) de Antígono Matatías. (Foto por cortesía del Prof. A. Spijkerman)

pĕrūṭāh y sus dibujos evitan cuidadosamente lo que pueda herir los sentimientos religiosos de los judíos; excepción en este último aspecto la representan las monedas de Poncio Pilato, cuyas figuras (*lituus* y *simpulum*) son de carácter pagano.

8. La «primera revuelta» (66-70 D.C.) fue recordada por la emisión de los famosos siclos de plata, fechados del año 1 al 5; medios siclos del año 1 al 4; e igualmente se acuñaron diversas monedas de bronce, datadas en los años 2, 3 ó 4. La atribución de estas monedas a la primera guerra, objeto de mucha discusión en el pasado, puede considerarse ahora como definitivamente resuelta.

9. La victoria de Roma sobre los judíos se conmemoró con una serie de monedas llamadas de la *Iudaea Capta*, la mayoría de ellas emitidas en Roma, aunque algunas acuñadas en Palestina, probablemente en la ceca de Cesarea; son conocidas bajo Vespasiano y Tito (con inscripciones griegas) y Domiciano (con inscripciones en latín). Si bien la relación de las monedas de Vespasiano y Tito con la conquista de Jerusalén no deja sombra de duda, resulta mucho menos evidente que las monedas de Domiciano, a pesar de que se clasifiquen tradicionalmente como monedas de la *Iudaea Capta*, pertenezcan a la misma serie.

10. La «segunda revuelta» (132-135) produjo el mayor desarrollo del sistema monetario judío, cuya variedad de diseños supera la de todos los períodos precedentes. Como estas piezas están reacuñadas sobre las monedas imperiales o provinciales romanas de plata, o sobre monedas locales de bronce, en su mayor parte de Ascalón y de Gaza, se atribuyen a la Segunda Revuelta sin lugar a duda.

11. Además de las monedas imperiales romanas, especialmente *denarii* puestos en circulación en Palestina después de su conquista por Pompeyo en 63 A.C., así como herodianas y de los procuradores (probablemente incluso algunas asmoneas), muchas monedas de las cecas de Antioquía y de Tiro circulaban en Palestina en tiempos de Jesucristo. Las monedas de ciudades palestinas no tuvieron un papel importante en este tiempo, pues las únicas cecas en actividad eran las de Ascalón y Gaza, a más de las dos (fenicias) de Dora y de la Acreptolomea, y la de Gadara en Transjordania. Es posible hasta cierto punto que alguna pieza nabatea de Petra llegara a Palestina; únicamente se encuentran a menudo monedas de bronce del rey Aretas IV (con la reina Šaqilat).



Monedas herodianas y de procuradores. De der. a izq., arriba: 1, 2 y 3 de Herodes el Grande (una sola cara); 4-5 de Herodes Antipas; 6-7 de Herodes Filipo. Segunda hilera: 1-2 Herodes Arquelao; 3-4, 5-6 de Herodes Agripa I. Tercera hilera: 1-2 de Herodes Agripa II; 3-4 de Herodes Agripa II (una sola cara); 5-6 de Coponio. Abajo: 1-2 de Valerio Grato; 3-4, 5-6 de Poncio Pilato: 7-8 de Antonio Félix. (Fotos por cortesía del Prof. A. Spijkerman)

Desde la segunda mitad del siglo I hasta la segunda mitad del III, el sistema monetario judío conoció su máximo desarrollo. Este período es, en el aspecto histórico, cultural y artístico, el período más interesante de la numismática palestina.

En Judea, las cecas más importantes eran Aelia Capitolina (Jerusalén), Ascalón y Gaza. Menor impor-

tancia tenía Rafia y emisiones esporádicas salieron de Antedon, Eboda, Eleuterópolis y Nicópolis. En Samaría, las cecas más importantes fueron Cesarea del Mar y Neápolis. Un considerable número de monedas se acuñó en Nisa, Escitópolis y Sebaste. Cecas de poca duración funcionaron en Antípatris, Dióspolis y Joppe. En Galilea solamente dos cecas acuñaron moneda, Séforis-Diocesarea y Tiberíades; piezas anteriormente atribuidas a Debora son piezas mal descifradas de Joppe.

12. En la región de Traconítide, se establecieron cecas en Cesarea de Filipo y en Gabaa; las fenicias en Palestina eran la de Dora y la de la Acreptolomea. Las más importantes cecas de la Decápolis y de Arabia fueron las de Bostra, Gadara y Filadelfia. Hubo producción limitada en Abila, Adraa, Antioquía ad Hippum, Canata (Canatha), Capitolias, Dium, Gerasa, Mádaba, Pella, Petra, Filípolis y Rabbatmoba. Emisiones aisladas se dieron solamente bajo el emperador Heliogábalo, en Esbo y Charachmoba. El catálogo de las monedas, de las ciudades mencionadas más arriba, en las publicaciones actuales está todavía lejos de ser completo.

tiempo postexílico, es una hebraización de δραχμῶν (gen. pl.): generalmente se considera que representa la *dracma* o el *dárico*, aunque no se pueda descartar la posibilidad de que se refiera a un peso y no a una moneda. El *siclo*, citado tan a menudo, seguramente es un peso y no una moneda. Las *dracmas*, como monedas, aparecen en 2 Mac 4,19; 10,20; 12,43. Se conocían en el sistema monetario ptolomeo y seleucida, pero no se acuñaron en gran cantidad. Para grandes cantidades (2 Mac 10,20 habla de 70 000 dracmas) sin duda alguna se usaron múltiplos de dracma, sobre todo las tetradracmas, que fueron con mucho la denominación más frecuente.

En el NT aparecen las siguiente monedas de plata:

1. Denario. Moneda romana de plata, originariamente de valor igual a diez *ases* (de aquí su nombre), valuado más tarde en dieciséis ases, relación que existía aún en vida de Jesucristo. En la primera mitad del siglo I, la moneda corriente de plata en Palestina consistía principalmente en denarios (y siclos de Tiro). Se mencionan a menudo en el NT[1]. La conocida *numis-*



Monedas de las dos revueltas judías. Arriba: anverso y reverso de tres monedas de la primera revuelta. Centro: anverso y reverso de tres monedas de la *Iudaea capta*. Abajo: anverso y reverso de tres monedas de la segunda revuelta. (Fotos por cortesía del Prof. A. Spijkerman)

Con la desaparición de las cecas locales, originada por el hundimiento financiero bajo Valeriano y Galieno, el período clásico de la acuñación palestinense tocó a su fin. Cecas no imperiales no funcionaron nunca en Palestina, ni durante los restantes siglos del Imperio Romano ni durante el período bizantino.

II. En la Biblia. En el AT escasean las referencias a moneda acuñada. *Darkĕmōn*, que se menciona en

ma census[2] es muy probablemente un denario del emperador entonces reinante, es decir, Tiberio. El *quinario* o medio denario no figura en el NT.

[1] Mt 18,28; 20,2.9.10.13; 22,19; Mt 6,37; 12,15; 14,5; Lc 7,41; 10,35; 20,24; Jn 6,7; 12,5; Ap 6,6. [2] Mt 22,19 y sigs.; Mc 12,15; Lc 20,14.

2. Dracma. Moneda griega de plata, conocida en muchos sistemas monetarios, es mencionada en Lc 15,

8.9 («la dracma perdida»). No hay dracmas contemporáneas. Por ello, dracma puede muy bien ser sinónimo de denario (dracma y denario eran más o menos del mismo peso, y en las transacciones ordinarias tenían el mismo valor), o, en el caso que se trate de un dracma, puede presumirse que algunas de otras épocas estuviesen todavía en circulación.



Monedas de las cecas de Palestina. De izq. a der., I Judea, arriba: 1, 2, 3 Aelia Capitolina, 4. Ascalón, 5. Eleuterópolis y 6. Gaza. Centro: 1. Nicópolis, 2. Rafia, II. Samaría: 3. Antípatris, 4 y 5 Cesarea. Abajo: 1. Joppe, 2. Neápolis, 3. Nisa, 4. Sebaste, III. Galilea: 5 y 6 Tiberias. (Fotos por cortesía del Prof. A. Spijkerman)

3. Didracma. Moneda griega de plata igual a dos dracmas[1]. Tampoco existen didracmas contemporáneas; las de las cecas de Antioquía y Cesarea de Capadocia resultan demasiado tardías para tomarse en consideración. Las monedas más probables para figurar en este caso como bíblicas son las didracmas seleucidas o los medios siclos contemporáneos de Tiro. Éstos tenían el mismo valor que las didracmas y no eran, desde luego, tan raros como antes se creía.

[1] Mt 17,24.

4. Estáter. Antigua denominación griega tanto para monedas de oro como de plata. De Mt 17,27, único texto en que aparece el término, se deduce que el estáter que había de encontrarse en la boca del pez se conceptuaba como tributo de Jesús y Pedro y, por lo tanto, equivalía dos veces a la suma de medio siclo, o sea una *tetradracma* de Antioquía o un *siclo* de Tiro.

5. Pieza de plata. Las treinta monedas entregadas a Judas. Seguramente no se refieren a los gruesos siclos judíos, como se pensaba antes, ni muy probablemente tampoco, a los denarios romanos (opinión adoptada en el *Brevario Romano, Feria V in Coena Domini, ad matutinum, V: [Judas] denariorum numero Christum Iudaeis tradidit*), sino a los siclos de Tiro. La razón de ello es que el pago se hizo con fondos del tesoro del Templo, que preferentemente aceptaba (y, por lo tanto, pagaba) moneda de Tiro. Lo mismo sirve en el caso de la crecida cantidad de dinero entregada a los soldados que vigilaban la tumba[2]. En Los Hechos[3], ἀργύριον se refiere a los denarios romanos (así también en la Vg.) o a las dracmas de Éfeso o de Cesarea de Capadocia.

[1] Mt 26,15; 27,3 y sigs. [2] Mt 28,12. [3] Act 19,19.

6. Monedas de bronce. Se encuentran tres denominaciones romanas, *as*[1], equivalente a la dieciseisava parte de un denario; *cuadrante*, cuarto de *as*[2]; *dipondio* o doble as[3]. Por lo que atañe al as y al dipondio, pueden significar las monedas salidas de las cecas imperiales o con mucha más probabilidad, las monedas provinciales de Antioquía.

El llamado cuadrante nunca fue acuñado en las series de Antioquía bajo los primeros emperadores, pero sí en Roma y Lugdunum (Lyon) durante el imperio de Augusto.

[1] Mt 10,20; Lc 12,6. [2] Mt 5,26; Mc 12,42. [3] Lc 12,6.

El *minutum* o *lepton*[1], más conocido por el «óbolo (de la viuda)», es difícil de determinar. Se dice que es igual a una mitad de cuadrante[2] y probablemente es lo mismo que la *pĕrûṭāh* de la Mišnāh. Quizás haya que pensar en las monedas contemporáneas de los procuradores o herodianas; pero las asmoneas no deben descartarse. En realidad, las monedas judías más pequeñas son las llamadas «imitaciones» de Alejandro Janneo,

y en Ḥirbet Qumrān estas monedas se hallaron a menudo junto a monedas de los procuradores.

[1]Mc 12,42; Lc 12,59; 21,2. [2]Mc 12,42.

Bibl.: 1. A. R. S. KENNEDY, *Money*, en HASTINGS, III, pág. 417 y sigs. K. REGLING, *Geld*, en *Reallexikon der Vorgeschichte*, IV, col. 204 y sigs. L. BREGLIA, *I precedenti della moneta vera e propia nel bacino del Mediterraneo*, en *Congresso Internazionale di Numismatica*, I, Roma 1961, págs. 5-17.

2. B. V. HEAD, *Historia Nummorum: A Manual of Greek Numismatica*, 2.ª ed., Oxford 1911. CH. SELTMAN, *Greek Coins*, 2.ª ed., Londres 1955. E. S. G. ROBINSON, *The Date of the Earliest Coins*, en *Numismatic Chronicle*, 16, Londres 1956, págs. 1-8. H. KÜTHMANN, *Griechenland und Kleinasien*, en *Congresso Internazionale di Numismatica*, I, Roma 1961, págs. 19-38.

3. G. F. HILL, *Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia*, Londres 1922, págs. 120 y sigs. Y. MESHORER, *An Attic Archaic Coin from Jerusalem*, en *Atiq*, 3 (1961), pág. 185. G. E. WRIGHT, *The Archaeology of the City*, en *BA*, 20 (1957), pág. 29 (sobre Siquem).

4. G. F. HILL, *Greek Coins of Palestine*, Londres 1914, pág. 533 y sigs. E. L. SUKENIK, *The Oldest Coins of Judaea*, en *JPOS*, 14 (1934), págs. 178-182; 15 (1935), págs. 341-343. A. REIFENBERG, *Ancient Jewish Coins*, 2.ª ed., Jerusalén 1947, págs. 5-9. A. KINDLER, *The Greco-Phoenician Coins Struck in Palestine in the Time of the Persian Empire*, en *Israel Numismatic Journal*, 1, Jerusalén 1963, págs. 2-6,25-27.

5. C. LAMBERT, *Coins in the Palestine Museum*, en *QDAP*, 1 (1931), pág. 70, n. 2. A. REIFENBERG, *op. cit.*, págs. 15-17. B. KANAEL, *The Beginning of the Maccabaean Coinage*, en *IEJ*, 1 (1950-1951), págs. 170-175. A. KINDLER, *The Coinage of the Hasmonaean Dy-*



Monedas de las cecas de Palestina y Transjordania. De izq. a der., arriba: I. Traconítide: 1. Cesarea de Filipo; 2. Gabaa; II. Fenicias: 3. Acreptolomea; 4. Dora. III. Decápolis y Arabia: 5. Abila; 6. Adraa. Centro: 1. Antioquía ad Hippum; 2. Canata; 3. Capitolias; 4. Dium; 5. Esbus; 6. Filadelfia. Abajo: 1. Gadara; 2. Gerasa; 3. Mádaba; 4. Pella; 5. Petra; 6. Rabbat Moab. (Fotos por cortesía del Prof. A. Spijkerman)



Monedas mencionadas en el NT. De izq. a der., arriba: 1-2 tetradracma o siclo de Tiro; 2-3 didracma; 4-5 tetradracma. Abajo: tres dracmas distintos. (Fotos por cortesía del Prof. A. Spijkerman)

nasty, en *The Dating and Meaning of Ancient Jewish Coins and Symbols*, Jerusalén 1958, págs. 10-28.

6. J. Meyshan, *The Coins of the Herodian Dynasty*, en *Dating and Meaning of Ancient Jewish Coins and Symbols*, Jerusalén 1958, págs. 29-41. E. W. Klimonsky, *Symbols on Ancient Jewish Coins*, ibid., págs. 81-97.

7. A. Kindler, *More Dates on the Coins of the Procurators*, en *IEJ*, 6 (1956), págs. 54-57. L. Kadman, *The Development of Jewish Coinage*, en *Dating and Meaning of Ancient Jewish Coins and Symbols*, Jerusalén 1958, pág. 100 y sigs. B. Oestreicher, *A New Interpretation of Dates on the Coins of the Procurators*, ibíd., 9 (1959), págs. 193-195.

Mentioned in the New Testament, en *LA*, 6 (1955-1956), págs. 279-298. B. Kanael, *Ancient Jewish Coins and Their Historical Importance*, en *BA*, 26 (1963), págs. 38-62.

A. SPIJKERMAN

MONO (heb. *qōf*; πίθηκος; Vg. *simia*). Sólo en dos ocasiones, y aludiendo a la misma circunstancia histórica, menciona la SE este animal como uno de los productos exóticos que las grandes naves de Taršiš traían cada tres años al rey Salomón a una con oro,



Monedas mencionadas en el NT. De izq. a der., arriba: 1-2 dipondio; 2-3 denario; 4-5 as. Abajo: 1-2 y 3-4 cuadrante; 5-6 denario. (Fotos por cortesía del Prof. A. Spijkerman)

8. L. Kadman, *The Coins of the Jewish War of* 66-73 *C. E.*, en *Corpus Nummorum Palaestinensium*, III, Tel Aviv-Jerusalén 1960. A. Spijkerman, *Trésor de sicles juifs au Mont des Oliviers à Jérusalem*, en *Schweizer Münzbläter*, 11 (1961), págs. 25-32. El hallazgo de un cuarto de siclo del año 1 se anunció en el *Israel Numismatic Bulletin*, 5, Jerusalén 1963, pág. 22.

9. M. Weisbrem, *Do the Coins of Domitian Minted in Palestine Belong to the «Judaea Capta» Series?*, en *Israel Numismatic Bulletin*, 1, Jerusalén 1962, págs. 6-7.

10. L. Mildenberg, *Numismatische Evidenz zur Chronologie der Bar Kokhba Erhebung*, en *Schweizerische Numismatische Rundschau*, 34 (1948-1949), págs. 19-27. A. Kindler, *The Coinage of the Bar-Kokhba War*, en *The Dating and Meaning*, etc., págs. 62-80. Catálogos generales de monedas judías: F. W. Madden, *Coins of Jews*, Londres 1903, muy útil todavía. G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Palestine*, Londres 1914, págs. 539 y sigs., 184 y sigs. A. Reifenberg, *Ancient Jewish Coins*, 2.ª ed., Jerusalén 1947, 3.ª ed., ibíd. 1963.

11. F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, París 1874. G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Palestine*, Londres 1914. C. Lambert, *Coins in the Palestine Museum*, en *QDAP*, 1 (1932), págs. 70-73, 130-138. J. Baramki, *Coins in the Palestine Archaeological Museum*, en *QDAP*, 8 (1939), págs. 77-80. N. van der Vliet, *Monnaies inédites ou très rares du médaillier de Sainte Anne de Jérusalem*, en *RB*, 57 (1950), págs. 111-129, 243-259, 430-442. *Corpus mummorum palaestinensium*, edit. por la *Israel Numismatic Society;* Aelia Capitolina (1956), Cesarea del Mar (1957), Ptolemaida ʿAkkō (1961), por L. Kadman; (1964): Neápolis y Sebaste. A. Spijkerman - J. Starcky, *Un nouveau lot de monnaies palestiniennes*, en *RB*, 65 (1958), págs. 568-584.

12. F. de Saulcy, *op. cit.* W. Wroth, *Catalogue of the Greek Coins of Galatia, Cappadocia and Syria*, Londres 1889. C. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia*, Londres 1922. A. S. Kirkbride, *Some Rare Coins from Transjordant*, en *BASOR*, 106 (1947), págs. 4-9. H. Seyrig, *Temples, cultes et souvenirs historiques de la Décapole*, en *Syr*, 36 (1959), págs. 60-78.

General: A. R. S. Kennedy, *Money*, en *Hastings*, III, págs. 417-432. J. Babelon, *Monnaie*, en *DBS*, V, cols. 1346-1375. F. A. Banks, *Coins of the Bible Days*, Nueva York 1955, popular, pero excelente. R. Loewe, *The Earliest Biblical Allusion to Coined Money? (Ag. 1,6)*, en *PEQ*, 87 (1955), págs. 141-150. A. Spijkerman, *Coins*

plata, marfil y pavos reales. Probablemente tales simios procedían de la India y Ceilán y constituían un capricho que el rey opulento de Israel copiaba de sus vecinos los faraones de Egipto (→ **Fauna**).

1 Re 10,22; 2 Cr 9,21.

C. WAU

MONOGAMIA. El regimen familiar que veda la unión con varias esposas, y que se contrapone a la poligamia, se debe a motivos que varían según las diferentes escuelas de historia de las religiones y de etnología: biológicos, económicos, culturales, pero es posible decir que, en principio, las opiniones más recientes vienen a reconocer en la monogamia la existencia de una ley moral y una creencia religiosa. Los pueblos primitivos actuales (pigmeos, fueguinos, etc.) atribuyen la institución matrimonial al Ser Supremo, que creó la primera pareja (o varias, aunque siempre monógamos); en cambio, ninguna leyenda concede al hombre dos o más mujeres o viceversa. Dado que el matrimonio es obra del Ser Supremo, tiene carácter religioso, y de éste nace la ley moral que impone severo castigo a los adúlteros (→ **Matrimonio** y **Mujer**).

Bibl.: L. Vannicelli, *Monogamia*, en *ECatt*, VIII, cols. 1302-1305, con amplia bibliografía, trata de la monogamia desde el punto de vista étnico-religioso. El estudio puede completarse con las obras citadas en → **Matrimonio** y **Mujer**.

P. ESTELRICH

MONOGENISMO (del gr. μόνος, «uno», y γένος, «origen»). 1. En las ciencias naturales. Teoría que supone un par de individuos únicos (macho y hembra), en el origen de un grupo biológico cualquiera. El monogenismo supone necesariamente el mo-

nofiletismo, y es contrario al poligenismo. En paleontología no es posible decidir sobre el número de individuos que han originado un determinado grupo biológico, al llegar simultáneamente a un cierto grado de evolución; en general, se supone que han sido muchos, sin precisar cuántos. El monogenismo sería una excepción, que normalmente no habría de realizarse, pero que, en sí mismo, es perfectamente posible, porque bien pudieron ser un único par de mutantes, los que encabezasen una estirpe o grupo sistemático.

En los orígenes humanos, no es posible demostrar científicamente el monogenismo, como tampoco puede demostrarse el poligenismo. Pero supuesto que la hipótesis monogenista está más conforme con la revelación y con las verdades dogmáticas, no hay ningún inconveniente en admitirla. En realidad se trata de una cuestión más teológica que científica, a la que no se puede oponer ningún razonamiento científico-naturalista.

Cabe otra hipótesis, en la cual, entre numerosos individuos que corporalmente hubiesen alcanzado la morfología anatómica humana, sólo dos (Adán y Eva) hubiesen sido elevados a la categoría de hombres íntegros, mediante la infusión del alma racional, de forma que todos los demás, no habrían llegado a ser hombres auténticos.

B. MELÉNDEZ

2. EN LA BIBLIA. Los datos de la revelación que presuponen el monogenismo y que, mirados en conjunto, hacen insostenible la hipótesis del poligenismo, se reducen a dos grupos:

a) En la narración bíblica del origen del hombre[1] se enseña que la humanidad proviene de una primitiva pareja única. Esta doctrina es repetida explícitamente en Sab 10,1, y por san Pablo en Act 17,26. Y aunque estos textos, leídos aisladamente no garantizaran — como sostienen diversos autores católicos — «una conclusión absolutamente clara de la unidad histórica primitiva en el sentido de un monogenismo estricto del género humano»[A], no puede decirse lo mismo de Heb 2,11, considerado «en el cuadro de la íntegra teología paulina de la redención». Este cuadro «muestra que en san Pablo hay que entender realmente de manera monogenética la unidad auténtica de origen, pues, de lo contrario, esta unidad, tal como Pablo la piensa, deja de tener sentido».

b) El autor sagrado supone asimismo[2] que, con el pecado de los primeros padres, toda la humanidad quedó como enferma e inclinada al mal. Es éste el punto de partida de la doctrina del → **pecado original**, que tiene su confirmación bíblica más clara en Rom 5,12 y sigs.; doctrina por lo menos seriamente comprometida en la hipótesis poligenista, según enseña Pío XII claramente en la encíclica *Humani generis*[B].

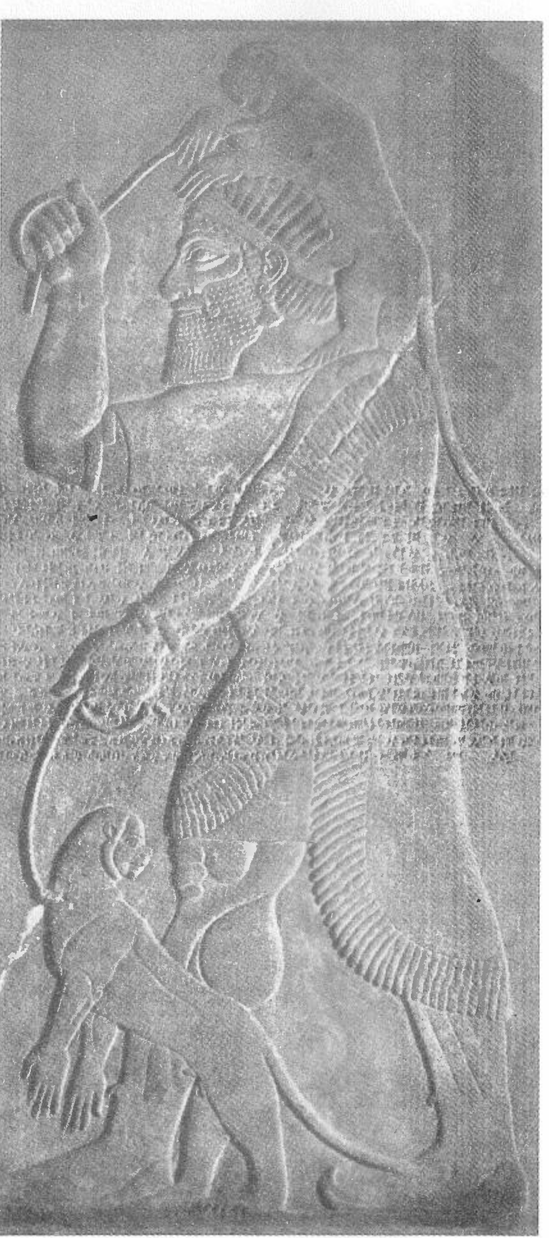
[A] K. RAHNER, *Escritos de Teología*, I, Madrid 1960, pág. 291 (trad. cast.). [B] Cf. *AAS*, 42 (1950), pág. 576; *DocB*, n.º 703.

[1] Gn caps. 1-2. [2] Gn cap. 3.

Bibl.: A. y J. BOUSSONIE, *Polygénisme*, en *DThC*, cols. 2525-2526. A. DONDAYNE, *Scripturae de natura hominis doctrina*, en *CollBG*, 31 (1931), págs. 141-147. F. CEUPPENS, *Le Polygénisme et la Bible*, en *Angelicum*, 24, Roma 1943, págs. 20-32. Pío XII, *Encíclica «Humani generis»*, en RF, 142, Madrid 1959 (trad. cast.). A. COLUNGA, *Contenido dogmático de Gén. 2,18-24*, en CTom, 77 (1950), págs. 289-309. J. M. GONZÁLEZ-RUIZ, *Contenido dogmático de las narraciones de Gén. 2,7 sobre la formación del hombre*, en EstB 9 (1950), págs. 399-439. T. AYUSO MARAZUELA, *Poligenismo y evolucionismo a la luz de la Biblia y de la Teología*, en Arb, 19 (1951), págs. 347-372. M. G. CORDERO, *Evolucionismo, poligenismo y exégesis bíblica*, en CTom, 78 (1951), págs. 465-484. J. BUJANDA, *El origen del hombre y la teología*, Madrid 1953. J. BATTAINI, *Monogénisme et polygénisme*, en *DTh(P)*, 30 (1953), págs. 363-369. V. ANDÉREZ, *Hacia el origen del hombre*, Comillas (Santander) 1956. L. ARNALDICH, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*, Madrid 1957. M. GÓMEZ MORENO, *Adam y la Prehistoria*, Madrid 1958. J. DE FRAINE, *La Bible et l'origine de l'homme*. Brujas 1961.

P. TERMES

Criado con unos monos que su señor ofrece al rey. Relieve asirio procedente del palacio de Asurbanipal en Nimrud





El Ramesseum, o templo funerario de Ramsés II. Este faraón, que se supone fue el opresor de los israelitas, experimentó claramente que no hay Dios fuera de Yahweh. (Foto P. Termes)

MONOTEÍSMO. Preguntado Jesús por un fariseo cuál era el gran mandamiento de la Ley, contestó: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el más grande y primer mandamiento»[1]. Al responder, citaba Jesús un pasaje del Deuteronomio: «Escucha, Israel: Yahweh, nuestro Dios, Yahweh es uno. Amarás, pues, a Yahweh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza»[2], verdad que poco antes había sido enunciada en dicho libro en estos términos: «A ti se te ha hecho ver [los prodigios y señales de Egipto] para que sepas que Yahweh es Dios y que no hay otro fuera de él»[3]. Principio fundamental, en efecto, de toda la vida religiosa y moral de Israel es el monoteísmo, la adoración de un único Dios, Yahweh, y la observancia de su Ley.

Este monoteísmo de Israel, hecho único en la historia de las religiones antiguas, como lo es también su persistencia, a pesar de la constante obsesión que en la mente del israelita producía el culto cananeo, que tantas veces le hizo prevaricar, es explicado por la crítica heterodoxa, haciendo caso omiso de los libros históricos de la SE, o utilizándolos de un modo incompleto o arbitrario, aplicando la teoría evolucionista, que gozó de tanto prestigio en las últimas décadas del siglo XIX. En ella, los argumentos tienen mucha menor importancia que el supuesto filosófico en que se basan, a saber, la filosofía hegeliana, según la cual la religión es la expresión de un desarrollo progresivo, que, desde un estado elemental y rudimentario del sentido religioso, pasando por diversos grados: fetichismo, totemismo, animismo, politeísmo y henoteísmo, termina en el monoteísmo, o religión de la razón. De esta ley elemental en la evolución religiosa no fue una excepción, se afirma, el pueblo de Israel, y a la luz de ese principio debe estudiarse su historia religiosa y a él deben acomodarse sus monumentos literarios, después de sufrir un reajuste cronológico. Fueron los profetas escritores, a quienes se atribuye una misión muy superior a la que les había reservado la tradición, no tan sólo los defensores y conservadores del monoteísmo, sino sus creadores, al transformar la monolatría, dada a Yahweh, en un verdadero monoteísmo.

Pero esta explicación está en contra de los testimonios formales de los libros sagrados, según los cuales la antigua y legítima religión de Israel no ha conocido más que a Yahweh, Dios único, creador del cielo y de la tierra. Es también contraria a los mismos escritos proféticos, que no sólo no revelan el menor sentimiento en los profetas de que su predicación de un solo Dios

verdadero sea una innovación, sino que la hacen depender expresamente de Moisés y del pacto sellado en el Sinaí[4]. Las investigaciones precisas, por otra parte, acerca de las religiones de los pueblos primitivos la han desacreditado: si la etnología no puede alcanzar, sin duda, la cultura y religión absolutamente primitivas, puede, sí, ponerse en contacto con una época tan cercana a los comienzos de la humanidad, que nos descubra lo que sentían y pensaban los primitivos. En consecuencia, aunque se quiera prescindir de los libros inspirados, el monoteísmo primitivo de la humanidad es una tesis fundada en las investigaciones positivas más recientes.

Aquí, supuesta la elevación del hombre al orden sobrenatural, que implica el conocimiento de ciertas verdades primordiales, como la existencia de un solo Dios, y la existencia de un revelación primitiva, acrecentada sucesivamente con otras verdades, se tratará brevemente: 1.º del monoteísmo en la época patriarcal; 2.º, en la época mosaica.

[1]Mt 22,37-38. [2]Dt 6,4-5. [3]Dt 4,35. [4]Am 2,4; 4,13; Os 4,12; 9,10; Is 2,8.17.

1. El monoteísmo en la época patriarcal. Los libros sagrados nos enseñan en cada una de sus páginas que desde sus comienzos, el pueblo de Israel se distinguió del mundo pagano por su monoteísmo. En el primer capítulo del Génesis se nos presenta al Dios uno y único, creador del universo y dueño soberano del mismo, que no comparte con nadie su poder creador y que no posee la divinidad en compañía de otro alguno. Este mismo Dios único será el de los patriarcas y el de la religión mosaica. Cierto que la constitución de Israel como nación autónoma e independiente se debe a Moisés, pero su religión, aunque la promulgación de las leyes fundamentales tuvieran lugar en el Sinaí, no era enteramente nueva; tenía raíces en el pasado, como lo sabían muy bien los ancianos de Israel, porque había sido el mismo Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, quien se había aparecido a Moisés en medio de la zarza[1]. Por eso, tanto la historia política de Israel, como su historia religiosa son ininteligibles sin la historia de los patriarcas y de su religión. Pues, bien, el primer hecho trascendental y fundamento de toda la historia de Israel es la libre elección hecha por Dios de Abraham y de sus descendientes, como pueblo suyo. En esta vocación, Dios le ordena que deje su país y su parentela; la religión, por tanto, de los patriarcas depende de esa vocación. No es, por consiguiente, una herencia, sino consecuencias de eso hecho y del pacto que Dios establece con él[2]. El que tal vez Abraham sirviera a

Sinaí. Subida al Ğebel Mūsā. Aquí Dios dio a Moisés las tablas de la Ley, que constituyen la más solemne proclamación del monoteísmo en la historia. (Foto F. Nicolau, Archivo Termes)



dioses extraños antes de su vocación[3], no es impedimento para que después de ser llamado practicara el monoteísmo, como se desprende de los hechos narrados en el Génesis.

Los nombres de Dios en la época patriarcal son ʾĒl y sus derivados ʾĔlōah̲ y ʾĔlōhīm, usados alguna vez con calificativo: *ʾĒl ʿElyōn* y *ʾĒl Šadday*, que no implican otras divinidades. Son nombres genéricos, comunes entre los semitas. El nombre particular del Dios de los patriarcas es *Yahweh* como lo manifiesta el Señor a Moisés: «Dirás así a los hijos de Israel: Yahweh, Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, me manda a vosotros»[4]. Por este nombre, *Yo soy*, se expresa la realidad del Dios de los patriarcas, y se contrapone implícitamente a la inanidad de los dioses extraños. Parece que no se trata aquí de la revelación primera del nombre en su materialidad, sino de la manifestación por las obras del significado de ese nombre: Dios por ellas se va a manifestar verdadero Yahweh a los israelitas, librándolos de la servidumbre de Egipto. Este Dios tiene un poder ilimitado en toda la tierra[5]; es Dios altísimo, dueño de los cielos y tierra[6]; su dominio es universal y absoluto y no hay más Dios que Él[7]. Por consiguiente, aunque no se diga expresamente que los patriarcas reconocían la existencia de un solo Dios, su religión era monoteísta, y Moisés, sin introducir en ella nada nuevo, será el encargado de organizarla.

[1] Éx 3,3. [2] Gn 15,1-21. [3] Jos 24,2; Jdt 5,7-9. [4] Éx 3,14-15. [5] Gn 12,7; 13; 15. [6] Gn 14,22; 24,3. [7] Gn 15,14.

2. El monoteísmo en la religión mosaica. Con Moisés, caudillo, legislador y primero de los profetas, Israel se convierte en un pueblo autónomo, regido por leyes escritas y no por meras costumbres, como en la época patriarcal; él es quien elabora el código, que había de regir la vida religiosa, social y política del pueblo hebreo, con preceptos concretos y amoldados a las condiciones de Israel. Renovada por Dios la Alianza sellada con Abraham, Israel pasa a ser propiedad particular de Yahweh y su legislación religiosa y civil va a encontrar en ese pacto su base y fundamento: Yahweh es el Dios de Israel e Israel es su pueblo; en consecuencia, el principio fundamental de la religión mosaica, ahora regulada en cuanto a su culto externo, será el monoteísmo: «No tendrás más Dios que a mí»[1]. Y Dios, al promulgar este precepto por medio de Moisés, no supone que Israel pueda desconocerle como verdadero Dios; quiere que le reconozca como el único Dios y que no mezcle a su culto la adoración de divinidades falsas. Él «es el Dios de los dioses, el Señor de los señores»[2], mientras que los demás dioses son obras de las manos de los hombres[3]. El sol, la luna y las estrellas, adorados por otras naciones, son criaturas de Dios[4]. Todo lo que existe ha sido hecho por Él, y no puede haber otro dios fuera de Él; por eso, su poder se extiende a todo lo que existe[5]; es Dios en los cielos, donde tiene su morada, y también aquí sobre la tierra[6]. Es creador, omnipotente y eterno[7] y, sobre todo, es santo, y por eso exige la santidad de los israelitas y la más profunda veneración[8]. Tal es a grandes rasgos la religión promulgada por Moisés, destinada a perdurar en el pueblo de Dios hasta que fuera inaugurada por Jesucristo otra más perfecta, más espiritual y universal (→ **Idolatría**).

[1] Éx 20,3; Dt 5,7. [2] Dt 10,17. [3] Dt 4,27. [4] Éx 20,11; Dt 4,19. [5] Éx 20,11; Dt 11,17. [6] Dt 4,39. [7] Dt 32,40. [8] Lv 19,2.

Bibl.: M. J. Lagrange, *Études sur les Religions sémitiques*, Paris 1903. M. Hetzenauer, *Theologia Biblica*, Friburgo de B. 1908. A. Le Roy *La religion des primitives*, París 1909. F. X. Kortleitner, *De Hebraeorum ante Exilium Babylonicum Monotheismo*, Innsbruck 1910. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottsidee* I, Münster 1927. A. Michel, *Idolatrie, Idole*, en *DThC*, VII-1 (1930), cols. 602-669. A. Fernández, *Alianza Patriarcal, Sinaítica y Mesiánica*, en EE, 12 (1933), págs. 433-448.

F. ÁLVAREZ

MONSTRUO MARINO. → **Leviatán.**

MONTE CALVARIO. → **Calvario.**

MONTE DE DIOS (heb. *har hā-ʾĕlōhīm*; ὄρος τοῦ Θεοῦ; Vg. *mons Dei*). La altura de las montañas impresionó siempre a los hombres, sobre todo, a los habitantes de las llanuras. Su elevación y su misma masa provocan un sentimiento misterioso de lo sacro. Por eso, casi todos los pueblos tienen sus montes santos, concebidos como morada de la divinidad. La Biblia conserva, en parte, estas creencias, purificándolas de todo elemento incompatible con el más puro monoteísmo. Aparecen, de hecho, en la SE frecuentes alusiones al «monte de Yahweh» o a la «montaña santa». Encontramos por primera vez la mención del «monte de Dios», refiriéndose al Sinaí, en el relato de la vocación de Moisés[1].

Es muy posible que esta montaña fuera tenida por santa por los nómadas del desierto o que celebraran incluso en ella sus funciones cultuales. Pero al designar el Elohista el monte Ḥōrēb como el «monte de Dios», no lo hace ciertamente porque estuviera consagrado a alguna divinidad madianita, sino porque, habiéndose aparecido en él Yahweh, entregó a Moisés las tablas de la Ley. Este carácter sacro aparece claro en los versículos siguientes[2]. Dios ordena a Moisés quitarse el calzado, porque la tierra que pisa es un lugar santo. La razón de esta santidad no hay que buscarla, como hacen algunos autores, en que hubiera algún santuario pagano, sino en que se manifestó allí el Dios santo a su criatura pecadora. La sacralidad del Ḥōrēb permanecerá viva en la conciencia del pueblo de Israel. Elías irá al Sinaí en busca del auxilio divino[3].

[1] Éx 3,1; cf. 4,27; 18,5; 24,13; Nm 10,33. [2] Éx 3,5-6. [3] 1Re 19,8.

El monte Sión es llamado también «monte de Dios»[1]. No es santo por sí mismo, sino porque Dios lo escogió para poner allí su morada. Mientras los demás montes podrán conmoverse y caer sepultados en el mar, el monte Sión es refugio seguro e inquebrantable[2]. Dios mismo «ha instalado a su Rey sobre Sión, su monte santo»[3], en el lugar en que Abraham iba a sacrificar a su hijo[4]. El fiel israelita, cumplidor de sus deberes morales y religiosos, subirá a esta montaña santa a recibir de Dios la *bĕrākāh*[5] («bendición») o a recitar los «cánticos de las ascensiones»[6]. La expresión de Isaías[7]: «Todo mi santo monte», probablemente se refiere a toda Palestina y no sólo a la colina de Sión o al Templo. Así parece suponerlo el estilo siguiente[8].



Ǧebel Kāṭerīn (derecha y Ǧebel Zebīr (izquierda), los dos picos más altos de la región del Sinaí, al cual se refiere la primera mención del «monte de Dios» en la Biblia. (Foto F. Nicolau, Archivo Termes)

A los montes de Basán se les llama una vez «monte de Dios»[9], sin duda, debido a su fertilidad.

[1]Sal 24,3; Is 2,3; 11,9; Miq 4,2. [2]Sal 43,3; 125,1; Jl 3,5. [3]Sal 2,6. [4]2 Cr 3,1; cf. Gn 22,2. [5]Sal 24,3.5. [6]Sal 120-131. [7]Is 11,9; 65,25. [8]Is 11,9b. [9]Sal 68,16.

De estos montes, sólo el Sión conservará un valor escatológico. El Sinaí será un recuerdo del pasado; de allí partirá Yahweh para tomar posesión de su santuario[1]. En Sión, en cambio, Yahweh recibirá los honores de Rey[2] y preparará un gran banquete para los dispersos de Israel[3] y para los mismos extranjeros[4]. «Al fin de los tiempos sucederá que el monte de la casa de Yahweh será establecido por cabeza de los montes, y será ensalzado sobre las colinas, y correrán a él todas las gentes, y vendrán muchos pueblos, diciendo: "Venid, subamos al monte de Yahweh, a la casa del Dios de Jacob y Él nos enseñará sus caminos e iremos por sus sendas, porque de Sión saldrá la Ley y de Jerusalén la palabra de Yahweh"»[5]. Las naciones se reunirán para luchar contra Jerusalén; pero el Señor la defenderá: «Jerusalén será ensalzada y habitada en su lugar»[6]. Los restos de los pueblos se convertirán a Dios y vendrán a Jerusalén a celebrar las fiestas del Señor. Jerusalén se convertirá en el centro de la verdadera religión[7].

[1]Sal 68,18. [2]Is 24,23. [3]Is 25,6-10; 27,13; 66,20. [4]Is 56,1-2. [5]Is 2,2-3. [6]Zac 15,10. [7]Zac 14,16 y sigs.

Bibl.: J. HEHN, *Heilige Berge*, en *ThGl*, 8 (1926), págs. 136-141. W. J. PYTHIAN-ADAMS, *The Mount of God*, en *PEF Ann* (1930), págs. 135-149; 192-209. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, págs. 150-155. A. VAN DEN BORN, *Montagne de Dieu*, en *Dictionaire Encyclopédique de la Bible*, París 1960, cols. 1222-1223. X. LÉRN DUFOUR, *Montagne*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 650-653.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

MORAL. → **Flora,** § 3 *h*.

MORAL EN EL AT. La moral de un pueblo y una época que rebasan del milenio de existencia, se integra con firmes actitudes fundamentales y rasgos que se acusan con el tiempo. En la historia espiritual del Antiguo Testamento cabe distinguir sobre todo las siguientes dos fases principales: tiempos antiguos, a continuación la época de los grandes profetas, y los tiempos que siguen al Cautiverio de Babilonia.

Como pauta de la moralidad de los hombres del AT aparece la ética innata de la ley moral natural que, por tratarse de un pueblo de sencillos pastores y agricultores, animados de sentimientos tan naturales y sanos, pudo ejercer su influencia en forma relativamente pura. Esa moral natural y vigorosa, junto con los peculiares

usos y costumbres, se cimentaba en tradiciones colectivas, que precisamente volvieron a aceptarse como normas seguras de conducta, en Israel, por su arraigo en las prácticas de los linajes patriarcales y en las costumbres nacionales, y que se evidencian en expresiones tales como «así no se obra en Israel»[1].

Pero sobre todo, la moral tiene continuamente las más íntimas vinculaciones con la religión. El AT da testimonio de la revelación de un Dios único, personal y santo, que escogió a su pueblo y que con él entró en relación de Alianza. La característica rivalidad, concebida de un modo demasiado humano, entre los dioses y diosas de los pueblos gentílicos está ausente en absoluto del AT. En contraposición con ello, ya en los patriarcas y con palmaria claridad en Moisés, pasa a ocupar el primer plano la sumisión a Dios y a sus preceptos. En el Decálogo[2], y con frecuencia, nos encontramos con una formulación apodíctica de las exigencias fundamentales comprendidas en la expresión «Tú debes», que es típicamente israelita, y se remonta a las enseñanzas morales en los lugares santos y con ocasión de solemnidades. Esa fundación religiosa de la moralidad perduró y fue profundizada por los grandes profetas. La interiorización profética y sacerdotal se halla comprendida en el principal de los mandamientos: amarás[3] a Dios de todo corazón y con todas las fuerzas, al prójimo, aun al extranjero, como a ti mismo[4].

[1]Gn 34,7; 2 Sm 13,12. [2]Éx 20,1-17. [3]Dt 6,5; 30, 6; Jos 22,5. [4]Lv 19,18.34.

La religión única seguía constituyendo en la tardía época postexílica el motivo fundamental para la glorificación y observancia escrupulosa de la santa Tōrāh, aun cuando el formalismo legalista de tipo exterior representara un peligro, y en cierto modo obstaculizase el pleno contacto personal con Dios. Los manuscritos recién descubiertos de Qumrān reflejan el esfuerzo por armonizar la fidelidad rigurosa a la Ley y la unión íntima con Dios, en tanto que sólo el cristianismo cumplió la ley por una realización puramente moral y una nueva orientación de acuerdo con la voluntad del Padre que está en los cielos.

La poligamia, que tan sorprendente resulta para nosotros, se retrotrae a prácticas tribales primitivas difíciles de suprimir. El concubinato con esclavas, mancebas y prisioneras de guerra es mirado en la época más antigua como algo permitido[1]. En tanto que reyes como Saúl, David y Salomón poseyeron un gran harén, parece haberse generalizado entre el pueblo, ya antes y también después, la monogamia, seguramente no sin un influjo preponderante de la religión revelada (precepto del Paraíso, Gn cap. 2). Con ello se elevó también la consideración de la mujer y madre hasta equipararla casi a la persona de autoridad, si bien en el matrimonio, con arreglo también a prácticas antiquísimas, se la adquiera por compra y por eso mismo se la conceptuara ante todo como propiedad del marido. Por eso, el → **adulterio** se hallaba rigurosamente prohibido como violación del derecho ajeno, y menos como simple pecado mortal. Aparte de la poligamia y brutalidades ocasionales, en la época antigua la moral sexual fue esencialmente mejor en Israel que entre los paganos con sus divinidades de la fecundidad y orgías sexuales (→ **Fertilidad, Cultos de**) que se infiltraban hasta en el mismo culto. Desde tiempos muy antiguos[2] existen ejemplos abundantes que atestiguan un delicado sentimiento del pudor e incluso en el derecho matrimonial se han dictado rigurosas prescripciones emanadas del sacerdocio; el adulterio, incesto y perversidad eran castigados con la pena de muerte[3]. Se atribuyó gran importancia a la autoridad en la familia, y la educación de los hijos fue rígida. Con suma frecuencia, nos llegan noticias de ello en la época tardía de la literatura sapiencial (Prov y Eclo) purificada por la actividad de los profetas, donde en el paralelismo de los versos aparecen juntos padre y madre, hombre y mujer, en igualdad de rango. En general, esos libros son fuentes y base de adoctrinamiento de la moralidad postexílica.

[1]Gn 4,19; 16,3; Éx 20,10; Dt 21,10-17; 1 Sm 1,2; 2 Sm 5,13. [2]Gn 3,7; 9,23. [3]Lv 18,6-30; 20,10-21.

Otro campo en que se abrió camino muy lentamente el ideal de una moral informada de sentido religioso, frente a las antiguas costumbres del pueblo, es el derecho de la guerra, objeto de tantos debates, aun en nuestros días. Los usos de la guerra en el tiempo de los jueces y época siguiente eran muy rudos; crueldades, astucia y mentira eran entonces consideradas como lícitas[1]. Añadíase el antiguo derecho de proscripción bélica, con arreglo al cual se consideró[2] el exterminio de las ciudades conquistadas como un holocausto grato a Dios (→ **Anatema**). Pero, sin embargo, desde muy poco después, ya nos llegan también noticias de atenuaciones de aquellos usos, según las cuales se respetaba[3] a las mujeres, niños y rebaños. Posteriormente, dejó de practicarse la proscripción, con lo cual el peligro de influencias religiosas por parte de los paganos vino a incrementarse. Los reyes de Israel fueron tenidos por proverbialmente benignos[4], imposibles de parangonar por ejemplo, con el retrato que de los suyos hacen los relatos de guerra asirios, que alardean de sus inconcebibles inhumanidades. Cuando aproximadamente desde la época de los reyes, hubo terminado la lucha por la independencia del pueblo de Israel, el ideal de la virtud varonil se fue orientando cada vez menos hacia la pura aptitud guerrera, para ponerlo en forma creciente en la firmeza moral del carácter con inclusión de las llamadas virtudes pasivas. Ya de David son referidos ejemplos modélicos de amor a sus enemigos y benignidad, y otro tanto de los patriarcas[5]. En épocas normales, los restos de las poblaciones primitivas y los extranjeros gozaron de la hospitalidad muy común en todo el Oriente[6]. La estimación positiva de los pueblos extraños pudo llegar hasta el extremo de que los profetas concibieran a egipcios, asirios y babilonios como instrumentos de castigo en la mano de Dios[7] y en sus discursos escatológicos los pueblos paganos en conjunto fueron hallados dignos, como conversos del definitivo Reino de Dios. Hasta tal punto ha llegado a prevalecer paulatinamente la religión universal sobre la actitud exclusivista. La conciencia agradecida de ser el pueblo escogido por Dios jamás se perdió en realidad; y particularmente después del Exilio, cuando el pequeño pueblo de Dios había perdido su autonomía, alimentó sus espe-

ranzas nacionales, que se asociaron a tendencias universalistas.

[1]Jue 1,6; 3,15 y sigs.; 4,18 y sigs. [2]Dt 13,16-17; Jos 6,17 y sigs.; 1 Sm 15, etc. [3]Dt 20,14; Jos 8,27. [4]1 Re 20,31. [5]1 Sm 24,18-20; 2 Sm 9. [6]Lev 19,34. [7]Is 10,5-6; Ez 16,39 y sigs., etc.

El derecho positivo de familia orientó ya de antiguo la convivencia social. La Ley mosaica, como se publicó, por ejemplo, en el Decálogo[1], es esencialmente más humana que otros textos legislativos del antiguo Oriente. Los delitos contra la propiedad son castigados de modo exclusivo con penas materiales; los esclavos gozan de los comunes derechos humanos. Las mutilaciones, muy extendidas en otros pueblos, están casi enteramente en desuso (excepto Dt 25,11-12). No sabemos hasta qué punto se aplicara realmente la pena de Talión, «ojo por ojo, diente por diente ...»[2], ni si pasó de ser algo más que un aforismo jurídico teórico; sea de ello lo que quiera, cabía la posibilidad de la compensación esencialmente más razonable[3]. La pena capital se reservó sólo para los delitos contra Dios o la comunidad. La conciencia de que todo hombre es en sí criatura e imagen de Dios ejerció un benéfico influjo. En principio, los nobles no gozaban de privilegio; sólo los pobres, viudas y huérfanos podían reclamar una especial protección[4].

[1]Éx 20,22-23. [2]Éx 21,23-25. [3]Éx 21,30; Nm 35,30. [4]Éx 22, 20-21.

Por regla general se aprendían del amor y la justicia infinitas de Dios esas mismas virtudes. La sensibilidad para lo justo y lo injusto se había agudizado desde tiempo inmemorial. Ancianos, jueces, reyes y sacerdotes tenían la misión de administrar justicia. Pero sobre todo, cuando por el crecimiento de las ciudades con sus ricos burgueses y por la desigualdad progresiva de la propiedad territorial, la población se dividió en ricos y pobres, surgió la predicación de los profetas, que en nombre de Dios se constituyeron en defensores de los oprimidos y de los injustamente tratados. También los salmos y literatura sapiencial se encuentran llenos de advertencias de esta clase. Los profetas fueron quienes se atrevieron incluso a ejercer la crítica del culto tradicional de los sacrificios[1]. No que propagasen una ética humana y de libre culto; sino que su propósito era mucho más negar el valor de los actos externos de culto cuando se encontraban destituidos de significación social y moral. La actitud moral básica es condición previa para el culto[2] y en cierto modo la más importante. Los maestros de la sabiduría desarrollaron consecuentemente tales pensamientos, cuando proclamaron que la bondad y mansedumbre son un equivalente de los sacrificios[3]. La agudización de la conciencia personal, por obra de los profetas y de la escuela de sufrimientos del Exilio tuvieron como resultado el que en la literatura sapiencial, toda clase de virtudes morales y perfeccionamiento del carácter se conceptuasen como «sabiduría», y sus contrarios como «locura» en sentido moral. La mentira, la calumnia, el fraude, la avaricia, la pereza y la deslealtad para con el amigo y el prójimo fueron condenados con mucha frecuencia, y en este período postexílico la pureza es la virtud especialmente exigida hasta en los más íntimos pensamientos[4]. La bondad moral no es, como el culto sacrificial, un mero ejercicio heterónomo de acatamiento, sino una íntima realización personal del hombre piadoso.

[1]Is 1,11-15; Am 5,21-27; Jer 7,21-23. [2]Sal 15. [3]Eclo 3,30; 35,1-5; Dan 4,24; Tob 1,10-11; 12,9. [4]Job 31,1; Eclo 23,1-6.

Si Dios mismo era el motivo impulsor del perfeccionamiento moral del AT, es humanamente comprensible que se esperara también de Él el premio de la virtud. Es verdad que faltó hasta la época más reciente del AT la esperanza en una recompensa para después de la muerte. Por tanto, el premio se extendía necesariamente a bienes terrenos: larga y venturosa vida con salud y bienestar, abundancia de hijos y la general estimación. Esto, de momento, parece muy materialista. Pero es de advertir que todos esos bienes, comprendidos en la palabra *šālōm* («paz»), son esperados del Dios justiciero y recibidos de su mano con gratitud. Por último, si era, pues, su «gracia» y la buena conciencia ante sus ojos el estímulo para la virtud, y aun cuando no se siguiera el premio, de suerte que se hacía difícil el problema de la Providencia divina, el verdadero hombre piadoso se elevó a la devoción, paciencia y fidelidad inquebrantable[1]. Los puntos más elevados nos los ofrecen aquellas expresiones en que la felicidad y la paz en Dios mismo se anteponen a todos los bienes terrenos[2]. La plenitud en el largo camino de la moralidad del AT sólo la aportó Jesucristo y su evangelio.

[1]Sal 37; 49; 73. [2]Sal 1,8; 16,5 y sigs.; 23,6; 73,23-28; 84,11.

Bibl.: J. HEMPEL, *Das Ethos des Alten Testaments*, Berlín 1938. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Bestaments*, Leipzig 1939, págs. 44-81. P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1940, págs. 140-189. W. EICHRODT, *Das Menschenverständniss des Alten Testaments*, Zürich 1947. H. KRUSE, *De inferioritate morali Veteris Testamenti*, en *VD* (1950), págs. 77-78. L. JOHNSTON, *Old Testament Morality*, en *CBQ*, 20 (1958), págs. 1925.

V. HAMP

MORAL EN EL NT. Comparada con el ambiente judío y contemporáneo de Cristo y con la ética veterotestamentaria, la moral del NT la renueva, interioriza, o perfecciona. Aun autores liberales, como Renan, o judíos, como Klausner, han reconocido la sublimidad de la moral evangélica. Y si en un primer contacto puede aparecer menos estricta que el legalismo farisaico o las prescripciones qumránicas, sus exigencias cumplidas en un clima de gozo, expansión y libertad, son más radicales y profundas. La dedicación tan seria de la vida moral cristiana brota de su principio fundamental, el precepto supremo del cristianismo del amor de Dios y del prójimo[1].

En todos los estratos del NT (predicación de Jesús en los Sinópticos, vida de la primitiva Iglesia, teología de Pablo y de Juan y demás literatura) goza esta ley de un primado indiscutible: en ella, bajo esa unidad indisoluble, fundida por el mismo Cristo, del amor de Dios y del amor del prójimo, halla su plenitud toda la ley[2]. Este amor total a Dios y al prójimo no es una inclinación psicológica o una simpatía o sentimiento natural, sino una realidad espiritual, don de Dios, derramado en nuestros corazones, pero que entraña exigencias profundas[3]. La vida cristiana, sobre todo como la describe el cuarto evangelio, es una imitación de la vida trinitaria. Por eso el amor del cristiano tiene

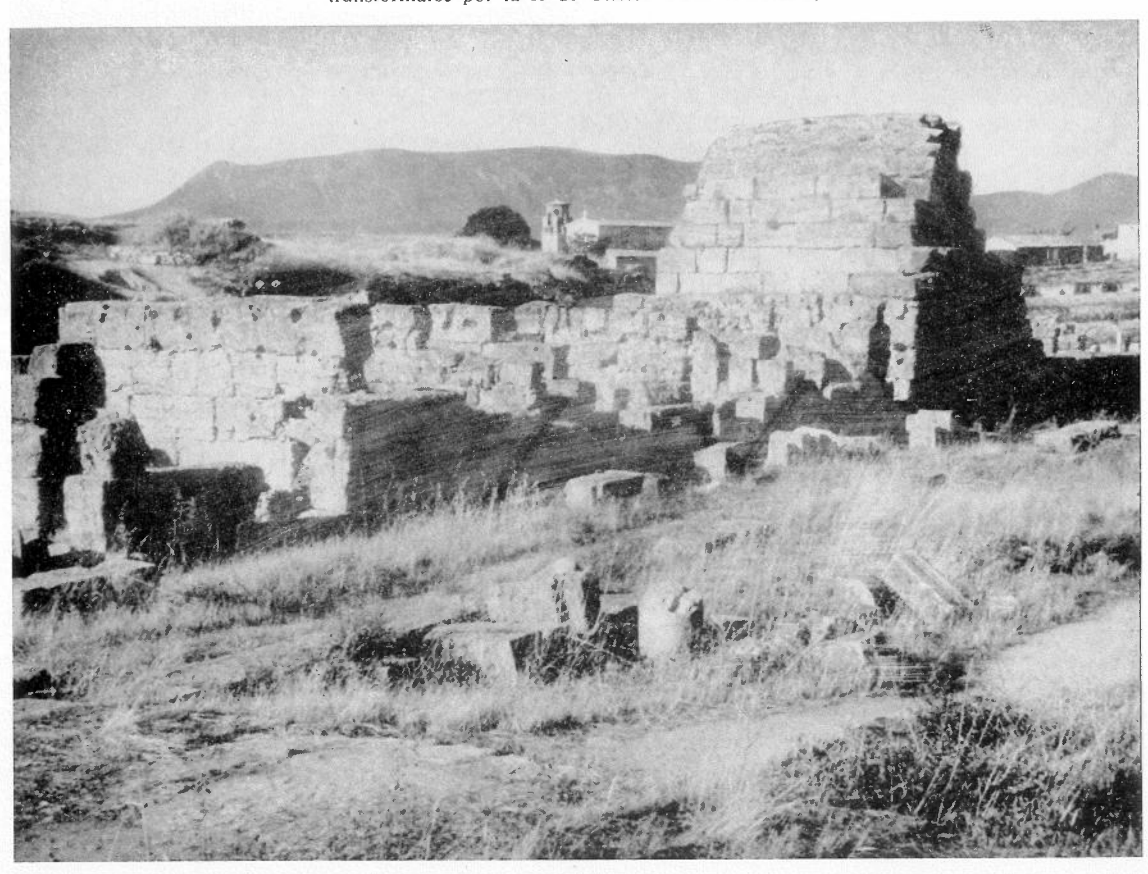
como modelo el amor de Cristo (ἀγάπη) que se exterioriza espontáneamente y necesariamente en la obediencia y el servicio hasta la muerte[4]. El cristiano recibe este amor ya en el momento de su incorporación sacramental a Cristo[5]. Ésta presupone en él un cambio radical de manera de ser y de pensar (conversión, μετάνοια), que lo constituye por la fe en Cristo una nueva criatura[6]. Ha de morir al pecado, que es la manifestación del poder de Satán sobre nosotros, para vivir para Dios en Cristo[7], amar las cosas de arriba[8], sin división del corazón, en una nueva vida de hijo, bajo la conducta del Espíritu Santo[9].

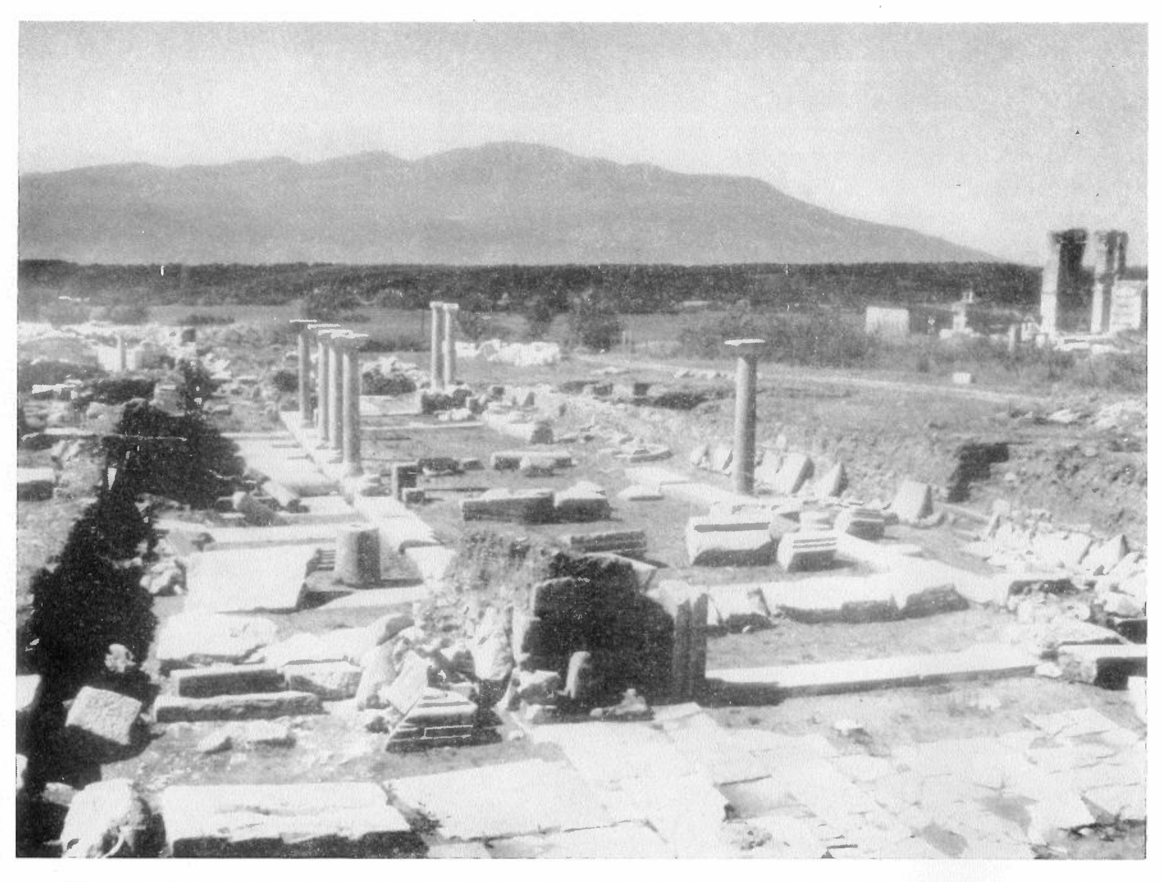
[1] Cf. Mc 12,28-31 y par.; Jn 13,34; 1 Jn 4,20-21. [2] Mt 7,12; 22,40; Rom 13,10. [3] Cf. Rom 5,5; 1 Jn 4,11. [4] Jn 13,34; 14,31; 15,12-13; cf. Rom 8,29. [5] Cf. Jn 3,5; Ef 5,26; Rom 5,5. [6] Lc 5,32; Rom 5,1 *passim.*; 2 Cor 5,17; Gál 6,15. [7] Rom 5,6. [8] Col 3,1-2. [9] Mt 6, 24; Gál 4,6; Rom 8,2-27.

La imitación de Cristo no consiste, pues, en un exteriorismo ilusorio (como aparece en las discusiones de Cristo con los fariseos en los evangelios), sino en revivir en nosotros espiritualmente los hechos salvíficos de Cristo, su vida de obediencia, su muerte y resurrección, con el espíritu de sumisión y amor filial con que Él la vivió, procurando poseer abundantemente los sentimientos de Cristo[1], o como dice también san Pablo, con una expresión bíblica, «aprender a Cristo»[2]. En seguida se comprende que aspirar a esta plenitud y vivir esta vida cristiana («en Cristo») es un don al que el hombre no puede de por sí llegar. Pero cuando con una oración desinteresada y con alma humilde (requisitos iniciales y constantes de esa vida) lo recibe, este don le pide una renuncia de todo por poseer la perla preciosa, un radicalismo absoluto[3]. Todo otro amor queda subordinado, si se quiere ser digno de Cristo[4]; hay que hacer el esfuerzo de andar por la senda difícil y entrar por la puerta angosta, reconociendo que al fin de todo no se ha hecho sino lo que se debía hacer[5]. Y lo que hay que hacer es mucho: Cristo no se contentó con lo exterior y aparente, sino que castigó muy duramente el formalismo y legalismo de su tiempo, reclamando lo profundo del ser humano: no basta no cometer el adulterio, hay que purificar el corazón de todo mal deseo; no basta no herir al prójimo, hay que liberarse de toda malevolencia; Dios mismo prefiere que se deje el sacrificio sobre el altar, para reconciliarse antes con su hermano[6]. Una mirada pura, un corazón libre son requisitos indispensables de toda vida moral. La pureza de intención es así una cima espiritual del NT.

[1] Rom 6,8-15; 2 Cor 5,14-16; Flp 3,10; 2,5. [2] Ef 4,20. [3] Mt 13, 44-46. [4] Mt 10,37 y sigs. [5] Lc 13,24; 14,7-10. [6] Mt 5,21-24.27-30.

Corinto. Ruinas de los mercados de la región noroeste. San Pablo invitó a los corintios, en cuya ciudad reinaban como dioses la riqueza y el placer, a un cambio radical en su manera de ser y pensar, para transformarse por la fe de Cristo. (Foto P. Termes)





Filipos. Ruinas de la vía porticada; a la izquierda el foro. Los cristianos de Filipo fueron animados por san Pablo a buscar la perfección en la imitación de Cristo. (Foto P. Termes)

La motivación esencial para una conducta tan elevada es en el NT siempre la misma, aunque diversamente expresada según los diversos géneros literarios. En la predicación de Cristo es la participación en el Reino de Dios, anunciado por Juan Bautista e iniciado con su presencia[1]. Tener parte en él es una gracia dada a los pobres, a los puros, a los perseguidos[2].

San Pablo y san Juan nos exponen más abstractamente el mismo motivo al hablarnos de la iniciativa salvífica del amor del Padre para con el mundo pecador, enviando su Hijo que dio por nosotros su vida como prueba suprema de amor, para reconciliar así la humanidad entera con Dios Padre, librando al hombre del pecado[3]. El cristiano, uniéndose por la fe y los sacramentos a esta acción salvífica, queda enteramente renovado y estimulado con tanto amor, quiere entrar así plenamente en la vida de este reino, aguardando con confianza y vigilancia la consumación del último día, la plenitud de la salvación y de la filiación.

La vida cristiana iluminada por este amor, vive así en una cierta tensión escatológica. No a la manera de A. Schweitzer y M. Werner, para quienes la Parusía, que resultó falsa, no pudo fundar más que una moral provisoria (*Interimsethik*); ni a la manera de la escatología de la «decisión», atemporal y ahistórica, de R. Bultmann, encerrada en un subjetivismo y fideísmo inaceptable. Aun la solución de C. H. Dodd y J. A. T. Robinson, que insiste con razón en el advenimiento de los últimos tiempos con la presencia de Jesús, debilita exageradamente el valor del último día y quita sentido salvífico y teológico a la vida presente.

El pensamiento escatológico del NT de influjo innegable también en la moral, tiene como lo ha comprendido la tradición y la exégesis reciente (también, por ejemplo, la del protestante O. Cullmann) un doble momento: el central, que consiste en la irrupción histórica en la plenitud de los tiempos de Cristo y del don del Espíritu, y el final, con sus varios aspectos (Parusía, Juicio, Resurrección, consumación de todas las cosas), hacia donde tiende toda la vida cristiana, buscando la perfección en la imitación de Cristo y del mismo Dios, como hijos queridísimos[4]. A la luz de esta escatología moderada, pero real, adquirieron un gran valor las parábolas de la vigilancia, y las exhortaciones a la oración y la perseverancia. Ella ilumina al mismo tiempo las ideas de Jesús y los apóstoles sobre otros motivos secundarios del NT como el premio y el castigo.

[1] Lc 4,21; 16,16 (y par.). [2] Mt 5,3 y sigs. [3] Jn 3,16; Rom 5,6-10; 6; 1 Jn 4,8-19. [4] Flp 3,12-15; 1 Cor 11,1; Ef 5,1-2.

En cuanto a la temática, Jesús no expuso sistemáticamente una moral, pero sin caer en una casuística, resolvió diversos «casos», acudiendo a normas profundas e insistiendo en el discernimiento de las intenciones. Pero es equivocado pretender encontrar en su predicación soluciones a todos los problemas posibles, o ver en Él un reformador o revolucionario en el orden social, económico, histórico, etc. (problemas de la propiedad, de la situación de la mujer, de la esclavitud, de la Iglesia y el Estado ...). No fue esa su intención. Para ello dejaría una institución: la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo. Es de gran importancia señalar que desde sus primeros momentos, aun dentro del período de los escritos del NT, la Iglesia es consciente de esta misión de guía de sus fieles. Si bien para muchos de sus problemas se podían dar las soluciones ofrecidas ya por Jesús durante su vida, otros muchos eran del todo nuevos o aparecían en condiciones muy diferentes (problemas de la ley y la virginidad, de las relaciones con los paganos, etc.). En los escritos del NT no se encuentran de ordinario principios absolutos independientes de las circunstancias particulares, sino atentos a la perspectiva histórica concreta. De ahí algunas actitudes diversas y antinomias aparentes, cuya solución exige un estudio filológico e histórico concreto y una atención particular al género literario del pasaje; tales, entre otras, las expresiones sobre la ley, las obras, la libertad en las cartas paulinas comparadas con las de la carta de Santiago; o sobre el origen de la autoridad estatal: ¡compárese Rom 13 con Ap 13!

En cuanto al método, además del carácter popular propio de la predicación sinóptica, una de las características de la presentación cristiana, sobre todo en la literatura paulina, es la unidad indisoluble entre los motivos dogmáticos y la vida moral. El moralismo como tal es desconocido, fuera de algún pasaje de tipo sapiencial. Precisamente algunas de las exhortaciones más concretas a actos de virtud, como humanidad, obediencia, caridad, amor conyugal, aparecen en los lugares más significativos de importancia dogmática, en concreto cristológica, y en relación con todo el plan salvífico de Dios[1]. La parenesis moral no es una predicación fundamental racional para exhortar a la vida santa, sino en general una presentación de las realidades sobrenaturales de la obra de Cristo (predestinación en Él, filiación, muerte y resurrección, don del Espíritu, misterio de la Iglesia, etc.), de donde debiera brotar espontánea la respuesta del cristiano. Toda su vida y esperanza es una respuesta de gratitud y amor (cf. el «por tanto» de Rom 12,1, como respuesta a la exposición del misterio de Cristo que precede) a la obra salvífica trinitaria: amor del Padre, gracia del Hijo, comunicación del Espíritu Santo[2]. En esta respuesta, el cristiano se abre a la recepción del amor divino y queda así toda la humanidad liberada, vitalmente unida en el único amor que realmente existe, y que constitiye el objeto supremo de la plegaria y el sacrificio del Hijo: el amor del Padre al Hijo que pasa a nosotros y nos une al Padre[3]. Tal es la concepción del NT de la vida moral de aquellos que han sido llamados a ser «santos y sin mancha, en la presencia de Dios, en el amor»[4].

[1] Flp 2; Ef 5,2.25-33, etc. [2] 2 Cor 13,13. [3] Jn 17,26. [4] Ef 1,4.

Bibl.: R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des neuen Testaments*, Munich 1954. S. LYONNET, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul*, en *Ch*, 4 (1954), págs. 6-24. L. NIEDER, *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitrag zur paulinischen Etnik*, Munich 1959. C. SPICQ, *Vie morale et Trinité Sainte selon saint Paul*, París 1957. O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques*, Paris 1957.

E. RASCO

MORASTITA (heb. *ha-mōraštī*; ὁ Μωραϑίτης, ὁ τοῦ Μορασϑεί; Vg. *Morasthites*). Natural u oriundo de Mōrešet Gat, como el profeta Miqueas[1], que menciona precisamente dicha población en su oráculo inaugural sobre los reinos del Norte y el Sur[2].

[1] Jer 26,18; Miq 1,1. [2] Miq 0,14.

Bibl.: R. AUGÉ, *Profetes Menors*, en *La Bíblia de Montserrat*, XVI, Montserrat 1957, pág. 293, n. 1.

J. CARRERAS

MŎRDĔKAY (var. *mŏrdŏkay*; Μαρδοχαῖος; Vg. *Mardochai, Mardochaeus*). Israelita, uno de los doce hijos de la provincia de Judea, que regresaron del Cautiverio con Zorobabel (538 A.C.). Quizás el autor escogió intencionadamente a doce de ellos, como un símbolo y recuerdo de las doce tribus de Israel[1]. Mŏrdĕkay (Mardoqueo) es distinto del personaje repetidamente citado en el libro de Ester (→ **Mardoqueo**).

[1] Esd 2,2; Neh 7,7; cf. Esd 8,24.

J. VIDAL

MŌREH, Colina de (heb. *gibᶜat ha-mōreh*; Γαβαάϑ μωραί; Vg. *Collis excelsus*). Era una montaña de la tribu de Isacar, identificada hoy con el Ğebel Daḥi que se alza unos 500 m sobre el nivel del Mediterráneo. Está situada al noroeste del monte Gelboe, junto a la llanura de Esdrelón, entre los pueblos de Sulam al sur y Naím al norte. En su falda mana la copiosa fuente de ᶜĒn Ḥārōd, donde acampó Gedeón en el episodio de los madianitas[1]. Por las cercanías de la fuente existe hoy una colonia judía llamada Gibᶜat ha-Mōreh.

[1] Jue 7,1.

Bibl.: L. HEIDET, *Morêh*, en *DB*, IV, cols. 1275-1279. ABEL, I, págs. 357-358. SIMONS, § 563.

B. UBACH

MŌREH, Encina de (heb. *ᶜēlōn[ē] mōreh*, «encina de Mōreh»; δρῦς ὑψηλή; Vg. *convallis illustris*; *ᶜēlōn mĕᶜōnnīm*, «la encina de los adivinos» [Jue 9,37]; ὁδὸς δρυὸς ἀποβλεπόντων; Vg. *via quae respicit quercum*). El calificativo *māqōm*, que le aplica el T. M., indica claramente que era aquel un lugar sagrado y de culto, caracterizado por la encina de Mōreh.

Así se comprende que Abraham, cuando, después de haber partido de Harrán, entró en el país de Canaán, hiciera allí su primera estación y levantara un altar a Yahweh que se le había aparecido para prometerle que cedía aquel país a su descendencia[1], promesa que fue en lo sucesivo renovada repetidas veces[2]. También allí Jacob, a imitación de Abraham, levantó un altar, al cual puso por nombre ᵓĒl ᵓĔlōhē Yiśrāᵓēl[3], y bajo la encina enterró los → **tĕrāfīm** y las joyas que el personal de su séquito había sacado de Mesopotamia[4]. Años más tarde, Josué concluyó allí una alianza, y toman-

do una gran piedra, la erigió debajo de la encina[5]. Junto a ella fue proclamado rey ʾĂbīmélek[6], Roboam fue constituido sucesor de Salomón[7] y Jeroboam, rey sobre Israel[8].

La tradición no ha dejado ningún recuerdo del lugar preciso en Siquem, donde se encontrara la célebre encina. Estos árboles son actualmente muy raros en la región de Siquem. A excepción de dos que se hallan al oeste de los alrededores de Nāblus, nosotros conocemos sólo otras dos, por cierto muy corpulentas, las cuales, por su situación cerca de Balāṭah (la antigua Siquem) en dirección del noroeste, en la falda del monte Ebal, parecen haber sido conservadas providencialmente a fin de recordar la encina de Mōreh. Gracias a su carácter sagrado, a causa de que sombreaban la tumba del jeque Muʾallah, han podido librarse de ser cortadas como ocurrió a otras encinas en tiempos pasados.

[1]Gn 12,6-7. [2]Gn 13,14-17; 15,13, etc. [3]Gn 33,20. [4]Gn 35,4. [5]Jos 24,23-27. [6]Jue 9,6. [7]1 Re 12,1. [8]1 Re 12,20.

Bibl.: C. R. Conder, *Balata*, en *PEFQSt*, 1877, pág. 149. V. Guérin, *Samaria*, I, págs. 382. Abel, II, pág. 459 y sigs. *Miqr.*, I, cols. 328-329, con más bibliografía. Simons, §§ 271 (n. 53) 340-341.

B. UBACH

MŌRÉŠET GAT («posesión de Gat»; κληρονομίας Γέθ; Vg. *Hereditas Geth*). Ciudad mencionada en el oráculo de Miqueas, anunciando la inminente invasión asiria, aparentemente situada en territorio de Judá[1]. Se identifica con Tell el-Ǧudeidah, unos 3 km al nor-nordeste de Beit Ǧibrīn. En Ḫirbet Umm el-Baṣal, un poco al sur del lugar precedente, se halla el asentamiento de la época bizantina, correspondiente a la antigua Mōréšet Gat. Las excavaciones efectuadas a fines del siglo pasado y principios de éste por Bliss y Macalister, dan como resultado una población en Tell el-Ǧudeidah que abandonó el lugar a fines del Bronce, para ser ocupada de nuevo en los últimos siglos de la monarquia.

[1]Miq 1,14.

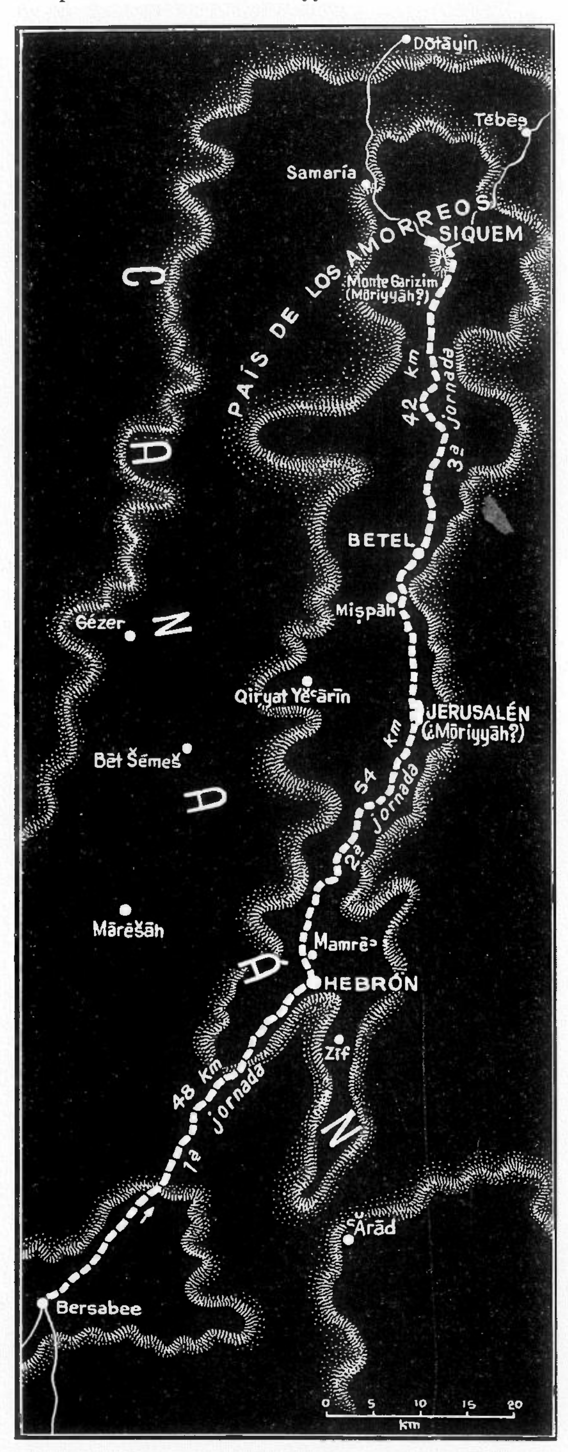
La colina de Mōreh, a cuyo pie acampaban los madianitas cuando fueron derrotados por Gedeón y trescientos de sus hombres. (Foto *Orient Press*)



Bibl.: F. J. Bliss - R. A. S. Macalister, *Excavations in Palestine During the Years 1898-1900*, en *RB*, 8 (1900), págs. 450, 607 y sigs. Abel, II, págs. 392. Simons, § 1338, 1525, 1633.

R. SÁNCHEZ

MORIA. Nombre que en la Vg. y en castellano se da al topónimo hebreo → **Mōriyyāh**.



MŌRIYYĀH (heb. *har ha-mōriyyāh*, «monte del Mōriyyāh»; Ἀμωρία [B], Ἀμορία [A]; Vg. *Moria*). Nombre de una región montañosa de Palestina, en la cual se hallaba el lugar donde Abraham debía inmolar a su hijo Isaac[1].

El nombre Mōriyyāh resulta oscuro y de difícil o imposible interpretación; de ahí que nos haya llegado tan diferentemente traducido y sustituido en las versiones por nombres comunes, tales como ἡ γῆ ἡ ὑψηλή; «país elevado» (LXX); «país de los amorreos», de la lectura *ha ᵓemōrīm* (Pēšīṭtāᵓ); Vg. *terra visionis*[2].

Dios, al mandar a Abraham que se dirija al país de Mōriyyāh (heb. *ᵓéreṣ mōriyyāh*) para ofrecer en él a su hijo en sacrificio, en una de las montañas que le indicará, no añade ningún nombre concreto en cuanto al monte o colina. El texto nos da esta sola indicación: al salir Abraham de Bersabé, «al tercer día alzó los ojos y vio de lejos el lugar»[3], lo cual no es suficiente para determinar el sitio. Como no lo es el nombre del lugar *har yahweh yērāhᵓeh* («monte en que Yahweh aparece»)[4] o el de *har yahweh* («montaña de Yahweh»)[5].

La tradición judía, representada por el Cronista[6] y aceptada por Flavio Josefo[A], el *Libro de los Jubileos*, la literatura rabínica y san Jerónimo[B], sitúan el sacrificio de Isaac en el lugar que después ocupó el Templo de Jerusalén.

El único texto que apoya esta localización es el de 2 Cr 3,1; Mōriyyāh es el sitio donde fue construido el Templo de Salomón, la era de ᵓĂrawāh el jebuseo, que corresponde a la actual explanada de Ḥaram el-Šerīf. Todo induce a creer que el autor de Crónicas, al tomarlo por nombre propio de una localidad, tuvo la intención de localizar el sitio donde se construyó el Templo en el país de Mōriyyāh, donde Abraham tenía que sacrificar a su hijo. En esta suposición, el mencionado autor sagrado se hizo eco de una tradición relativamente reciente, nacida con toda probabilidad del antagonismo entre judíos y samaritanos, y admitida al correr del tiempo por auténtica.

Pero tal identificación resulta imposible, ya que la colina del Templo de Jerusalén no es visible de lejos, sino poco antes de llegar a ella, y el texto dice que vio el lugar «desde lejos». Por otra parte, si ello fuera cierto, resultaría incomprensible que ningún escritor sagrado anterior hiciera la más mínima alusión a un hecho de tal importancia, en las repetidas veces que hablan del lugar en que fue edificado el Templo[7].

Existe, además de esta identificación, la tradición samaritana que sitúa el monte Mōriyyāh cerca del encinar de Mōreh, próximo a Siquem, en cuyo lugar, después de la llegada a la tierra de Canaán y de la aparición de Yahweh, erigió Abraham un altar[8]. Esta tradición señaló al Garizim como la montaña del sacrificio de Isaac. Cierto que no se puede invocar para tal identificación el que la traducción de los LXX no hagan distinción entre Mōriyyāh y Mōreh, ya que es muy distinta su etimología.

En cambio, apoya la tradición samaritana la mencionada versión siríaca al hablar del «país de los amorreos». Aunque tal designación sea ambigua y pueda designar desde el oeste del Éufrates al mar Mediterráneo, incluyendo necesariamente algunas regiones de Pales-

tina, existe el hecho que Abraham conocía ese país[9], pues fue en él donde Dios le manifestó que tendría un hijo[10], precisamente el que después le mandó sacrificar. Muchos palestinólogos, no conformándose con dejar Mōriyyāh sin identificación, lo emplazan en Siquem. Entonces, si Mōriyyāh tuviese que buscarse en esta región la montaña del sacrificio de Isaac podría ser el monte Garizim, visible «desde lejos»[11]. No hay duda que la distancia de Bersabee a Siquem (unos 144 km) es considerable para cubrirla en tres etapas, pero tampoco es imposible, según los defensores de esta hipótesis. En cambio, dicen, resulta demasiado corta la distancia de Bersabee a Jerusalén (48 km) para emplear en su recorrido tres días.

Tales conjeturas, como se puede apreciar, indican que la situación de Mōriyyāh no se puede señalar con certeza.

[A]F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 1,13,1.2. [B]JERÓNIMO, *Hebr. quaestiones in Genesim*, 12, 2; id., *In Ieremiam*, 26,4.

[1]Gn 22,2. [2]Gn 22,2. [3]Gn 22,4. [4]Gn 22,14. [5]Is 30,29; Sal 24,3. [6]2 Cr 3,1. [7]Cf. 2 Sm 24,25; 1 Cr 21,26; 1 Re cap. 6. [8]Gn 12,6.7. [9]Gn 15,16. [10]Gn 15,1. [11]Gn 22,4.

Bibl.: A. DEIMEL, en *ZKTh* (1899), págs. 555-557. A. LEGENDRE, art. *Moriah*, en *DB*, cols. 1281-1283. G. DALMAN, *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh 1930, pág. 135. ABEL, I, págs. 374-375.

B. M.ª UBACH

MORTERO. 1. En sentido de instrumento para majar grano (heb. *maktēš*; θυΐα; Vg. *mortarium, pila*), aparece mencionado en la SE sólo en dos o tres ocasiones sin precisar nada sobre su forma y materia. Probablemente debieron ser —como los molinos primitivos— de piedra dura o basalto para ser después de metal. En tales almireces trituraba el pueblo el maná[1]. El libro de Proverbios dice gráficamente: «Aunque majes al necio en el mortero no sacarás su necedad»[2] como se separan el núcleo y la cascarilla de las semillas, especias o grano.

[1]Nm 11,8; cf. Éx 27,20; Lv 2,14.16. [2]Prov 27,22.

2. Como argamasa o lodo (heb. *ṭīṭ, ḥōmer*), en la que entraba tierra amasada con paja, cañas, cenizas de madera, etc., se empleaba sobre todo para revocar las partes bajas de las murallas. Secando el mortero en formas más o menos regulares se hacían los ladrillos. Servía también de mortero el betún o asfalto y la cal; en estas últimas variedades se empleaba para revestir los pozos, evitando así las filtraciones (→ **Arquitectura de la época bíblica**).

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 117-119.

C. GANCHO

MORTIFICACIÓN (heb. *hāmēt*; νέκρωσις; Vg. *mortificatio*). 1. En el AT, «mortificar» no significa practicar la virtud de la mortificación, sino «dar muerte»[1]. *Mortificatus*[2] es lo mismo que «condenado a muerte». Pero, es claro, el concepto de lo que hoy entiende la ascética por mortificación, sobre todo como penitencia y expiación interior y exterior (ésta es función de aquélla), se halla también al AT[3].

[1]Sal 37,32; 109,16; Prov 19,16. [2]Sal 79,11. [3]Is 58,3.7; Jer 11,12; 1 Re 21,27.29; Sal 35,13; Tob 3,10; Dan 9,3.

2. En el NT es san Pablo quien usará el primero el verbo «mortificar» en el sentido de virtud moral o de muerte mística[1]. De aquí la característica palabra «mortificación».

La doctrina neotestamentaria de la «mortificación» se reduce a dos aspectos: *a*) En sentido activo es el necesario y constante esfuerzo del cristiano por someter la carne al espíritu y todo el ser a la ley de Dios, compendiado en estas palabras: «Mortificad vuestros miembros terrestres: fornicación, impureza, pasión, malos deseos ..., despojaos del hombre viejo ..., vestíos del nuevo»[2]. Es la exégesis que hace el discípulo de la doctrina del *abneget* del Maestro: «Si alguno quiere venir en pos de mí, *niéguese* a sí mismo, tome su cruz y sígame»[3].

b) En el sentido pasivo y como fruto del anterior, es el estado por el cual el discípulo reproduce la muerte de Jesús: «Llevando siempre en nuestro cuerpo la muerte (τὴν νέκρωσιν) de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestros cuerpos mortales»[4]. Más aún, el cristiano, como Pablo, debe estar (Χριστῷ συνεσταύρωμαι) «concrucificado con Cristo», según la fuerte expresión de Gál 2,19[5]. Y esto no es, una vez más, sino lo del «grano de trigo muerto» de Jesús en Jn 12,24.

[1]Rom 6,2 y sigs.; Ef 2,1.5; Col 2,30; 3,3; 1 Cor 9,27. [2]Col 3,5 y sigs. [3]Mt 16,24; Lc 9,23-27; Mc 8,34 y sigs. [4]2 Cor 4,10. [5]Cf. Rom 6,2 y sigs.; 8,13.

Bibl.: P. RÉNARD, en *DB*. F. ZORELL, *s. v.*, en *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, París 1931. R. BULTMANN, νέκρωσις, en *ThW*. J. DE GUIBERT, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse 1946, págs. 330-335.

D. IGLESIAS

MŌṢĀʾ (et. ?; Vg. *Mosa*). Nombre de dos individuos veterotestamentarios:

1. (Μοσά). Hombre de la tribu de Judá, segundo hijo de Caleb y de su concubina ʿĒfāh[1].

2. (Μαισά, Μασσά). Hijo de Zimrī y padre de Binʾāʿ, descendiente de Jonatán, hijo de Saúl[2].

[1]1 Cr 2,46. [2]1 Cr 8,36.37; 9,42.43.

Bibl.: NOTH, 829, págs. 249.

D. VIDAL

MŌṢĀḤ, Ha- («fuente»?; Ἀμωκή [B], Ἀμωσά [A]; Vg. *Amosa*). Población situada en la parte occidental del territorio de la tribu de Benjamín[1]. Se identifica con la actual Qālūnyah o Qōlōniyah, nombre derivado del de Κολωνεία, que se aplicó a una colonia fundada por Tito, la cual se halla a 7,5 km en la carretera de Jerusalén a Jafa. El nombre antiguo se conserva en Ḫirbet Beit Mizzah, situada 2 km más al norte adonde debieron de retirarse los habitantes desplazados por los romanos, y los judíos actuales llamaron Mōšāh a la colonia que fundaron al oeste de Qālūnyah. En esta última se ha excavado una estación neolítica y un gran edificio medieval.

[1]Jos 18,26; 1 Cr 8,36.

Bibl.: ABEL, II, págs. 92,392-393. SIMONS, § 327 (II/6).

R. SÁNCHEZ

MOSAICO. La voz hebrea que se aproxima más a la noción de «mosaico» es *riṣpāh*, «piedra de pavimento»,

«losa», «enlosado», que se emplea con relativa parquedad en el T. M.[1] Desde luego, el mosaico es en Palestina una expresión artística de importación y suele revelar en su ejecución notables influencias orientales. Aparece en las sinagogas entre los siglos III y IV D.C., en un principio sin representación de seres animados e incluyen inscripciones, como las de Caná y Séforis; poco a poco, en el transcurso del siglo IV y el siguiente, se admite la figuración de seres y cosas hasta entonces prohibidas, y así entran en la ornamentación de los mosaicos, tanto escenas bíblicas (Bēt Alfā', Gerasa y Nōʿārāh) como elementos extrabíblicos (Ḥammām Līf, Bēt Alfā'). Esta tendencia liberal desapareció ante el rigor religioso que se puso de manifiesto en el judaísmo durante el siglo VI, y que motivó el deterioro o la ruina de muchos mosaicos. Entonces, se emplearon los temas tradicionales del candelabro de los siete brazos, el Arca, etc. (→ **Arte hebreo**, § 2, *c* y **Mádaba, Mapa de**).

[1] Cf., p. ej., 2 Cr 7,3; Est 1,6; Ez 40,17.

Bibl.: J. B. FREY, *Une ancienne synagogue de Galilée récemment découverte*, en *RACr*, 10 (1933), págs. 287-305, con amplia bibliografía sobre las sinagogas de aquella región; íd., *Images (chez les Juifs)*, en *DBS*, fascículo 19, cols. 227-230. B. BAGATTI, *Il significato dei mosaici della scuola di Madaba (Transgiordania)*, en *RACr*, 33 (1957), págs. 148-160. M. AVI-YONAH, *Israel, Frühe Mosaiken*, Munich 1960.

M. V. ARRABAL

MOSCA (heb. *zĕbūb*; μυῖα; Vg. *musca*). Aparece este insecto dos veces en la SE (→ **Fauna**): el profeta Isaías designa así a los egipcios por la abundancia de estos dípteros en las márgenes del Nilo: «Yahweh silbará aquel día a la mosca que está en la desembocadura de los ríos de Egipto...»[1]; y un proverbio reza que un poco de locura puede pesar más que la sabiduría, «como una mosca muerta estropea el perfume donde cae»[2].

Entra como elemento integrante en el nombre teofórico → **Báʿal Zĕbūb**, «Baal de las moscas» (LXX «dios mosca»), divinidad filistea del santuario de ʿEqrōn[3]; nombre que vuelve a aparecer en los evangelios.

No parece probable que la cuarta plaga de Egipto fuese de moscas sino más bien de tábanos[4].

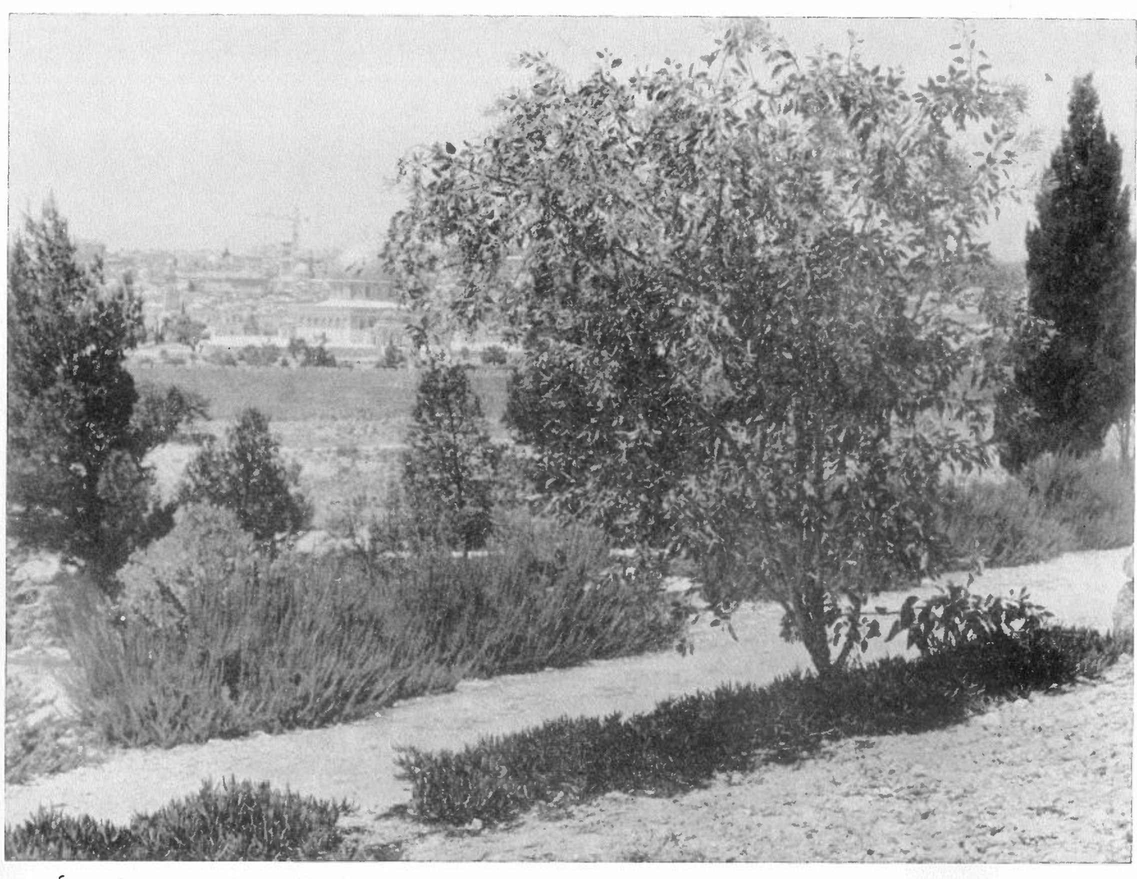
[1] Is 7,18. [2] Ecl 10,1. [3] 2 Re 1,2-6. [4] Éx 8,16 y sigs.

C. WAU

MŌSĒRŌT («cadenas», «ataduras»? Μασσουρώθ; Vg. *Moseroth*). Vigésimo cuarta estación de los israelitas por el desierto (→ **Éxodo, Itinerario del**). La derrota que Israel sufrió ante el rey de ʿĂrād[1] fue para Moisés indicio evidente de que no era voluntad de Yahweh que su pueblo entrara en Canaán por la parte meridional. De vuelta, pues, al monte Ḥōr, el caudillo reorganizó allí sus huestes, y las dirigió camino del mar Rojo, conforme Dios había ya manifestado[2]. Camino que en Nm 33,30-35 aparece señalado por una serie de cinco estaciones, la primera de las cuales es Mōsērōt, forma plural del vocablo *mōsērāh*. Ello es un indicio mani-

Comarca de Mōsērōt, la vigésimo cuarta estación de los israelitas durante su peregrinar por el desierto. (Foto Monasterio de Montserrat)





Árbol de mostaza, de notable altura, en el jardín del *Dominus Flevit*, en Jerusalén. Al fondo aparece la «Cúpula de la Roca». (Foto P. Termes)

fiesto de que con esta primera etapa Israel no se había alejado considerablemente de la montaña donde muriera Aarón[3], hallándose así aún dentro del círculo de la misma región. Efectivamente, a pocas horas de distancia del Ǧebel Maḍeirah, en dirección oeste, que era la que el pueblo había tomado para contornear el país de Edom, camino del mar Rojo, existe una reducida comarca, llamada hoy Maḍeirah, que podría corresponderle admirablemente, ya que, por otra parte, el terreno ofrece allí y en sus alrededores extensión más que suficiente para permitir el campamento de una numerosa caravana.

[1]Nm 21,1. [2]Nm 14,25. [3]Dt 10,6.

Bibl.: M. - J. LAGRANGE, *Itineraire des Israelites*, en *RB*, 8 (1900), pág. 273 y sigs. ABEL, I, pág. 387; II, pág. 215. SIMONS, § 436.

B. UBACH

MOSQUITO (heb. *kinnām*; σκίψ; Vg. *sciniphex*). Insecto que constituyó por su repentina abundacia la tercera de las llamadas plagas de Egipto[1]. Probablemente hay que leer también *kinnīm*, un texto de Isaías[2], en que la tierra envejecerá como un vestido y sus habitantes morirán como mosquitos (→ **Fauna**).

[1]Éx 8,12-15; Sal 105,36. [2]Is 51,6.

MOSTAZA (κόκκος σινάπεως; Vg. *granum sinapis*). Sólo se menciona en el NT. Es una planta muy conocida en Palestina, con cuyas semillas se fabrica el condimento de este nombre. Las dos veces que Jesús lo utiliza es a título de comparación, utilizando el contraste entre la pequeñez de su semillas y la magnitud de posibilidades que encierran. Se refiere a la fe y al reino de los cielos[1]. La semilla es de proporciones casi microscópicas. La planta (la más común en Palestina es la mostaza negra), a veces alcanza los cuatro metros de altura (→ **Flora**, § 4*f*).

[1]Mt 17,20; Mc 4,31-32; Lc 13,19; 17,6.

J. A. PALACIOS

MOSTO. → **Vino.**

MŌT. Divinidad ugarítica de la que hablan repetidas veces los textos de Ras Šamrah en que viene contrapuesto a Báʿal; dios de ultratumba y de la estación seca entra en el ciclo estacional de muerte y renovación de la naturaleza. Su lucha contra el dios de la fertilidad «constituye el centro de la mitología ugarítica».

Bibl.: *ANET*, págs. 135 y sigs. S. MOSCATI, *Las antiguas civilizaciones semíticas*, Barcelona 1960, págs. 115-116, 120-121 (trad. esp.).

C. GANCHO

MUDO (heb. *ʾillēm*; κωφός; Vg. *mutus*). La palabra hebrea deriva de una raíz que significa «ligar, atar» y describe de modo bien gráfico el entorpecimiento lingüístico.

En la SE no se dan las causas de esta enfermedad, sino que se constatan simplemente los hechos.

Entre las acciones simbólicas que esmaltan el ministerio profético de Ezequiel está también la mudez que perdura hasta el momento en que un fugitivo anuncia que el Templo de Jerusalén ha sido profanado[1].

En el libro del profeta Isaías cuenta entre las maravillas de los tiempos mesiánicos el que «la lengua del mundo gritará de gozo»[2]; el Siervo de Yahweh enmudecerá en medio de sus padecimientos, generoso y sufrido cual cordero llevado al matadero[3], y los malos guardianes y jefes de Israel son como perros mudos que no saben ladrar[4].

El salmo dice que el dolor hizo enmudecer al paciente[5] y los libros sapienciales atribuyen a Dios la elocuencia de los mudos y los niños, y mandan hablar en favor del que no puede[6].

Los ídolos son calificados de «vanidades mudas»[7].

En el NT se menciona la mudez de Zacarías, padre de Juan Bautista, mudez que tiene valor de signo en pro de la veracidad del mensaje angélico y fuerza de castigo por la incredulidad que demostró el anciano sacerdote[9]. Y varios de los milagros de Jesús aportan el habla a los mudos que también suelen ser sordos[8].

[1]Ez 3,26; 24,27; 33,22. [2]Is 35,6. [3]Is 53,7. [4]Is 56,10. [5]Sal 39,3.10. [6]Sab 10,21; cf. Éx 4,11; Prov 31,8. [7]Hab 2,18. [8]Lc 1,20-22.64. [9]Mt 9,32-33 y par.

C. WAU

MUERTE (heb. *māwet*; θάνατος; Vg. *mors*). Es exacta la paradoja: la Biblia se interesa por la muerte, porque es el gran problema de la → **vida**, suprema realidad en la existencia del hombre. Desde los primeros capítulos del Génesis, la muerte amenaza a la humanidad como el máximo mal, al tiempo que punza la mente del hombre como la incógnita más incómoda y espinosa. Los hombres y mujeres de la Biblia han pensado más o menos como ʿĂgāg, el rey amalecita: «¡Qué amarga es la muerte!»[1]

1. En el Aantiguo Testamento. La división aquí, entre los dos Testamentos, es imprescindible, porque la muerte, o mejor, su interpretación ha experimentado un auténtico progreso con aportación de nuevos elementos a medida que la revelación ha ido madurando dentro de Israel; la muerte es así, también paradójicamente, una de las pruebas más claras de la vitalidad y desarrollo del mensaje bíblico.

a) *Hecho y perspectiva.* La muerte es un hecho universal, de experiencia cotidiana en los otros y de cotidiano convencimiento en cada individuo, de que también él «gustará la muerte, la verá»[2]. Y es motivo serio de tristeza tener que «irse por el camino de todos»[3], saber que «todos morimos y somos como agua derramada que ya no puede recogerse»[4]; universalidad que apena al impío, porque en breve se le acabarán los días de placer[5], y contrista al justo, porque, a pesar de su justicia, «una es la suerte de todos, muriendo el sabio como el necio... lo mismo que las bestias, unos y otros van al mismo lugar, todos han salido del mismo polvo y al polvo vuelven todos»[6]; todo lo amarga el saber que nos iremos sin regreso posible[7]. Pero lo verdaderamente trágico no es el hecho de la muerte cuanto su oscuridad, su falta de perspectiva; para el hombre del AT, muerte equivale a ausencia total de vida porque todos, buenos y malos, acaban «reuniéndose con sus padres»[9] en el → **šĕʾōl**, donde no hay recuerdos ni esperanzas, ni gozo ni actividad alguna, ni manifestación de religiosidad, lugar de tinieblas y perdición que va absorbiendo a los mortales como un pozo profundo de donde no es posible salir jamás[8], con una existencia inconsciente, onírica, que es la imagen más cercana de la nada, y de cuyos moradores hasta Dios mismo parece olvidarse, puesto que ya no ejerce sobre ellos su protección y generosidad[10].

De ahí el espanto que la muerte produce aun en los creyentes y religiosos. Los patriarcas antediluvianos vivieron largos años, engendraron muchos hijos, pero al fin les llegó irremisiblemente su horal fatal: «y... murió, y... murió»[11], desapareciendo y sin que nada más pueda decirse de los mismos tras la muerte. Es en razón de esta ausencia de trasfondo, de este no despertar del sueño (*šākab*; κοιμᾶσθαι), por la que el único sentimiento menos dolorosamente encrespado es la resignación, plena de desconsuelo, que ocasiona en quien reflexivamente medita la caducidad y vacío de la vida que pasa como una sombra, como una bocanada de viento y se desvanece cual gota de rocío, cual sueño de madrugada.

Sólo cuando el dolor y la tribulación alcanzan proporciones intolerables, llega el hombre bíblico a desearse la muerte, a llamarla a voces y a maldecir el día de su nacimiento. No se ha valorado debidamente la angustia digerible que ha debido atormentar a hombres como Job, Jeremías, Saúl, Judas Iscariote para haber invocado a la muerte con tanta ansia o haberla provocado con el suicidio; éste apenas si se da en la historia bíblica, sin duda alguna por el sumo aprecio que el hebreo hace de la vida y por las foscas negruras que descubre en la misma.

Sabedores de que no hay quien traspase ese muro, los hombres religiosos de la antigüedad ruegan a Dios les alargue la vida, les distancie al máximo el trance de la muerte con distancias que para ellos siempre resultan mínimas («¿qué son setenta, ochenta años...?»)[12], legando a constituir la doctrina de la caducidad de la vida una de las temáticas más constantes de toda la literatura israelita, no porque la existencia terrena sea despreciable —como podría interpretar quien leyese los textos imbuido de ascética mentalidad cristiana—, sino justamente por todo lo contrario, porque tan preciosa y estimable es la vida que todos los años, la más prolongada ancianidad, resultan demasiado breves, y no suponen más que un consuelo aminorado ante la gran catástrofe de tener que morir.

El escándalo que siempre supuso, para todos los pueblos, la prosperidad del impío y la desgracia del justo, venía agudizado entre los hebreos por su mayor conocimiento, sí, de la equidad divina, pero también por esta falta de perspectiva, en cuya estrechez no era po-

sible vislumbrar cómo Dios seguía siendo bueno y justo, si la muerte acotaba el campo de su acción providente, si allí acaba todo para el hombre.

b) *¿De dónde tanto mal?* Pronto se vio que tamaña desgracia no podía ser fruto natural, espontáneamente brotado del árbol humano, y menos todavía capricho cruel de un Dios que desde los orígenes había demostrado tal generosidad hacia el hombre, y tan particular misericordia con sus grandes amigos Abraham, Jacob, Moisés... como testimoniaba la historia de la salud.

También los otros pueblos orientales intuyeron que algo tan esencialmente malo como la muerte, que contraría el más íntimo deseo del hombre, tenía que haber entrado en la existencia humana violentamente y sospecharon un castigo de los poderes superiores: en algunas mitologías por capricho sádico de dioses indiferentes a las aspiraciones más legítimas del hombre, en otras más afinadas como justo merecido de un desorden inicial, de una rebelión, etc.

La Biblia ha asentado firmemente la doctrina esclarecedora de que la causa y explicación de la muerte es el pecado, un pecado que está a la base del tronco humano (→ **Pecado original**) e infecciona de mortalidad todos sus brotes y ramas. Ése es el sentido aquietante de los capítulos 2 y 3 del Génesis: «No comas del árbol de la ciencia del bien y del mal, porque morirás de cierto... polvo eres y al polvo volverás». La → **inspiración** ayudando las exigencias de luz de la inteligencia humana, ha establecido uno de los contactos más fecundos en el ámbito religioso: la muerte es consecuencia y castigo del pecado y, a su vez, a mayor abundancia de pecados mayor abundancia o energetismo mortífero en la existencia del impío. Implícitamente —más adelante llegará la formulación explícita— se piensa que el justo podrá no vivir a la larga, pero el impío no puede vivir de ley ordinaria, porque con su iniquidad se adentra siempre más y más en los caminos de la ruina y de la muerte. Espontáneamente —de un modo casi mecánico hasta la época del Destierro— toda muerte violenta o temprana venía interpretada como castigo de una vida impía, y en la debida proporción igual interpretación merecían las desgracias y enfermedades.

Sin embargo, la experiencia ponía ante los ojos reflexivos las excepciones, al menos suficientes, para hacer vacilar esa concepción de las cosas que llamaríamos optimista, basada en la ecuación: justicia-longevidad (= pecado-muerte prematura): se daban casos de impíos que morían cargados de hijos y años.

La doctrina del pecado había esclarecido los orígenes de la tragedia, pero quedaba por solucionar su desenlace. La muerte no contradecía la justicia de Dios —en la Biblia todos los problemas son teocéntricos— por su aparición en el mundo, pero ¿no le repugnaba en su universal aplicación a justos e injustos que corrían idéntica suerte al quedar todos prendidos en sus lazos?

Es de justicia reconocer y admirar el temple de los hombres virtuosos del AT que, prácticamente «sin esperanza», mantuvieron una conducta arreglada y serena, sin estoicismo alguno; mas bien resignados sin más en el misterio de un Dios justo e inescrutable en quien barruntaban de modo impreciso la solución del magno problema.

c) *Hacia la luz.* La muerte no sólo es un hecho lamentable, sino una fuerza que lucha contra el hombre, intentando su destrucción. Las expresiones poéticas que hablan de su insaciabilidad, de su boca devoradora, de sus lazos, de la impetuosidad de sus corrientes y asaltos, etc.[13] revelan una concepción dinámica de su imperio. Así las cosas, el hombre ha reaccionado y ha intentado resistir a su potencia maléfica, logrando pequeños triunfos: la ancianidad, los muchos hijos, un nombre famoso y venerado, prolonga de algún modo su vida sobre la tierra y le proporcionan una migajas, sí, pero sabrosas, de supervivencias aun después de la muerte. No es exacto decir que el hombre del AT se resigne y muera contento cuando ha logrado descendencia (cf. Von Allmen); ello le proporciona consuelo, pero muere simplemente resignado, pues aun cuando en épocas antiguas fue muy fuerte la conciencia colectiva de identificación con el propio clan y pueblo, el instinto personalísimo de pervivir superó siempre esos lazos institucionales. En todo caso, tales logros, ciertamente valiosísimos para hombres que personalmente contaban sólo con la existencia mundana, estuvieron siempre directamente relacionados con Dios como el agua con el hontanar. E interesa subrayar esto para valorar con exactitud la solución del problema.

La predicación profética, ganando siempre hondura en las realidades teológicas, llamando al culto íntimo de la conciencia más que a los ritos exteriores, y la crisis del Cautiverio babilónico agudizaron los sentimientos de responsabilidad personal y enfocaron de modo muy directo la meditación religiosa sobre los problemas del individuo.

Es en época muy tardía —en los dos siglos inmediatos al NT— cuando el misterio turbador de la muerte se esclarece también en su final: la muerte no es final absoluto, tiene trasfondo y perspectiva iluminadores en el más allá, donde la justicia divina sigue teniendo campo para su actuación. Tal fe en la supervivencia absoluta está claramente enunciada en el libro de la Sabiduría, cuyos primeros capítulos solucionan los principales extremos de la cuestión: 1. Dios no hizo la muerte ni en ella se goza. 2. Creó el hombre para la inmortalidad (αφϑαρσία). 3. La muerte entró en el mundo por envidia del diablo. 4. Dios no abandona a los justos después de morir; los impíos piensan insensatamente que uno mismo es el final para todos: «El cuerpo se disuelve en ceniza y el espíritu en aire tenue», pero no conocen los juicios misteriosos de Dios, ni el premio glorioso de las almas puras, que están en sus manos, gozan de paz y de esperanza inmortal, «los justos viven para siempre».

Todo ello supone un verdadero avance en la → **escatología** individual; mas la luz no ha llegado de Grecia como muchos suponen, puesto que la pervivencia de las almas no es en razón de su excelencia sobre el cuerpo sino de la justicia y unión con Dios; el modelo es el «traslado» de Enok[14] y la argumentación gravita sobre la calidad moral de los individuos; las imágenes e ideas —Dios no quiere la muerte, la bondad moral encuentra en Él refugio, el justo puede confiar en Él, más fuerte que la muerte[15], la vida es caduca, etc.— entroncan con las de Ezequiel, Job, el Salterio... Insiste el libro en que la maldad es una llamada a la muerte, un pacto con ella.

El panorama queda totalmente iluminado con la fe en la resurrección de los cuerpos que aparece en los libros coetáneos de Macabeos y Daniel[16]. Ahora cobra sentido pleno la fidelidad a Dios aun a costa del sacrificio de la vida, porque la sobrevida tras la muerte hace más llevadero el hecho siempre doloroso de morir.

[1] 1 Sm 15,32. [2] Sal 39,49. [3] Jos 23,14. [4] 2 Sm 14,14. [5] Sab 2,1-9. [6] Ecl 2,14 y sigs.; 3,18 y sigs. [7] 2 Sm 12,23. [8] Gn 49,29. [9] Sal 115, 17. [10] Sal 88. [11] Gn cap. 5. [12] Sal 89,46 y sigs.; 90,10. [13] Prov 27,20; Sal 18,5-6; 31,13; 49,15; 69,16; 116,3. [14] Sab 4,10-11; cf. Gn 5,24. [15] Cf. 1 Sm 2,6; Is 26,9; Os 13,14; Ez cap. 37. [16] 2 Mac cap. 7; 12,43 y sigs.; Dan 12,2-3.

2. En el Nuevo Testamento. Con la nueva → **revelación**, estas ideas van a madurar en una teología completa del problema muerte-vida. E importa subrayar desde el primer momento que mientras en el AT la muerte se esclarecía desde Dios, ahora logrará la explicación adecuada desde Cristo.

a) *En los Sinópticos*. La muerte es una fuerza adversa al hombre, que está siempre en acecho y hace inseguro el mañana[1]. Los hombres antes de la llegada del → **reino de Dios** estaban en «tinieblas de muerte» como en una prisión[2]. Y no es que la muerte sea el castigo de unos pocos que podrían parecer más culpables que los demás[3], sino que pende sobre todos. Su fosquedad no es sólo porque señala el punto final de la existencia mundana, sino más bien porque es el paso imprevisto y obligado a una existencia mucho más desgraciada cual es la que el finado puede llevar en la gehenna, en el hades o šeʾōl, donde el hombre, según la doctrina repetida de Jesús, sigue viviendo, sintiendo y padeciendo horrores.

Contra tal fuerza maléfica que se cierne sobre la humanidad actúa Jesús. En su mensaje es esencial la fe en el más allá, feliz o desgraciado, en la resurrección de los muertos, negada por los saduceos[4]; y en el mismo entran las resurrecciones físicas que realiza como manifestación ostensible de su poder sobre la gran enemiga del hombre[5], que Jesús ve, no como un estoico, sino como quien ha experimentado de cerca toda su tristeza conmovido por la desgracia de la viuda de Naím y de las hermanas de Lázaro, etc. Por ello, ha insistido tanto en los motivos de esperanza y fe para alentar a los apóstoles en los peligros de la mar alborotada y frente al miedo connatural ante la perspectiva de una muerte violenta en razón de su cualidad de seguidores de Cristo[6]. Repetidas veces les anuncia su propia muerte, no como quien no la siente, sino mostrando que lo que importa en el gran negocio es cumplir los designios de Dios sobre la propia existencia[7]. Para Él, la muerte es el camino difícil que lleva a la vida gloriosa, mereciéndole el triunfo de la resurrección y el rescate de los hombres por quienes muere. La consecuencia es clara: ya no puede ser la muerte lo peor, cuando es causa de salud. La doctrina del → **Siervo de Yahweh** se realiza perfectamente en su obra y muerte redentoras.

[1] Mt 6,25 y sigs.; Lc 12,16 y sigs. [2] Cf. Mt 4,16; Lc 1,79. [3] Cf. Lc 13,1 y sigs. [4] Mc 12,18 y sigs. y par. [5] Mt 9,18 y sigs. y par.; 11,2 y sigs.; Lc 7,14-15.22; cf. Jn cap. 11. [6] Mc 4,35 y sigs. y par.; 6,45 y sigs. y par.; Mt 10,16 y sigs. y par. [7] Mc 8,31 y sigs. y par.; 9,30-30 y par.; 10,32 y sigs. y par.

b) *San Pablo*. Los primeros contactos con el cristianismo debieron iluminar a Pablo su visión judía de la muerte: Esteban muere contento, viendo que Jesús vive; su conversión la provoca el encuentro con Jesús, que vive después de haber muerto, con una vida que no es simplemente la del espíritu, toda vez que el apóstol saca argumento de su visión para la resurrección de Cristo[1]. Tales vivencias unidas a su meditación sobre el AT y sobre el misterio cristiano, han sido los pilares sobre los que ha levantado su doctrina cristiana sobre la muerte. Hombre de intensa vitalidad ha experimentado la angustia de la enfermedad, de la tristeza, de las persecuciones y vicisitudes amargas que le enfrentaron repetidas veces con la tragedia real de la muerte[2]. Sabe perfectamente como tortura a los fieles de Tesalónica la desaparición de los seres queridos[3], etc.

A Pablo no se le ocurre nunca explicar la muerte como un fenómeno natural, al que hay que resignarse sin más remedio, como ante lo fatal; su visión no es en modo alguno naturalista, más bien es la interpretación dramática de un hecho religioso que incide sí en la naturaleza y en la historia de la humanidad.

El mundo es el campo en que triunfa la muerte[4], en él campea desde el pecado del primer hombre, dando prueba constante y dolorosa de su actividad, tanto antes como después de la promulgación de la Ley mosaica. Primero fue consecuencia de un estado de mortalidad en que había entrado la humanidad con el pecado de Adán «dado que todos pecaron»; después de la ley, el pecado se trocó en transgresión de una ley positiva que comportaba la muerte como castigo. La ley señalaba el bien y el mal, mas no daba fuerzas para actuar conforme a sus exigencias éticas, más bien con la prohibición estimulaba el deseo (→ **concupiscencia**), deseo que, provocando nuevas transgresiones, acarreaba la muerte como soldada merecida; de hecho, la ley, espiritual y buena, se convirtió en ocasión de pecado y éste en aguijón de la muerte, toda vez que ésta sin él habría perdido su fuerza y mordiente[5]; en la funesta proporción en que la Ley multiplicaba los pecados al avivar el apetito de transgresión acrecentaba el energetismo mortífero[7]. Judíos y gentiles —expresión de universalidad humana— quedaron inmersos en la atmósfera de mortalidad, en la → **carne** de pecado, donde germinan los deseos y las obras de muerte, todos quedaron anegados en «el cuerpo de pecado» que puede significar la universalidad o totalidad de los muertos y también el cuerpo físico en que la muerte se ceba[7].

Para Pablo, la muerte tiene dimensiones que van más allá de la defunción corporal; pero la muerte física entra esencialmente en su raciocinio como dato de experiencia para la elucubración posterior y como premisa negativa del hecho de la resurrección de los cuerpos.

La liberación de esta fuerza maléfica es obra y triunfo de Cristo, logrados con su muerte aceptada por obediencia al Padre y por amor a sus hermanos, los hombres, cuya naturaleza mortal había tomado. Pudo así vencer a la muerte en su propio terreno que es el de la carne en que el pecado actuaba triunfante — no hay por qué recordar que «pecado» y «carne» tienen aquí la amplitud de cualquier actividad desordenada del hombre, sea cual fuere su especificación moral — y, mejor aún, de fuerza contraria a Dios, que domina en el hombre no sujeto al influjo del espíritu. La muerte redentora

de Cristo es manantial de vida más generoso que lo fuera el pecado de Adán para producir mortandad.

El primer fruto de la muerte de Jesús ha sido su propia resurrección, garantía y modelo de la nuestra, causa y modelo de la vida en y para Dios del cristiano. Pablo en su enseñanza se dirige a creyentes, porque sola la fe — junto con el bautismo — abre las compuertas a esta efusión de vida vencedora, y la fe solamente descubre el fluir de esta corriente.

La experiencia dice que el cristiano muere como cualquier hombre; pero su muerte corporal ha perdido el carácter y amargura de tragedia, porque ya ni es final absoluto ni paso a más terribles oscuridades: «dormir en Cristo» es empezar a vivir en Él y en Dios más plenamente y por siempre. La vida y muerte del cristiano reproducen el misterio de la vida y muerte de Cristo: el bautismo sumerge en un morir cotidiano a la carne para resurgir a una vida según el espíritu y con Dios por destino, que florecerá sin reserva tras la propia muerte corporal, la resurrección universal y la final parusía de Cristo.

El dolor, la tribulación, la misma muerte física, negativamente comportan una ascesis de renuncia al pecado, y en positivo — por razón de la encarnación, del injerto en Cristo — son prenda de la vida futura y gloriosa en Dios y testimonio de la vida espiritual íntima que ya ahora actúa. Todo es misterioso, pero nada hay aquí de mágico, y por ende se le exige al creyente su cooperación constante. Por la muerte de Cristo, la nuestra ha perdido su aguijón y será totalmente destruida como la peor y «última enemiga» con la resurrección del fin; será «sorbida» por el triunfo pleno de Cristo.

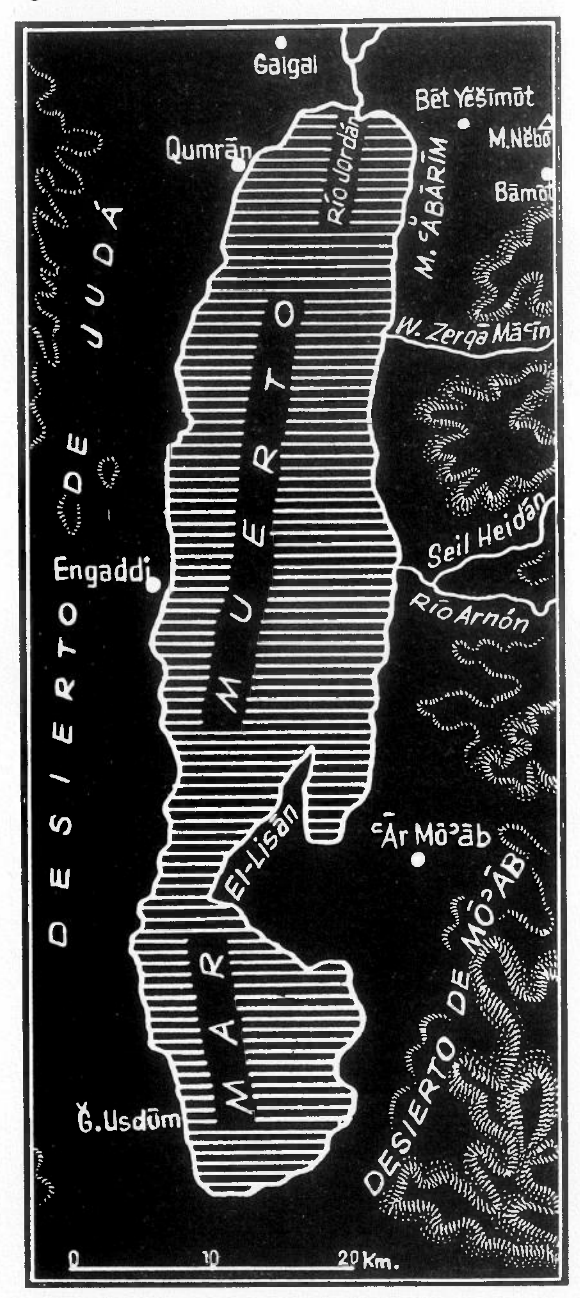
[1] Act 7,54-60; 9,5; 1 Cor 15,8 etc. [2] Cf. 2 Cor 6,1-10; 11,21-33. [3] 1 Tes 4,13 y sigs. [4] Rom 5,12 y sigs. [5] 1 Cor 15,56. [6] Rom 7,7 y sigs. [7] Rom 7,14-24; 8,6.

Betania. Sepulcro de Lázaro. Vista de los escalones de descenso a la cámara sepulcral. (Foto P. Termes)



c) *En el cuarto evangelio.* El tema vida-luz es esencial a su estructura: la vida estaba en el Logos y la vida era la luz de los hombres[1]. Se participa de esa vida — que no hay por qué delimitar a un sólo ámbito, sino que es la vida en su plenitud — por la fe y el bautismo del agua y del espíritu que producen en el hombre una nueva vida, una «re-generación» equivalente al reino de los cielos; la fe produce la vida eterna que es la salvación, mientras que sobre el incrédulo está la ira de Dios amenazando muerte[2].

Los milagros que Jesús obra en su vida terrestre son signos de esta vida-luz. Al igual que el Padre, el Hijo resucita los muertos y les da vida y, a su tiempo, obrará la resurrección corporal[3]; su cuerpo y su sangre injeridos con fe dan ya ahora la vida eterna y garantizan la resurrección futura[4] (→ **Pan de vida, Sermón del**); quien guarda su palabra, jamás verá la muerte[5]; las alegorías del Buen Pastor y de la vid abocan a la misma efusión de vida. Junto a la tumba del amigo Lázaro, Jesús se conturba y llora, experimentando la tristeza de la muerte y proclama como antídoto: «Yo soy la resurrección y la vida, quien en mí cree vivirá, aunque tenga que morir, y quien en mí vive y cree no morirá para siempre»[6]. Ha triunfado de la muerte resucitando; y en el Apocalipsis reaparece una idea de la predicación primitiva: es Señor de la vida y de la muerte, y ha recibido las llaves del hades[7].



Por su sangre purificante, que es propiciación por nuestros pecados, sabemos que hemos sido trasladados de muerte a vida, de las tinieblas a la luz[8]: vida espiritual de intimidad y benevolencia divina, que se nos da aquí, vida física y definitiva que se nos dará después.

La muerte y el hades o šĕʾōl serán destruidos para siempre en el estanque de fuego que es «la segunda muerte», el peor enemigo[9].

[1] Jn 1,14; 18,12; cf. 1 Jn 1,1. [2] Jn 3,3-5.15-17.36; 5,24; 1 Jn 4,9. [3] Jn 5,21.28-29. [4] 6,25-58. [5] 8,51. [6] 10,33.38; cf. 12,27. [7] Ap 1,18; cf. Act 2,24.31. [8] 1 Jn 1,7; 2,1; 3,14; 4,9-10. [9] Ap 20,14.

Bibl.: B. Bultmann, θάνατος, en *ThW*, III, págs. 7-25; íd., *Theologie des NT*, 3.ª ed., Tubinga 1958, pág. 246 y sigs. J. J. von Allmen, *Death*, en *Vocabulary of the Bible*, Londres 1958, cols. 79-83. S. Lyonnet, *Les Épîtres de saint Paul aux Gal-Rom*, en *LSB*, 2.ª ed., París 1959. P. Grelot, *Mort*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 654-664. J. I. Vicentini, *Carta a los Romanos*, en *La Sagrada Escritura*, II, Madrid 1962, con amplia bibliografía.

C. GANCHO

MUERTE DE MARÍA. Libro apócrifo. → **Virgen, Apocalipsis de la.**

MUERTE, Pena de. → **Penas y castigos.**

MUERTO, Mar. I. Nombres. Diversos nombres se aplican a dicho mar a lo largo de las SE:

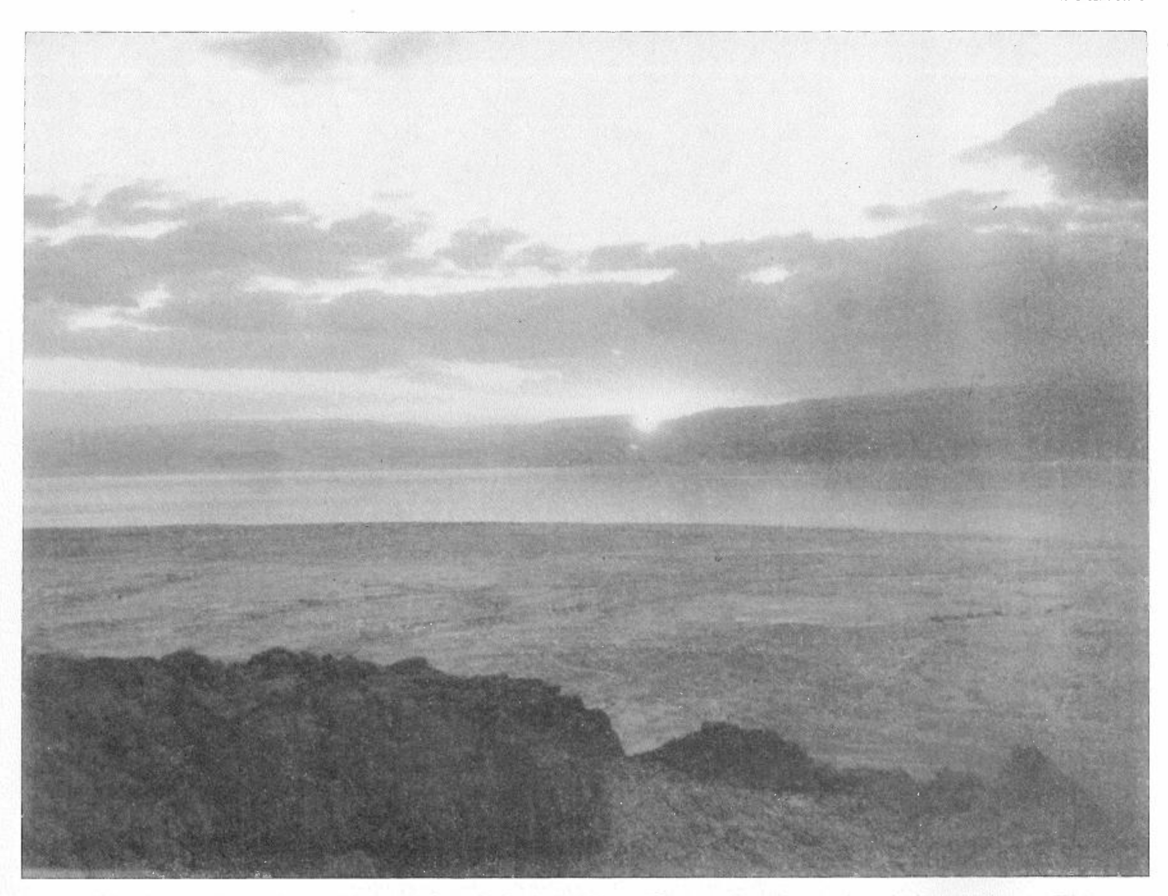
1. Heb. *yām hāʿă-rābāh*, «mar del ʿArabah»; θάλασσα τῆς Ἀραβά; Vg. *mare Deserti, mare Solitudinis*, con el que se hace referencia a su posición geográfica junto a las estepas Transjordánicas[1].

2. Heb. *yām ha-qadmōnī*, «mar oriental»; θάλασσα ἡ ἐσχάτη, θάλασσα ἡ πρός ἀνατολάς, θάλασσα ἡ πρώτη; Vg. *mare Orientale*, como contraposición al Mediterráneo, que será el «mar occidental»[2].

3. Heb. *yām ha-méla*, «mar de la sal»; θάλασσα τῶν ἁλῶν (o ἁλός o ἡ ἁλυκή); Vg. *mare Salis, mare Salsissimum*, en que se hace referencia a la extraordinaria salinidad de sus aguas[3].

4. Los autores clásicos y F. Josefo[A] suelen llamarle «Lago del asfalto», ἡ Ἀσφαλτῖτις λίμνη, a causa de su riqueza en materiales bituminosos.

5. Los autores árabes del medioveo le denominaron el-Bahr el-Muntīnah, «mar pestilente», a causa de los fétidos olores que de él se desprenden por su abundancia en sales y betún, a lo cual ya habían hecho referencia los geógrafos griegos y romanos.



Salida del sol sobre el mar Muerto, vista desde la subida a Masada por el «camino de la serpiente». (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

6. El Talmūd le llama «mar de Sodoma» (aram. *yāmāh šĕl sĕdōm*) que ya se encuentra en Josefo[B] (ἡ Σοδομῖτις λίμνη), haciendo referencia a su relación con las ciudades de la → **Pentápolis**; a esta misma catástrofe hace referencia el epíteto árabe el-Maqlūb que a veces se le aplica.

7. También relacionados con el mismo episodio son los nombres árabes Baḥr Sādūm wa-Gāmūr, «mar de Sodoma y Gomorra», Baḥr Zugar, «mar de Segor» en la época medieval, y Baḥr Lūṭ, «mar de Lot», hoy en día, nombre que se remonta ya al siglo XI.

8. El nombre «mar Muerto», como actualmente se le designa, no se menciona en ningún pasaje de la Biblia, sino que se remonta al siglo II de nuestra era, o quizás al I, si Justino ya lo encontró de autores anteriores a él.

[A]*Bel. Iud.*, 17,6; íd., *Ant. Iud.*, 1,9; 4,5,1. [B]*Ant. Iud.*, 5,1,22.

[1]Dt 3,17; Jos 3,16; 2 Re 14,25. [2]Ez 47,18, Zac 14,18. [3]Gn 14,3; Nm 34,3; Jos 15,2.

II DESCRIPCIÓN. Tiene unas dimensiones máximas de 76 km de largo por 17 de ancho, con una superficie de 980 km². Está situado a 390 m por bajo del nivel del Mediterráneo, constituyendo la mayor depresión de la tierra. Está integrado por dos partes de desigual extensión; la mayor, situada al norte de la península de el-Lisān llega a alcanzar una profundidad de 401 m, correspondientes a unos 791 bajo el nivel del mar; la parte situada al sur de el-Lisān, de diferente origen geológico (origen mucho más reciente que la otra, originada por convulsiones tectónicas de las que hasta hace poco tiempo ha habido trazas), llega a alcanzar unas profundidades máximas de 10 a 11 m.

Sus principales afluentes de norte a sur son, por la ribera oriental: el Jordán, en el extremo septentrional; el Wādī el-ʿAḍeimah, el Wādī Zerqā Māʿīn, el torrente Arnón (integrado por el Seil Heidān y Seil el-Mōǧib), el Wādī el-Kerak, el Seil el-Ḥudeirah y el Wādī el-Ḥesā; en el extremo sur, por la zona del ʿArabah, desemboca el Wādī el-Ṭafīlah. Los que desembocan por la parte occidental son de menor importancia, ya que lo rápido de su descenso y el curso muy corto debido al relieve, hacen que su caudal sea mucho menor que los de la ribera oriental. Son el Wādī Qumrān, el Wādī el-Nār, el Wādī Ḫareiṭūn, el Wādī Ḥaṣaṣah, el Wādī el-Qeini y el Wādī Muhawwat.

El hecho de que su nivel se mantenga a pesar de carecer de desagüe se explica por la alta evaporación en él existente. Hay, sin embargo, algunos cambios de nivel que se pueden explicar posiblemente, no tanto por la contribución de las corrientes de agua dulce que en él

desembocan, como por las subterráneas que procedentes de la región transjordánica lo hacen en su ribera oriental. Una muestra de los cambios de nivel en él existentes es que las fuentes de Fešḫah (→ **ʿAin Fešḫah**) distaban 500 m del mar en 1874, mientras que en 1896 estaban totalmente cubiertas por él. La evaporación aumenta en los días calurosos de verano; factor importante para que aumente es también que sople *el-samūm*, viento cálido. Las temperaturas raramente son inferiores a los 23° a partir de la primavera, llegando a alcanzar los 38° y aun más en pleno verano.

La vida acuática está totalmente ausente en él; los peces que arratra el Jordán mueren al poco de entrar. Su salinidad es de un 27 a un 32 %, seis veces más elevada que cualquier océano. Tal fenómeno se debe a los manantiales salinos que en él desembocan y su gran evaporación. La abundancia de cloro y magnesio originan un grado de sustentación tan elevado que los cuerpos humanos flotan. Josefo a este respecto cuenta que un tal Vespasiano se echaba en él con las manos atadas a la espalda y que las aguas se lo llevaban sin hundirle. Lógicamente, el hombre aprovecha tal riqueza salina. Lo mismo sucede con el asfalto, ya conocido en la antigüedad con el nombre de *bitumen judaicum*, muy abundante también. Diodoro manifiesta que un tal Jerónimo de Cardia instaló una factoría de asfalto en el Mar Muerto, poniendo a Antígono como capataz. Este producto se empleaba en la construcción de casas y para calafatear buques. Actualmente, el gobierno israelita ha instalado una importante fábrica de potasas, cuyos trabajadores llegan de la región de Bersabee. Parece ser que existen en el mar Muerto posibilidades de nuevas industrias.

Bibl.: F. LYNCH, *Narrative of the United States' Expedition to the River Jordan and Dead Sea*, Londres 1849; íd., *Official Report of the United States' Expedition*, Baltimore 1852. F. DE SAULCY, *Voyage autour de la Mer Morte*, París 1853. L. LARTET, *Note sur la formation du bassin de la Mer Morte*, París 1886. M. BLANCKENHORN, *Entstehung und Geschichte des Toten Meeres*, en *ZDPV*, 10 (1846), págs. 1-64. F. M. ABEL, *Une croisière autour de la Mer Morte*, París 1911; íd., *Notes complémentaires sur la Mer Morte*, en *RB*, 38 (1929), págs. 237-260. L. PICARD, *Structure and Evolution of Palestine*, Jerusalén 1943. ABEL, I, págs. 42, 48, 68-69, 81, 86, 146, 167-169, 176, 195. 213, 498, 505, con amplias notas histórico-geográficas en págs. 498-505. A. FERNÁNDEZ TRUYOLS, *Geografía bíblica*, Barcelona 1959, pág. 118. D. BALDI, *Morto, Mare*, en *ECatt*, VIII (1952), cols. 1449-1450. HAAG, col. 1637. *Miqr.*, III, cols. 692-695, con más bibliografía.

R. SÁNCHEZ

MUERTOS, Culto a los. No puede hablarse de un verdadero culto a los muertos en Israel; hay sí, la veneración que el afecto y el dolor provocan con la catástrofe irreparable de la muerte. Los complicados ritos del luto, comunes en su totalidad a otros pueblos orientales, tienen probablemente un origen mágico-religioso y por ello la legislación prohibió algunos, cuyo paganismo era evidente, tales como las incisiones sangrientas (→ **Mutilación**); pero respecto de los otros, que servían para testimoniar el dolor natural, los profetas no opusieron reparo alguno de tipo monoteísta o de moralidad y los aceptaron sin más.

En el homenaje que un luto solemne implica hacia personajes célebres, vgr., Jacob, José, etc., no hay rastro de apoteosis alguna, sino gestos delatores de la piedad y respeto que merecen a los familiares y aun a todo el pueblo. La muerte fue siempre para el israelita la suprema muestra dolorosa y humillante de la debilidad del hombre.

Bibl.: P. HEINISCH, *Die Trauergebräuche bei den Israeliten*; íd., *Die Totenklage im AT*, en *BZfr*, 13 (1931), págs. 255-354. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 93-100.

C. WAU

MUERTOS, Reino de los. → **Šeʾōl.**

MUGĀRAH, Wādī el-. Riachuelo de poca importancia que tiene su nacimiento en la cordillera del Carmelo; discurre en dirección suroeste y desemboca en el mar Mediterráneo. Carece de interés desde el punto de vista bíblico, debiendo, en cambio, su renombre a la serie de hallazgos prehistóricos descubiertos en las cuevas que existen hacia la parte central de su curso.

Las exploraciones efectuadas por Miss Garrod entre 1929 y 1934 demostraron la existencia de depósitos que iban desde el peleolítico medio hasta el mesolítico. Estos últimos son los que más importancia tienen dentro del ambiente bíblico, pues pertenecen a la cultura natufiense, propia de Palestina. Recientemente se ha demostrado el paralelismo existente entre el gran número de depósitos y sepulturas allí hallados pertenecientes al natufiense inferior, con el mesolítico de Jericó que las exploraciones de Miss Kenyon han sacado a luz. A este período corresponden, posiblemente, los orígenes de la agricultura. Los hallazgos pertenecientes al natufiense medio parecen demostrar que en tal época ya ha sido domesticado el perro. Se han encontrado también puntas de flecha que deben situarse en el natufiense superior.

Los abundantes restos hallados asemejan al hombre palestinense de esa época con los de Mugem: son de corta talla y brazos muy desarrollados, cráneo dolicocéfalo, cara más bien estrecha, nariz negroide y con un ligero *torus supraorbitalis* (→ **Carmelo, Hombre del**).

Bibl.: D. GARROD, etc., *The Stone Age of Mount Carmel*, Oxford 1937. V. ANDÉREZ ALONSO, *Hacia el origen del hombre*, Santander 1956, págs. 68, 78, 92, 96, 98, 102. K. KENYON, *Arqueología en Tierra Santa*, Barcelona 1963, págs. 28-52 (trad. cast.).

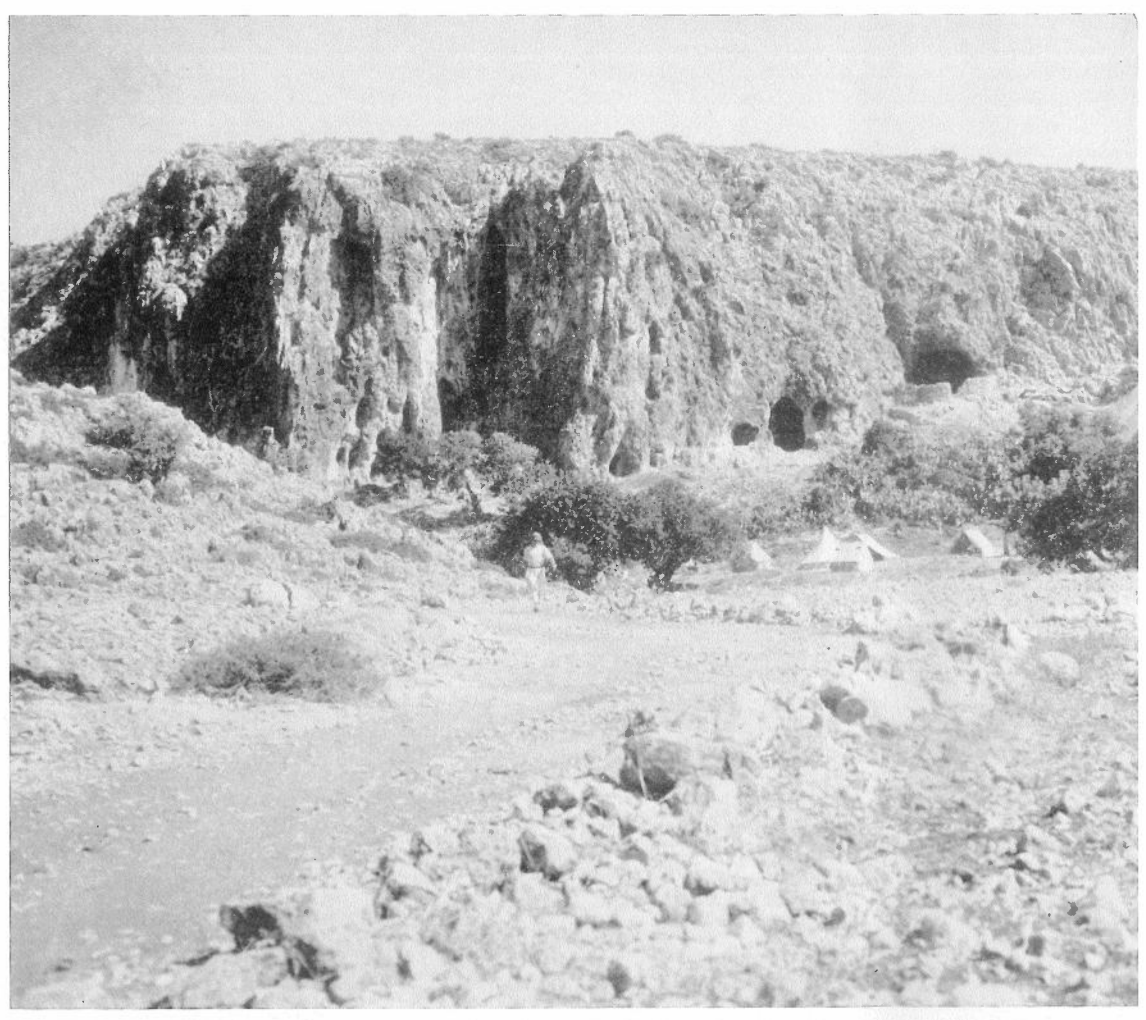
R. SÁNCHEZ

MUḪAYIṬ, Ḫirbet el-. Nombre moderno de una ciudad de los montes ʿĂbārīm, identificada con el lugar bíblico de → **Nĕbō**.

MUḪEIZIN, Ḫirbet el-. Lugar árabe palestino en el que tal vez haya de localizar la población llamada → **Māqaṣ** en el texto hebreo.

MUḪMĀR, Tell el-. Sitio árabe de Palestina en el que se localiza la antigua → **ʾĂfēq**.

MUJER (heb. *ʾiššāh*; γυνή; Vg. *mulier*, *femina*). Como entre nosotros «mujer» designa en el hebreo — y en las traducciones griega y latina — tanto al individuo humano de sexo femenino como a la mujer casada. Uno y otro aspecto entran en el presente artículo, que pretende dar una visión de la mujer en la Biblia.



Cuevas de Wādī el-Mugārah, en el monte Carmelo, en donde fueron hallados abundantes restos del llamado *homo palaestinensis*

Hay que recordar que todos los libros de la SE están escritos por varones, lo cual determina que la mujer esté vista y enfocada bíblicamente desde el lado del varón, que la visión bíblica sea una interpretación masculina.

A pesar de algunas opiniones aisladas en contrario, la cultura y la familia israelitas son masculinas y patriarcales; las hacen los hombres que, de hecho, actúan en ellas como protagonistas. El dato hay que tenerlo en cuenta a la hora de valorar críticamente la imagen femenina que la Biblia nos ofrece.

1. Antiguo Testamento. Los primeros capítulos del Génesis brindan un cuadro realista y luminoso del porqué y para qué de la mujer: en los planes providentes de Dios no encaja la soledad del hombre que necesita «una ayuda semejante a él», que no encuentra en los animales inferiores ni en el orden sexual ni en el de la convivencia espiritual. Por ello, Dios crea la mujer, tomando de la sustancia íntima, de la vida misma del varón: ese es el contenido hondo del pintoresco relato de «la costilla». Adán descubre satisfecho los lazos de semejanza que le unen con el nuevo ser, como él creado por Dios con especial cuidado y la llama «varona, porque del varón (*ʾîš -ʾiššāh*) ha sido tomada» y siente la atracción potente de aquella que le completa en la totalidad del ser. El autor sagrado — tanto el de la tradición yahwista como el de la sacerdotal — subrayan la fuerza de este flujo y reflujo amoroso, que es capaz de arrancar al hombre de su padre y de su madre para unirle a la mujer con quien ha de formar unidad («una carne», una realidad viva y como tal inseparable). No hay pesimismo alguno: Adán y Eva han sido creados por Dios como seres capaces de conocer, de obedecer, de amar y conversar con Él, con el destino mutuo de completarse en la transmisión de la vida; el sexo de ambos es también un honor, porque unidos reproducen la vitalidad divina; la «imagen y semejanza» del hombre con Dios cuaja plenamente en la unión de

los dos sexos: «Macho y hembra los creó, a su imagen los creó». Hay en el relato de los dos capítulos una prioridad de orden — primero el varón —, mas no de dignidad de ser que es sustancialmente idéntica.

El pecado (cap. 3) trastorna las raíces mismas de la humanidad en ambos sexos, y en las relaciones mutuas introduce la violencia y el dominio al introducir la → **concupiscencia**, el dolor y la → **muerte**: «Parirás en dolor, desearás a tu marido y él te dominará». El hagiógrafo encuentra en el cataclismo del primer pecado la explicación de tantas cosas extrañas como ve en el amor, en la reproducción, en la vida social: el amor persiste, pero con violencias, el sexo persiste, pero exacerbado, la vida continúa, pero con dolor, la convivencia de hombre y mujer persiste, pero con prepotencia del más fuerte.

Así y todo, aun después del pecado, Eva es la «vida» (= *ḥawwāh*), la madre de los vivientes y no simplemente símbolo de la tierra como en muchas otras religiones antiguas. Y es ella como tal, la que recibe la promesa consoladora de una posteridad que aplastará al enemigo envidioso, que provocándola al pecado le trocó en amargo dolor la dicha del amor y de la maternidad.

A partir del pecado, la situación de la mujer empeora. La → **poligamia** es precisamente la negación de sus más legítimos derechos de esposa, tal como aparecen formulados en los relatos del paraíso, pues nada más contrario a «una carne» y a «una ayuda semejante» que esa no perfecta disposición de su marido que ha de compartir con sus «rivales». Tal vez no carezca de intención en el hagiógrafo el haber señalado a Lamec, un hombre de violencias, como el primer bígamo[1]. La mujer quedaba reducida de golpe a instrumento del capricho y pasión del hombre, «más cosa que persona» (Oepke).

Es inútil suavizar aristas — cual pretenden algunos exegetas —: el panorama que el AT ofrece de la mujer es triste y habrá que esperar a la plenitud de la revelación en el NT para ver a la «madre de los vivientes» en el puesto que le toca en la vida humana, según los designios de Dios.

Mientras vivía en la casa paterna, estaba totalmente sometida al padre, quien podía venderla[2], casarla con quien y cuando quisiese él[3] y era para el progenitor una pesadilla en tanto no podía casarla[4]. El caso de Jefté parece indicar — en la interpretación más probable — que incluso el progenitor tenía sobre ella derecho de vida y muerte[5]. En caso de tener hermanos varones, no heredaba[6]. Hasta su mismo nacimiento era considerado como aportador de mayor impureza para la madre[7].

Prometida a un hombre, quedaba ligada con las mismas obligaciones que la mujer casada y, si infiel, era apedreaba como adúltera[8]. Tras los días del júbilo nupcial, la mujer hebrea podía sentir el peso de los caprichos de su «dueño» y «señor» (*báʿal, ʾādōn*)[9]. No podía hacer voto alguno sin el consentimiento del marido. Cargaba con las tareas más pesadas de la casa (molienda, cochura del pan) y una infidelidad podía llevarla a la muerte violenta[10], en tanto que las infidelidades del varón no eran consideradas punibles en manera alguna. Es verdad que los hijos le aportaban inmensa alegría y rango ante el marido[11]; pero, así y todo, tenía que soportar la presencia en casa de otras esposas, y podía ser repudiada con garantías mínimas (→ **Divorcio**).

Podía participar en las fiestas populares y religiosas, pero quedaba excluida del culto como oficiante[12]. La ley la considera como propiedad del varón — como el buey, el asno, el campo[13] — y no le impone el descanso sabático[14].

La condición de las viudas no era mejor, pues la autoridad paterna pasaba al primogénito. Si no tenía hijos, tenía que esperar si algún pariente quería cumplir con ella los deberes del → **levirato**. Y los textos proféticos patentizan los atropellos y miserias que habían de soportar.

Los libros sapienciales que incitan a la monogamia y a la fidelidad conyugal al varón, tienen también grandes elogios para la mujer pudorosa, sencilla y trabajadora, a la «mujer fuerte», modelo de madres de familia, e insisten en recomendar a los hijos la obediencia y respeto a su madre. Pero hay también páginas de un cierto misoginismo e interpretación pesimista de la mujer. En uno y otro aspecto abunda especialmente el libro de los Proverbios[15].

Cierto que en la intimidad del hogar la mujer podía ser de hecho la compañera del varón, pero dependía de la voluntad exclusiva de éste, sin otro respaldo religioso o jurídico. Hubo también mujeres extraordinarias que influyeron en los destinos del pueblo, pero ello más que fruto de su situación social se debió a la valía personal de las protagonistas.

En algunos aspectos, la mujer israelita tenía menos derechos que la babilónica o egipcia.

La literatura judía extrabíblica es todavía mucho más antifeminista: «Gracias te doy, Señor, porque no me has hecho infiel, ni mujer ignorante».

[1] Gn 1,19-24. [2] Éx 21,7. [3] Gn 29,23.30; 1 Sm 18,17-19.27; Eclo 36,23. [4] Eclo 42,9-14. [5] Jue 11,30.40. [6] Nm 36,6; 37,8. [7] Lv 12, 1-7. [8] Gn 38,15.25; Éx 22,1-16; Dt 22,23-29. [9] Cf. Gn 18,12; 1 Re 1,17; Os 2,18. [10] Lv 20,10. [11] Cf. Gn 29,34; 1 Sm 1,8. [12] Cf. Gn 24,13; Éx 2,16; Dt 12,12. [13] Éx 20,17; Dt 5,21. [14] Éx 20,10; Dt 5,14. [15] Prov 9,13-18; 11,16.22; 12,4; 18,22; 19,14; 21,9-19; 31,10-31; Eclo 9,1-9; 25,13-26,18; 36,24-27, etc.

2. Nuevo Testamento. En el mensaje de Jesús hay, respecto de la mujer, una postura esencialmente distinta, tanto del mundo pagano contemporáneo como del judaísmo y del AT: la mujer es igual al hombre religiosamente. De esa igualdad ante Dios derivarán los derechos sociales y humanos. Medio siglo después, Flavio Josefo, un hombre que se mueve en la doble órbita del judaísmo y del pensamiento grecorromano, resumirá en su *Apología* (2,201) la mentalidad de unos y otros: «la mujer es en todo inferior al varón». Los evangelios no presentan trazo alguno que pueda recordar tal ideología.

El pensamiento de Jesús se nos revela negativamente en cuanto que no ha hecho hincapié nunca en el sexo al ilustrar las relaciones del hombre con Dios. Y positivamente: *a*) porque en sus parábolas ha dado amplia cabida a la mujer y a sus tareas cotidianas con manifiesta simpatía[1] — rasgo que es mucho menos frecuente en las parábolas de los rabinos —; *b*) porque no ha tenido a menos su trato en público, las ha ayudado con sus milagros, ha compadecido sus desgracias, ha perdo-

nado sus debilidades — al igual que las debilidades y pecados a los hombres —, ha aceptado su asistencia material y ha agradecido su solicitud y compasión; y las ha honrado con su amistad, y hasta ha proclamado que, como los publicanos, también las prostitutas, que aceptaron el evangelio y se convirtieron a Dios entrarán en el reino antes que los fariseos legalistas que despreciaban a la mujer por ignorante e inferior[2]; *c*) porque en el punto central de la vida de relación, el matrimonio ha establecido plena igualdad de derechos y obligaciones entre hembra y varón, debiendo ambos mantener la unidad querida por Dios en el paraíso, y llamando adúlteros a uno y otro si se son infieles[3].

Es verdad que Jesús da entrada a un nuevo valor a la virginidad por motivos religiosos, pero ello no supone — como en los esenios, por ejemplo — desprecio alguno hacia la mujer, ya que también ella puede practicarla. En la futura resurrección de los muertos ni ellos ni ellas se casarán, en perfecta igualdad ante el poder de Dios creador de los sexos[4].

Igualmente es cierto que Jesús no ha encomendado a la mujer la misión solemne de predicar el evangelio, pero se ha servido de ellas para anunciar a los apóstoles su resurrección[5], y no hay — en los evangelios — declaración alguna que explícitamente las excluya de la predicación y del culto como oficiantes.

Todo ello para no recordar la gratitud y el amor que Jesús ha debido sentir y expresar hacia la mujer — «bienaventurada por todas las generaciones» — de la que quiso nacer y que vivió dedicada a Él en exclusiva, María, «la madre de Jesús».

[1]Cf. Mt 13,33; 25,1 y sigs.; Lc 15,8 y sigs.; 18,1 y sigs.; Jn 16,21. [2]Cf. Mt 12,40 y sigs. y par.; 14,6 y sigs.; Mc 1,29 y sigs. y par.; 5,21-43 y par.; 7,24-30 y par. 15,40-47; Lc 7,11-17.38 y sigs.; 8,2-3; 10,39; 13,10-17; 23,27 y sigs.; Jn 4,27 y sigs.; 8,1-11; 11,17-38. [3]Mc 10,2-12 y par. [4]Mc 12,25 y par. [5]Mc 16,1 y sigs. y par.; Jn 20, 1.11 y sigs.

En la vida de la comunidad primitiva, compuesta como es evidente por judíos y gentiles con la ideología que ya sabemos, la mujer aparece dignificada definitivamente por la obra de Jesús, y no sólo no encuentra dificultad alguna para su ingreso en la nueva religión, sino que Lucas comprueba con agrado las numerosas conversiones femeninas y la generosidad con que colaboran al trabajo misionero de los apóstoles y discípulos, y la Iglesia cuida con solicitud de sus necesidades[1].

Pablo ha formulado con claridad las ideas predominantes en la Iglesia sobre el particular. Jesús, centro de la vida cristiana, «ha nacido de mujer»[2], y el mismo apóstol ha experimentado en sus tareas de predicador y viajero la ayuda de mujeres piadosas — cual «madres» y «hermanas» — y como él otros misioneros[3]. Valora y exalta la virginidad, pero con sentido realista acepta y valora el matrimonio como cosa moralmente buena (καλόν) y necesaria, y no ya como un mal menor, y en el matrimonio insiste en la plena igualdad de marido y mujer, por lo que a las obligaciones conyugales se refiere[4]. Hay sí, un orden, como lo requiere toda sociedad, y en ese orden corresponde al varón el primer puesto como a «cabeza» y la mujer debe obedecer, no como esclava, sino cual compañera; potestad y sumisión presididas y alentadas por el mutuo amor, que, al fin, reproducen las relaciones de Cristo y su Iglesia[5].

No permite que la mujer enseñe en la asamblea religiosa — moderando la petulancia de las corintias menguadas de pudor — pero, si dotadas del carisma, pueden profetizar[6].

Quedan todavía en Pablo algunas huellas de su formación judía, por las que destaca el pecado de Eva, su seducción, etc.[7], pero no han influido seriamente en su solución del problema y problemas de la mujer, que es solución perfectamente cristiana. En las cartas Pastorales regula los servicios de la mujer en las comunidades eclesiásticas, servicios que habían llegado ya a constituir una especie de diaconismo femenino social más que cultual[8].

El cristianismo no hizo una revolución feminista; hizo algo mucho más hermoso y consistente: devolver a la mujer su dignidad primitiva y darle la conciencia de su responsabilidad religiosa de cara a Dios.

[1]Act 1,14; 6,1.9.39; 9,36 y sigs.; 12,12; 13,50, etc. [2]Gál 4,4. [3]Cf. Act 16,13-15; 18,26; Rom 16,3; 1 Cor 16,19; Flp 4,2-3. [4]1 Cor cap. 7. [5]Ef 5,21-22; Col 3,18-19. [6]1 Cor 11,3 y sigs.; 14,34-35. [7]2 Cor 11,3; 1 Tm 2,13-14. [8]1 Tim 3,11; 5,3 y sigs. 13; Tit 2,3 y sigs.

Bibl.: M. LÖHR, *Die Stellung des Weibes zu Yahve-Religion und Kult*, Leipzig 1918. G. BEER, *Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum*, Tubinga 1919. J. DÖLLER, *Das Weib im AT*, Münster 1920. STRACK - BILLERBECK, págs. 1922-1929. P. TISCHLEDER, *Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des heiliges Paulus*, Münster 1923. P. CRUVEILHIER, *Le droit de la femme dans la Genèse et dans le recueil des lois assyriennes*, en *RB*, 36 (1927), págs. 350-376. E. M. MACDONALD, *The Position of Women as Reflected in Semitic Codes*, Toronto 1931. A. OEPKE, γυνή, en *ThW*, I, págs. 776-790. P. KETTER, *Christus und die Frauen*, Stuttgart 1944-1949. J. FOSTER, *St. Paul and Women*, en *ET*, 62 (1950-1951), págs. 376-378. J. LEIPOLDT, *Die Frau in der Antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig 1954. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958. H. MEHL - KOEHNLEIN, *Woman*, en *Vocabulary of the Bible*, Londres 1958, págs. 458-459. X. LÉON-DUFOUR, *Femme*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 335-359.

C. GANCHO

MUJER VESTIDA DE SOL, La (γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον; Vg. *Mulier amicta sole*). Al principio del cap. 12 del Apocalipsis, Juan abandona la frase rutinaria καὶ εἶδον («y vi») para introducir una nueva visión y nos dice solemnemente que «fue visto» (ὤφθη), «apareció», un gran «portento» (σημεῖον) en el cielo. El término indica ya un fenómeno extraordinario, maravilloso, producido por Dios[1]. Aparece *una Mujer*. Los tributos que la acompañan — el sol por vestido, la luna por escabel de sus pies, y las doce estrellas por corona — destacan ya el carácter extraordinario y superior de esa criatura. El número de estrellas simbolizan seguramente a las doce tribus de Israel[2]. La Mujer está encinta y a punto de dar a luz (ver. 2). Interviene entonces en la escena un personaje bien definido — «el gran dragón» — que intenta suprimir al niño apenas nazca. La Mujer da a luz efectivamente a un «hijo varón» (υἱὸν ἄρσενα) que posee caracteres divinos. Es el Mesías físico e individual, pues de ningún otro ser se dicen cosas tan extraordinarias[3]. El dragón persigue al Hijo hasta donde puede, pero inútilmente, pues es llevado al cielo (ver. 5). Brevemente se menciona aquí el Nacimiento y la Ascensión de Jesús, pasando por alto la Pasión y la Resurrección. Luego dirige sus dardos

contra la Madre, pero también ineficazmente, pues Dios lo socorre, dándole modo de huir, preparándole un lugar secreto e inaccesible y sustentándole todo el tiempo que dure la persecución[4]. Este tiempo es limitado e imperfecto, pues sólo dura la mitad de siete — número de perfección —[5]. Frustrados sus planes, el dragón ataca a la «estirpe» de la Mujer. El término σπέρμα («semilla») no significa necesariamente «descendencia»; puede expresar de un modo vago la «raza o la estirpe». Esta estirpe son los cristianos que guardan el evangelio.

Este pasaje, a primera vista tan luminoso, ha suscitado grandes polémicas y ha recibido a través de los siglos, las más variadas interpretaciones. De una manera quizá demasiado esquemática, las soluciones propuestas pueden reducirse a tres:

1.º La Mujer es el pueblo judío. Se apoya esta opinión en dos razas principales: El AT compara a Israel con una mujer[6], que a veces se personifica en Sión con dolores de parto[7]. La huida de la Mujer al desierto sería una alusión a la salida del pueblo judío de Egipto y a su estancia en el Sinaí.

2.º La Mujer es la Iglesia. También para esta opinión se invoca el paralelismo neotestamentario entre la Iglesia y la mujer[8]. Además, así como la gran prostituta del cap. 17 representa a Roma, la Mujer del cap. 12 debe simbolizar a la Iglesia. Por último, el tiempo de persecución señalado aquí corresponde exactamente al de la persecución de Roma contra la Iglesia.

3.º La Mujer es María, madre de Jesús. Es ésta la interpretación que a primera vista parece imponerse. No se opone a ella la mención de los «dolores del parto» (ver. 2), ya que según una sólida exégesis, la expresión es una frase estereotipada que significa nacimiento humano verdadero y no metafórico o ficticio. La «estirpe» de la Mujer no se ha de entender necesariamente de «descendientes carnales», sino espirituales. María contribuye al nacimiento espiritual de los que creen en Cristo[9].

La interpretación mariológica literal no excluye, naturalmente, otras significaciones y simbolismo del texto. Por eso, sobre esta base literal, creemos que son fundadas también las aplicaciones eclesiológicas y veterotestamentarias y las hermosas explicaciones de los Santos Padres.

[1]Is 7,10-16. [2]Ap 7,4-8; 21,12. [3]Ap 2,27; 7,7; 19,15. [4]Ap 12, 6.13-16. [5]Ap 12,6.14; cf. 11,3. [6]Os 1,2-3,5; Jer 3,1-13; Ez 16,23. [7]Miq 4,10; Is 26,17; 66,7. [8]Gál 4,26; Heb 12,22; Mc 2,19; Ap 21,2-10. [9]Jn 19,25-27.

Bibl.: J. M. Bover, *El capítulo 12 del Apocalipsis y el capítulo 3 del Génesis*, en EE, 1 (1922), págs. 319-336. T. Gallus, *Scholion ad «mulierem» Apocalypses 12,1*, en *VD*, 30 (1952), págs. 332-340. B. J. Le Frois, *The Woman Clothed with the Sun (Ap 12). Individual or Collective? An exegetical Study*, Roma 1954. P. Bellet, *La visión simbólica de la Mujer en el Apocalipsis*, en CB, 11 (1951), págs. 346-351. C. de Villapadierna, *La mujer del Apocalipsis 12, ¿es la Virgen María?*, en CB, 11 (1951), págs. 336-345. A. Colunga, *La mujer del Apocalipsis (Ap 11,19-12,18)*, en Salm, 1 (1951), págs. 675-687. J. Giblet, *Mulier amicta sole iuxta Apoc XII*, en *CollM*, 24 (1954), págs. 724-726. F. M. Braun, *La Femme vetue du soleil (Apoc XII). État du problème*, en *RThom*, 55 (1955), págs. 639-669. A. Romeo, *La Donna ravvolta dal sole, Madre di Cristo e dei cristiani nel cielo (Ap 12)*, en *Acta Congr. Mariologici-Mariani*, III, Roma 1955, págs. 216-258. A. M. Dubarle, *La Femme couronnée d'étoiles, Ap 12*, en *Mar*, 19 (1957), págs. 512-518. J. E. Koch, *«Das grosse Zeichen». Offenbarung Johannes 12*, en *Judaica*, 13. Zurich 1957, págs. 29-60. A. Trabucco, *La «Donna ravvolta di sole». L'interpretazione ecclesiologica (1563-s. XIX)*, en *Mar*, 19 (1957), págs. 1-58. A. T. Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kap. der Apokalypse*, Düsseldorf 1958. A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère, d'après le chapître XII de l'Apocalvpse*, en *RB*, 66 (1959), págs. 55-86. P. Prigent, *Apokalypse 12. Historie de l'exégèse*, Tubinga 1959. P. P. James, *Mary and the Great Sign*, en *AER*, 152 (1960), págs. 321-329. A. T. Kassing, *Das Weib und der Drache*, en *BiK*, 15 (1960), págs. 114-116. M. Peinador, *El problema de María y la Iglesia. La interpretación del Apoc 12*, en EstM, 10 (1960), págs. 161-194. F. Spedalieri, *Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva*, Mesina 1961. P. Cantinat, *Marie dans la Bible*, Le Puy-Lyon 1962. N. García Garcés, *De mariología bíblica*, Madrid 1962. M. Peinador, *Los temas de la mariología*, II, Madrid 1963. F. Spadafora, *Maria Santissima nella S. Scrittura*, Roma 1963. S. Bartina, *La celeste mujer, enemiga del dragón (Apoc 12)*, en EMar, 13 (1963), págs. 149-155.

O. García de la Fuente

MULTIPLICACIÓN DE LOS PANES Y DE LOS PECES. I. Primera multiplicación (Mt 14,13-23; Mc 6,31-46; Lc 9,10-17; Jn 6,1-15). Estamos ante una verdadera joya del «evangelio tetramorfo», único episodio de la vida pública en el que Juan agrega su voz a la de los Sinópticos.

1. Circunstancias. El hecho se verificó cuando «estaba cerca de la Pascua» (Jn), la segunda o tercera, en todo caso la penúltima de la vida pública. Y fue al lado oriental del lago de Galilea, en la llanura de «el-Baṭīḥah» al sudeste de Betsaida-Julia (el-Tell). Los Doce habían sido enviados a una primera misión[1]. «Reunidos de nuevo con Jesús, le refirieron cuanto hicieron y enseñaron» (Mc); sin duda estaban cansados. Pero al llegar, el trabajo aumentó «porque eran muchos los que iban y venían, y ni para comer tenían tiempo», cosa explicable al acercarse la peregrinación pascual. Para colmo, Herodes Antipas acababa de asesinar al Bautista.

Fue entonces cuando Jesús viendo tan afanados a los suyos y sintiendo el ánimo entristecido (cf. Mt) por la muerte del «amigo del Esposo» (Jn), dijo a los apóstoles: «"Venid aparte vosotros mismos y descansad un poco". Y se fueron en la barca a un lugar desierto a solas» (Mc).

2. Consideraciones doctrinales. La narración cuadriforme de este prodigio indica la gran importancia que tuvo en la primitiva catequesis. Esta importancia se debe: *a*) Al hecho en sí, semejante a una creación. El comentario de san Agustín es insuperable: «En las manos de Cristo había poder: aquellos cinco panes eran como semillas, no echadas a la tierra, sino multiplicadas por el que hizo la Tierra»[A].

b) A su gran valor de signo mesiánico: la narración está impregnada de la misericordia de Cristo, que sin desagrado alguno «se compadeció de las muchedumbres, porque andaban como ovejas sin pastor». «Yo mismo apacentaré a mis ovejas» había anunciado el Señor[2]. La visita personal del Hijo de Dios, hecho pastor, superaba las esperanzas mesiánicas más brillantes.

c) A su valor de signo demostrativo del poder divino de Cristo: centenares de testigos sobrevivientes podían certificar el hecho cuando éste se predicó y escribió. Que su valor histórico permanezca aún hoy invulnerable lo demuestra el desconcierto que experimenta la crítica

racionalista al querer decir algo que no sea meramente negativo.

d) A su carácter de preparación a la fe en la promesa de la Eucaristía y de símbolo de la misma: dominio de la naturaleza, junto con el siguiente episodio de la tempestad calmada; dominio sobre su propio cuerpo al caminar sobre las aguas. El simbolismo eucarístico que en la intención de Cristo tuvo este milagro, es patente en san Juan, como lo prueba el discurso del Pan de Vida del que es como una introducción y acaso el principal motivo para repetir, contra su costumbre, lo que los Sinópticos habían ya atestiguado; pero sería erróneo no ver también en éstos el alcance eucarístico, en una descripción que guarda estrecha semejanza al ya familiar rito de la Eucaristía en la cristiandad apostólica: «Tomó los panes», «alzó los ojos al cielo», «bendijo» (εὐλόγησεν), «partió los panes», «los entregó a los discípulos» y «éstos a la gente»: todo un rito paralelo al de la Cena eucarística en los Sinópticos. Juan reforzará la nota, usando la palabra casi técnica, καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν («y habiendo dado gracias distribuyó»). ¿Por qué ese gesto de partir los panes si era tan abundante la cantidad?, ¿por qué su recuerdo? Porque era un anuncio, y en los evangelios un recuerdo de la κλάσις τοῦ ἄρτου, *fractio panis*[3], que desde la época apostólica dio nombre a la Cena eucarística. Por el modo peculiar de partir el pan lo reconocieron los de Emmaús[4].

Para todo se sirvió Jesús de los apóstoles ante la gente; más tarde ellos serán «ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios»[5].

II. SEGUNDA MULTIPLICACIÓN (Mt 15,32-38; Mc 8, 1-9). Como ya se insinuó, es otro milagro; aunque semejante por la índole del hecho, distinto bajo muchos aspectos. Desde luego narrado por dos de los mismos evangelistas; los socorridos en la primera fueron cinco mil; esta vez cuatro mil; siete los panes y «unos pececillos», y la gente debió de sentarse en el duro suelo. La época parece haber sido entre la Pascua, nombrada arriba, y Pentecostés; y el lugar, la región transjordánica al sudeste del Tiberíades, en uno de los muchos desiertos de la Decápolis, no lejos de la orilla del lago.

La impresionante lección de este milagro está en el motivo tan expresamente señalado por las palabras de Jesús, aquel *Misereor super turbam*, brotado de su divino corazón: «Tengo compasión (σπλαχνίζομαι; lit., «siento removidas las entrañas») de esta gente, porque lleva ya conmigo tres días y no tienen qué comer; si los despido ayunos a sus casas, desfallecerán en el camino; pues algunos vinieron de lejos»[6]. ¡Nunca olvidará la Iglesia tal bondad! Ambos milagros decoran el ciclo litúrgico de la predicación de Pentecostés.

[A] AGUSTÍN, *In Ioannis Ev.*, en *PL*, 35, 1593.

[1] Mt 10,1; Mc 6,7 y sigs.; Lc 9,1 y sigs. [2] Ez 34,12 y sigs. [3] Act 2, 42. [4] Lc 24,36. [5] 1 Cor 4,1. [6] Mc 8,2-3.

Bibl.: J. A. VAN STEENKISTE, *Evangelium Matthaei*, Brujas 1903. L. FONCK, *I miracoli del Signore nel Vangelo*, Roma 1916.

D. IGLESIAS

MULO, MULA (heb. *péred*; ἡμίονος; Vg. *mulus*). Aunque la legislación mosaica prohibía el apareamiento de bestias de diversa especie[1], consta la existencia de los mulos (los «medioasnos» del griego) en Israel, al menos desde el siglo X en tiempos del rey David. Pronto se vio el gran rendimiento de este animal por su fuerza para la carga y rapidez para los viajes, y aparece repetidas veces mencionado junto con los otros animales domésticos: asnos, camellos, caballos y bueyes[2].

Era además el animal de las grandes paradas y solemnidades: Absalón, ansiando el trono montaba una mula y sobre tan regia montura encontró la muerte[3]; Salomón fue ungido y proclamado sucesor de David, montando la mula de su padre[4] y mulos montan todos los hijos del rey[5] y los reyes[6]. Puede observarse en el dato una evolución interesante, toda vez que durante la época patriarcal hasta la llegada de la monarquía, la cabalgadura de lujo y poder era el → **asno.**

Al rey Salomón se le hacía un presente anual costoso en el que entraban los mulos[7], y de la opulentísimo Tiro dice el profeta Ezequiel que trafica con los mulos de Tōgarmāh[8].

El Salterio compara los necios al mulo y al caballo «que no tienen inteligencia»[9].

En el NT no hay mención alguna de este animal aun cuando históricamente consta su existencia en Palestina durante el período de la dominación romana (→ **Fauna**).

[1] Lv 19,19. [2] 2 Re 5,17; Is 66,20; 1 Cr 12,40; 2 Cr 9,24; Esd 2,66. [3] 2 Sm 18,9 y sigs. [4] 1 Re 1,33-38.44. [5] 2 Sm 13,29. [6] 1 Re 18,5. [7] 1 Re 10,25. [8] Ez 27,14. [9] Sal 32,9.

C. WAU

MULTA. No existía propiamente la pena pecuniaria pagada al estado o comunidad. Existe sí, como satisfacción a los particulares por → **robo** y otros delitos (→ **Penas y castigos**).

MUNDO. → **Cosmos.**

MUNDO, Conflagración del. → **Escatología.**

MUNDO, Origen del. → **Creación en la Biblia** y **Cosmología.**

MUPPĪM (et.?; Μαμφίμ [B], Μαμφείμ [A]; Vg. *Mophim*). Nombre del octavo de los hijos de Benjamín[1]. Con toda probabilidad debe identificarse con otros, conocidos en distintos lugares de la Biblia por los nombres de Šuppīm[2], Šĕfūfām[3], y Šĕfūfān[4].

[1] Gn 46,21. [2] 1 Cr 7,12.15. [3] Nm 26,39. [4] 1 Cr 8,5.

Bibl.: NOTH, 894, pág. 250.

M. D. RIEROLA

MUQANNAʿ, Ḫirbet el-. Lugar árabe palestino, situado en la región de la antigua ʿEqrōn. → **ʾElteqēʾ.**

MUQARQAŠ, Tell el-. Nombre actual del lugar en donde se suele localizar → **Šaḥăṣīmāh.**

MURABBAʿĀT. En 1952, cuatro grutas fueron exploradas por M. Harding y R. de Vaux, después de descubrimientos clandestinos, en el Wādī Murabbaʿāt, cerca del mar Muerto. Estuvieron habitadas en el cal-



Acta de venta de un terreno redactada en arameo, durante la segunda revuelta judía, hallada en Murabbaʿât. En el reverso aparecen las firmas de los interesados en hebreo y en griego

colítico (4000-3000 A.C.), en el Bronce Medio (2100-1560), en la edad del Hierro II (900-600), en la época romana y aún en el árabe. Interesan sobre todo por los documentos escritos que se han hallado en ellas: óstraca, textos griegos, latinos y semíticos. Se han encontrado en su interior fragmentos bíblicos de los siglos I y II D.C., una filacteria, un papiro palimpsesto (siglos VIII-VII) y una porción de papiros, que data de la segunda sublevación judía.

Sólo se han publicado dos: una de las dos cartas de Bar Kōkēbāʾ y un billete debido a uno de los jefes de Bēt Maškō. La interpretación del principal documento, la carta de Bar Kōkēbāʾ publicada hasta ahora, es difícil; se han propuesto distintas traducciones por diversos especialistas, incluso por el autor de este artículo: «De parte de Simeón Kōsēbāh a Yešua ben Galgola y a los hombres de la fortaleza, ¡paz! Emplazo a los cielos por testigos contra mí que, si alguno de los galileos que están con vosotros es maltra[tado], os pondré hierros en los pies, como hice con Ben ʿAflūl. [Si]meón b[en Kōsēbāh]».

La misiva que Bar Kōkēbāʾ, jefe de la segunda sublevación judía contra los romanos, dirige a un oficial subalterno, no parece relatar sino un hecho de una guerra sobre la cual, hasta el presente, apenas si teníamos más que los informes proporcionados por Dión Casio (*His. Rom.*, 69). Pero es difícil apreciar su alcance, puesto que el verbo esencial de la frase ha sido en parte restaurado. De todas formas, el término «galileo» no se destina necesariamente a los cristianos, cuya persecución por obra de Kōkēbāʾ se halla atestiguada en la *Primera Apología* de Justino (20,6), el *Chronicon Paschale* de Eusebio (*ad annum Abrahae* 2149) y distintas fuentes posteriores. Es menester creer que se trata, sencillamente, de personas originarias de Galilea, sin que sea posible precisar más. Bar Kōkēbāʾ sale, por tanto, de la leyenda, gracias a una carta que revela su verdadero nombre, Simeón ben Kōsēbāh, siendo el de Bar Kōkēbāʾ el que tenía en las fuentes cristianas (Rabbí ʿĂqībāʾ le consideraba el Mesías, la estrella, *kōkāb*, nacida de Jacob)[1], y Bar Kōzibāh, «hijo de la mentira», el que tenía en las rabínicas.

Otro documento contemporáneo de la carta de Bar Kōkēbāʾ menciona la presencia de paganos, probablemente romanos. Hay que señalar, entre otros hallazgos, el de un magnífico rollo de los Profetas Menores, que data del siglo II D.C.

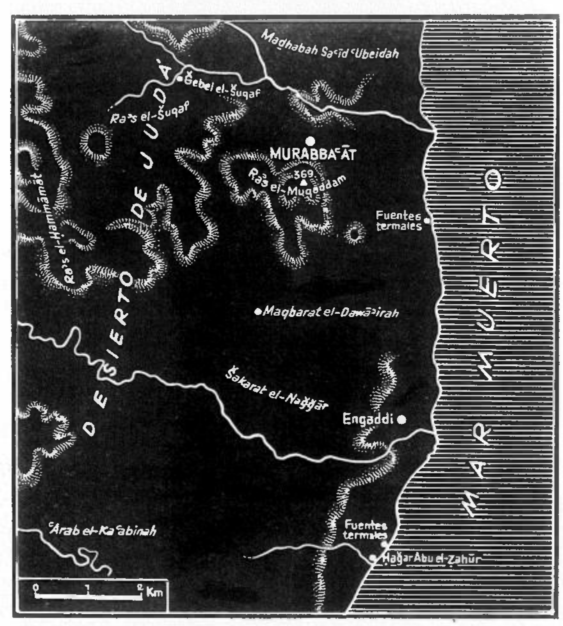
[1] Nm 24,17.

Bibl.: J. T. MILIK, *Une lettre de Siméon bar Kokhéba*, en *RB*, 60 (1953), págs. 276-294. R. DE VAUX, *Quelques textes hébreux de Murabbaʿat*, en *RB*, 60 (1953), págs. 268-273. H. L. GINSBERG, en *BASOR*, 131 (1953), pág. 25 y sigs. F. M. CROSS, JR., *La Lettre de Siméon ben Kosba*, en *RB*, 63 (1956), págs. 45-48. J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, París 1957, pág. 91. M. DELCOR, *Murabbaʿat*, en *DBS*, V, cols. 1390-1399, con bibliografía.

M. DELCOR

MURAŠU. Nombre de una familia de deportados judíos que en Nippur lograron tal fuerza económica que podría calificárseles con razón como firma bancaria internacional, ya que prestaban dinero a cuantos a ellos acudían, a juzgar por las numerosas tablillas en las que figura su nombre.

Situación de las cuevas de Murabbaʿât, de muy difícil acceso, al oeste de Belén



Su época de florecimiento si sitúa en el largo reinado del rey persa Artajerjes I Longimano (464-424 A.C.).

Los préstamos los hacían ante testigos que firmaban los documentos, en los que se indicaba lugar y fecha, firmando asimismo el que recibía el dinero prestado con la impresión de la uña del pulgar. He aquí un ejemplo: «De 1,5 minas de plata, impuestos de un campo — en el año 33 del rey Artajerjes — perteneciente a Enlil-aha-iddina, hijo de Gahla, que está al servicio de Enlil-nadin-šumi, Enlil-aha-iddina recibió y obtuvo el pago de una mina del hijo de Murašu por medio de Enlil-nadin-šumi»; siguen los nombres de siete testigos, del escriba y la datación: «Nippur, el día 9 del mes de Ṭēbēt del año 33 de Artajerjes, rey de las tierras».

No se conoce más que el nombre de estos banqueros, que dejaron el cultivo de la tierra, ocupación tradicional hasta entonces de los judíos, por el negocio más pingüe del comercio. Pero es una prueba magnífica de la prosperidad que alcanzaron algunos de los deportados por Nabucodonosor, quienes llegaron a sentirse plenamente babilónicos.

Bibl.: *ANET*, 221-222. A. T. CLAY, *Business Documents of Murashu Sons of Nippur*, en *Babylonian Expedition*, 10, Filadelfia 1904.

C. WAU

MURATORI, Fragmento de. Antiguo catálogo, que nos ha llegado mutilado en el principio y fin, de los escritos del NT, con datos acerca del autor, contenido, autenticidad, ocasión o motivo, y finalidad de cada uno, con el objeto de indicar cuáles son los libros sagrados (inspirados); objeto obtenido indirectamente, con la mención de algunos escritos, que en algún lugar se consideran sagrados, pero que en realidad deben rechazarse. Este fragmento se llama «de Muratori», del nombre del célebre erudito que descubrió el manuscrito en la Biblioteca Ambrosiana. Procedía del monasterio de San Colombano, en Bobbio, y se encuadernó con otros papeles y pergaminos antiguos (I, 101 *Sup.*), en las *Antiquitates italicae Medii Aevi* (vol. III, Milán 1740, cols. 853-854), como ejemplo de la decadencia de la cultura literaria en la Italia de la Alta Edad Media, a causa de las graves incorrecciones lingüísticas que presenta. Muratori reconoció que la copia del fragmento es de los siglos VII-VIII, pero que el original era de fines del II: lo atribuyó a Cayo, sacerdote romano, que lo habría escrito hacia el 196. A continuación se hicieron nuevas ediciones[A] y muchísimos estudios con el fin de aclarar numerosos problemas que, en sustancia, en la actualidad aún no han podido resolverse (→ **Canon del NT**, con ilustración).

Dejando de lado muchas hipótesis secundarias, recordaremos aquí sólo las conclusiones de los trabajos más importantes (Zahn, Von Harnack, Lagrange, Bard y Wikenhauser).

1. FECHA Y LUGAR. La datación en la segunda mitad del siglo II aparece asegurada por el propio documento que, en las líns. 72-73, habla del *Pastor* como una obra escrita «hace poco, en nuestro tiempo», por Hermas, mientras su hermano era obispo de Roma (que luego sería el papa Pío I, del año 142 al 144). Esta noticia, y mayormente la inspiración general del contenido, indica que el lugar de origen fue Roma.

2. LENGUA. El hecho de que el idioma original fuese el latín o el griego, no parece cuestión de importancia para la exégesis del texto (excepto quizá por la extraña mención de la *Sabiduría de Salomón*, ya que todo el escrito está dedicado solamente al NT)[B].

3. AUTOR Y FINALIDAD. El problema importante que complican las características del contenido y el espíritu con que se expresa, se refiere al autor y a su propósito. La inclusión de varios escritos en el «canon», y en algunos casos la exclusión, se acompaña de razones más o menos extensas; pero el tono general no es el de una exposición didáctica, sino más bien la de un catálogo normativo. Se trata, en suma, de un escrito dimanado de una autoridad y para el uso de la «Iglesia», en cuyo nombre habla el autor (véase, p. ej., las líns. 63-66, en donde se trata de las cartas no auténticas de san Pablo y las líns. 77-78, en las que se dice que el *Pastor* de Hermas se puede leer [no es herético], aunque no públicamente en la *Ecclesia* [no es canónico]).

Este motivo indujo a Von Harnack a refutar la identificación del autor con Hipólito, el romano, sugerida por la coincidencia de formas e ideas del fragmento con otros escritos de dicho autor. Especialmente Zahn defendió esta identificación por medio de la interpretación de algunas frases (de lectura y sentido dudoso), grabadas en la estatua de Hipólito, que se conserva en el Museo Lateranense; todo ello, indujo a Lagrange a conservar la identificación con Hipólito, trasladando, sin embargo, la fecha de composición al período en que Hipólito fue antipapa (en el 217).

La opinión más probable, y a la vez menos expuesta a dificultades, parece ser la de Von Harnack, a la que se adhieren, más o menos explícitamente, la mayoría de los autores más notables: su autor sería uno de los últimos papas del siglo II (Víctor, 189-199, o Ceferino, 199-217) y el escrito un «documento oficial de la Iglesia romana, destinado a orientar y llamar la atención de toda la cristiandad» (Wikenhauser).

[A] H. LIETZMANN, *Das muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien*, Bonn 1908, págs. 3-10, excelente edición del documento. El texto latino reconstituido se halla en *Enchiridium Biblicum*, 4.ª ed., Nápoles-Roma 1961, n.º 1-7. [B] Cf. G. BARDY, en *DBS*, V, col. 1403.

Bibl.: TH. ZAHN, *Miscellanea: Hippolyt als Verfasser des muratorischen Kanons*, en *NKZ*, 53 (1922), págs. 417-436. A. VON HARNACK, *Über den Verfasser und den literarischen Charakter des muratorischen Fragmentes*, en *ZNW*, 24 (1925), págs. 1-16; 25 (1926), págs. 160-163. M. J. LAGRANGE, *Le canon d'Hippolyte et le fragment de Muratori*, en *RB*, 42 (1933), págs. 161-186. G. BARDY, *Muratori (Canon de)*, en *DBS*, V, cols. 1399-1408. A. WIKENHAUSER, *Einleitung in das N.T.*, 4.ª ed., Friburgo de B. 1961, § 6,2.

G. RINALDI

MURCIÉLAGO (heb. *ʿăṭallēf*; νύκτερις; Vg. *vespertilio*). Existen diferentes especies de ellos en Palestina. Aparecen en la lista de animales impuros[1]. Isaías dice que tiempo vendrá en que el hombre idólatra arrojará los ídolos de plata entre topos y murciélagos[2] (→ **Fauna**).

[1] Lv 11,19; Dt 14,18. [2] Is 2,20.

MURMURACIÓN (heb. cf. *lūn, līn*; γογυσμός; Vg. *murmur, murmuratio*). La murmuración del pueblo cansado de la vida del desierto, tiene amplias resonancias en el AT y su eco llega hasta los escritos de san Pablo.

El pueblo murmura, Dios se irrita por la petulancia, y los jefes, Moisés y Aarón, dan a la actitud de los insatisfechos una trascendencia religiosa que la enfoca como murmuración y rebelión contra Dios[1]. María y Aarón murmuran contra su hermano Moisés y reciben de Dios el mismo castigo[2]. En los Salmos se encuentra idéntica interpretación[3].

Esta murmuración prototípica del AT no nace de un prurito malevolente, es más bien la concreción de una actitud desilusionada y de falta de confianza que fue el pecado que persiguió al pueblo a lo largo de su peregrinación por el desierto. Esta actitud a través de la historia israelítica habrán de combatirla los profetas para mantener el espíritu de confianza en medio de las catástrofes nacionales. El Sal 59 ilustra esta actitud al comparar a los murmuradores con el perro que gruñe por no verse saciado.

En el NT, la gran murmuración la provoca el sermón eucarístico, precisamente por no encajar en la mentalidad de los oyentes[4], que querían el otro pan al igual que los israelitas del desierto. Difícilmente podemos pensar que a san Juan se le haya escapado el valor religioso de la expresión.

Concluimos, pues, que en la SE la murmuración surge de la desilusión; es pecado más que contra la caridad contra la fe[5]. Con su característica sensatez, los libros sapienciales exhortan a evitarla por inútil[6] y los apóstoles prescriben a sus fieles que la eviten[7].

[1] Éx 18,24-16,2 y sigs.; Nm 11,1; 11,2; 1 Cor 10,10. [2] Nm 12 y sigs. [3] Cf. Sal 106,25. [4] Jn 6,41 y sigs. [5] Cf. Mt 20,11; Act 6,1. [6] Sab 1,11. [7] Flp 2,14; 1 Pe 4,9.

C. WAU

MURO DE LAS LAMENTACIONES. Con este nombre se designa corrientemente el resto de un muro que ceñía por la parte occidental (y que en la tradución judaica se llama simplemente *ha-kōtēl ha-maᶜărābī*, «muro del oeste») la colina y explanada del Templo de Jerusalén, y que no fue demolido durante la guerra romano-judaica ni durante las transformaciones sucesivas.

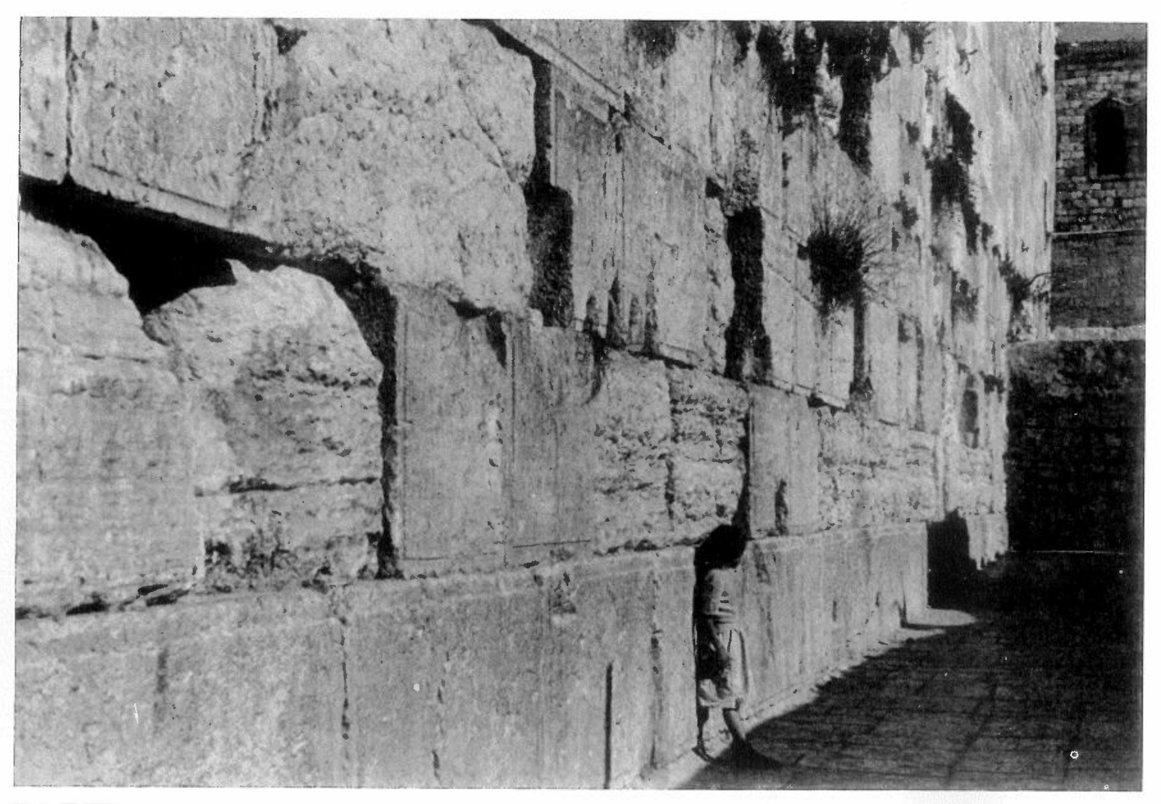
Tiene una longitud de *ca.* 28 m (alrededor de otros 20 m están cubiertos por construcciones posteriores): la parte visible consta de cinco hiladas de magníficos

Oasis de ᶜAyūn Mūsā, o «fuentes de Moisés», primera estación del Éxodo y lugar en donde ocurrió la primera murmuración de los israelitas después del paso del mar Rojo. (Foto P. Termes)





Mar Muerto. El mar y su orilla occidental vistos desde la altura de la primera cueva de Qumrān; en la otra ribera, la



Jerusalén. Muro de las Lamentaciones, así llamado porque junto a él se reunían los judíos, en otro tiempo, para orar y lamentarse. Fue levantado por Herodes como sostén occidental de la gran explanada del Templo. (Foto P. Termes)

bloques de piedra (de 1,50 m de longitud y 1 m de altura, aproximadamente) que ofrecen una espléndida muestra de la extraordinaria arquitectura del segundo Templo, al que pertenecía (existen algunos bloques menores y menos pulidos que son del tiempo de Adriano o bien árabes). Otras hiladas similares permanecen enterradas, y la inferior se apoya en la roca natural del valle del Tiropeon, que separaba la zona del Templo de la ciudad alta. Delante se abre un espacio libre de unos 28 por 3,60 m. En este lugar, según una larga tradición — que se remonta a la Edad Media y se basa en la antigua creencia de que la *šěkīnāh* no se aleja del muro oriental —A los judíos de épocas muy próximas solían reunirse cada viernes al mediodía y en otras circunstancias, para evocar con añoranza las épocas pasadas de la nación. Descripciones de peregrinos y cuadros de artistas, han recogido con frecuencia el pintoresco aspecto de este acontecimiento.

En 1912, se elevó la primera protesta por parte del *waqf* musulmán, propietario del lugar (que forma parte de la llamada «mezquita de Omar»), apoyado por el gobierno turco, en contra de esta costumbre de los judíos, fundada solamente en el derecho consuetudinario. Pero el problema agudo del «Muro de las Lamentaciones» surgió en la época más difícil de la cuestión de Palestina (1929-1930), durante el mandato británico. La Sociedad de Naciones y su Consejo tuvieron que ocuparse de la cuestión, que no fue resuelta a satisfacción de ambas partes. A raíz de la Segunda Guerra Mundial y la creación del Estado de Israel, cesó la presencia de hebreos en la parte árabe de la ciudad, en donde el muro permanece accesible entre las ruinas del antiguo barrio hebreo.

A *Šĕmōt Rabbā'*, 2,29, etc.

Bibl.: Textos judíos y documentación diplomática acerca de esta cuestión en la época actual, pueden consultarse en el art. *Klagemauer*, en *EJud*, págs. 50-57.

G. RINALDI

MŪSĀ, Ğebel. Cumbre principal (2244 m) del Ğebel el-Ṭūr — la montaña santa por excelencia, en la denominación árabe —, del → **Sinaí** propiamente dicho según la opinión más corriente y mejor fundada. Es, por tanto, el monte al que Moisés subió en varias ocasiones para entrar en contacto directo con la divinidad, durante los primeros tiempos de la estancia del pueblo de Israel a los pies del Sinaí.

Éx 19,3.20; 21,12-18; 34,2-4.

MUSEOS. Ocurre a veces que en ocasión de algunas excavaciones se encuentran objetos correspondientes a épocas muy anteriores a la del ambiente que se está investigando, lo que prueba que su rareza o su belleza eran apreciadas. En ciertos casos, la agrupación de

dichas antigüedades (por ejemplo, dentro de una jarra), demuestran claramente que se trata de una colección. Estas comprobaciones son más y más frecuentes en Babilonia a partir del siglo VII A.C.

Las colecciones públicas adquieren primero la forma de una reunión de trofeos de guerra en el templo (colección babilónica de Šutruk-Naḫḫunte, en Susa, del siglo XII A.C.) o en un palacio (colección egipcia de Asarhaddón en Nínive, de Asurbanipal en ʾAššūr en el siglo VII A.C.). Con la colección del palacio de Babilonia instalada por Nabucodonosor «para que todos la contemplen» y ampliada por sus sucesores, nos acercamos ya al concepto de museo.

La concentración de estatuas y estelas de diversas procedencias en un lugar determinado ha ayudado al trabajo de los historiadores antiguos, y esta posibilidad de información que debiera tenerse en cuenta, no ha sido todavía debidamente estudiada.

Bibl.: E. UNGER, *Babylon*, Berlín 1931, págs. 224-226 (el mejor ejemplo de un museo antiguo).

G. GOOSSENS

Matraca de cerámica hallada en Megiddo, de unos 6 cm de altura. (Foto por cortesía de la Prof. Batya Bayer)





Figurilla de terracota representando a un cantante tañendo la lira. Procedente de ʾAšdōd. Siglo IX-VIII A.C. (Foto por cortesía de la Prof. Batya Bayer)

MŪŠĪ (var. *muši*; et.?; Ὁμουσί [B], Ὁμουσεί [A]; Vg. *Musi*). Fundador de una gran familia de levitas meratitas; la de los mušitas. Los datos que sobre él proporciona la SE son en parte confusos. Fue hijo de Mĕrārī y nieto de Leví. Su parentesco con Maḥlī, cabeza de otro importante grupo de levitas de la misma estirpe, es difícil de precisar: un grupo de textos asegura que Mūšī y Maḥlī eran hermanos[1], al paso que otros indican que el primero fue padre del segundo y que éste tuvo por hermanos a ʿĒder y Yĕrēmōt[2]. El último parentesco aparece en el libro de las Crónicas, que, a pesar de su composición tardía y, por lo tanto de haber sido menos copiado, contiene muchos errores textuales (Marchal). Así, pues, es preferible seguir la genealogía que presenta a Mūšī y Maḥlī como hermanos.

[1] Éx 6,19; Nm 3,20; 1Cr 6,4; 23,21; 24,26. [2] 1 Cr 6,32; 23,23; 24,30.

Bibl.: NOTH, 829, pág. 249. K. MÖHLENBRINK, *Die levitischen Überlieferungen des ATs.*, en *ZAW*, 52 (1934), págs. 191-197. L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 21.

J. CARRERAS

MÚSICA. 1. LAS FUENTES DE LA MÚSICA BÍBLICA Y SU ESTUDIO. Los datos textuales del AT pueden complementarse en la actualidad con la ayuda de hallazgos arqueológicos y noticias circunstanciales que proporcionan los estudios de etnomusicología de las tradiciones populares orientales de la antigüedad que sobreviven.

Se intentó muchas veces la interpretación filológica de los textos bíblicos relativos a la música y a los instrumentos musicales, pero fue hipotética hasta la época moderna. El significado de la nomenclatura musical hebrea era ambiguo, puesto que no podían probarse sus instrumentos y el estudio de la música bíblica quedó, en conjunto, en el terreno de las discusiones exegéticas. Entre los tratados más famosos de esta materia se cuentan el de A. Kirchner, *Musurgia universalis* (1650), B. Ugolino, *Thesaurus antiquitatum sacrarum* ... (1744) y el del P. G. Martini, *Storia de la musica* (1757). Con el estudio de las primitivas liturgias cristianas de oriente y occidente[A], se abrió un nuevo camino, así como con la reorientación completa sobre los instrumentos musicales y su evolución desde períodos prehistóricos.

La nueva era de las investigaciones paleomusicales se inició con la arqueología moderna, que sacó a la luz antiguos instrumentos musicales bien conservados, tales como las célebres liras y oboes de ʾŪr, las dos trompetas de la tumba de Tutanḫamón o los *auloi* de Grecia, además de gran número de esculturas y representaciones pictóricas. Sin embargo, las civilizaciones de Mesopotamia, Egipto y Grecia lindan sólo con la tierra de la Biblia, y sus instrumentos musicales y el modo de emplearlos no pueden considerarse siempre representativos de las descripciones que da el AT. Por otra parte, se creyó generalmente, que el suelo de la Palestina antigua carecería de pruebas arqueológicas sobre instrumentos musicales, debido a la idea preconcebida de la prohibición bíblica del arte plástico (relacionado con el segundo mandamiento). Pero cabe destacar que un reciente inventario[B], ha proporcionado datos completamente enmendados. Se basa en informes de las excavaciones del «gran Canaán» (Palestina, Transjordania, Siria y Líbano), publicados durante los últimos cien años, e incluye no menos de 280 hallazgos, entre los cuales hay aproximadamente unos 130 instrumentos musicales auténticos, en su mayoría címbalos, campanillas y tubos de hueso (flautas), así como un cuerno de marfil y concha. Su número ha aumentado gracias a las recientes excavaciones en Israel (1964). Estos hallazgos, a pesar de su modestia, nos ayudan a adentrarnos en la antigüedad, desde el siglo II D.C. (las monedas de la época de Bar Kōkĕbāʾ, de los años 132-135, con liras y trompetas, eran hasta ahora los testimonios más remotos) hasta el siglo XIX A.C., y comparar tales reliquias con las fuentes literarias de los períodos correspondientes del AT.

Proporcionan los datos restantes las tradiciones populares que viven todavía en el Próximo Oriente, las cuales, gracias a su naturaleza estática, tal vez reflejen el estilo de la música del lejano pasado y proporcionen, de ese modo, la clave de muchos tesoros escondidos. Así, pues, con el auxilio de los métodos más recientes de la moderna etnomusicología, y del registro de tradiciones populares vivas, quizá pueda darse sentido a las palabras de la antigua música hebrea. El primero que adoptó el sistema folklórico, para explorar un fenómeno histórico, fue A. Z. Idelsohn, autor de un monumental *Thesaurus of Hebrew-Oriental Melodies.*

Los datos musicales del AT son relativamente escasos y están sin trabazón con el tiempo y el espacio. Se



Cuerno de marfil, con una figura esculpida, de 60 cm de alto y 11 de diámetro. Procede de Ugarit. Siglo XIV A.C. (Foto por cortesía de la Prof. Batya Bayer)



Grafito palestinense, en el que aparecen dos mujeres tañendo la lira. (Foto por cortesía de la Prof. Batya Bayer)

mencionan algunas formas del culto relacionadas con tradiciones musicales, como durante el reinado de David[1], y algunas prácticas de cantos litúrgicos[2] y danzas rituales[3]. Incluso hay verdaderas canciones imbricadas en textos del AT, como el canto de Lamec[4], el canto del pozo[5], el canto del mar Rojo[6], el cántico de Débora[7], la lamentación de David[8], el canto de Moisés[9], la oración de Ana[10], la de Isaías[11] y las de Jonás[12], Habacuc[13] o Ezequías[14]. A pesar de éstas y otras citas, la mayoría de testimonios musicales consiste en la frecuente — aunque no coherente — mención de instrumentos de música, muchos de ellos sin el contexto imprescindible para lograr definir su estructura y su función.

[A] M. Gerbert, *De cantu et musica sacra* (1771). G. A. Villoteau, *Description de l'Égypte* (1799). J. B. Pitra, *Hymnographie de l'Église Grecque* (1867), etc., cf. además los nuevos estudios realizados por A. Gastoué, P. Wagner, C. Hoeg, H. J. W. Tillyark, E. Welless, E. Werner y H. Avenary. [B] Cf. Bathyad Beyer, *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and its Environs*, Tel-Aviv 1963.

[1] 1 Cr 15,16-24; 16,4-12. 23. 25. [2] 2 Cr 30,21; Neh 12,31. [3] 2 Sm 6,14; Jue 10,34; 21,21. [4] Gn 4,23-24. [5] Nm 21,17-18. [6] Éx 15,1-21. [7] Jue cap. 5. [8] 2 Sm 1,19-27. [9] Dt 32,1-43. [10] 1 Sm 2,1-10. [11] Is 26,1-21. [12] Jon 2,3-10. [13] Hab 3,2-19. [14] Is 38,10-20.

2. Los instrumentos musicales de la Biblia. La primera mención de ellos[1] proporciona una clasificación rudimentaria de aquellos primitivos instrumentos nómadas en dos clases: de cuerda y de viento, al declarar que Yūbāl era «el padre de todos los que tocan el arpa (heb. *kinnōr*) y el órgano (heb. *ʿūgāb*)». Además, el mismo nombre de Yūbāl indica otro instrumento, el cuerno del carnero, llamado *yōbēl* (!), *šōfār* y *qeren*. En época posterior, durante el período de los reyes, se hallan estas tres mismas categorías asociadas a tres clases de personas: *a*) Los sacerdotes o *kōhănīm*, que gozaban del privilegio de tocar las trompetas y cuernos; *b*) los músicos profesionales del Templo o levitas, quienes tañían la lira (heb. *kinnōr*) y el arpa (heb. *nēbel*); y *c*) el pueblo de Israel que representaba los instrumentos populares no litúrgicos, tales como caramillos y flautas (heb. *ʾūgāb*, *ḥālīl*). Esta terna de instrumentos debe completarse con los platillos de bronce o címbalos (heb. *ṣĕlāsal*, const. *ṣilsal*) y las campanillas (heb. *paʿămōn*), que a causa de su significación mágica se atribuían en exclusiva los más altos dignatarios del Templo, dentro de su casta[2]. Los tambores bíblicos (heb. *tōf*) se citan ya en el Génesis[3] y están generalmente relacionados con sociedades femeninas y sus danzas rituales (cf. *supra*); pero también con los grupos errantes de profetas populares que servían en los lugares altos (heb. *bāmōt*) como en el caso de 1 Sm 10,5.

Los tres tipos mencionados de instrumentos bíblicos se desarrollaron en sentido diferentes:

a) *Šōfār*. Su sonido se halla envuelto en el misterio y en oscuro simbolismo, relacionado principalmente con el sacrificio de Isaac[4] y su rescate gracias a la aparición del carnero, que perpetúa el sonido de su cuerno. Basándose en esta escena, cuyo sublime significado es la Alianza entre Yahweh y Abraham, y, por consiguiente, el principio del judaísmo monoteísta, el *šōfār* no tiene cualidad musical, sino mágica. Es la «voz» (heb. *qōl*), y no el «sonido», del *šōfār* lo que hay como fondo de los acontecimientos del monte Sinaí[5] y en la caída de las murallas de Jericó[6], fue lo que guió la lucha de Gedeón contra los madianitas[7] y lo que tenía que abrir el paso durante la procesión del arca de la Alianza[8]. Es interesante destacar que, en la escena postexílica paralela de este pasaje[9], el *šōfār* es sustituido por un par de trompetas de plata. Aparece por primera vez durante la jefatura de Moisés[10] y se cree que este noble instrumento — probablemente tomado de los egipcios — alcanzó un significado temporal en las fastuosas ceremonias del Templo en el período de los reyes[11], cuando ciento veinte sacerdotes trompeteros lo hacían sonar como «una sola voz» y les respondía la orquesta de liras de los levitas. A pesar de haber caído en ciertos períodos en el dominio de las creencias y supersticiones populares, el sencillo cuerno de carnero mantuvo su importancia a través de las vicisitudes de la Diáspora, y es de hecho la única reliquia musical de la antigüedad en el servicio de la sinagoga contemporánea (Año Nuevo y Día de la Expiación).

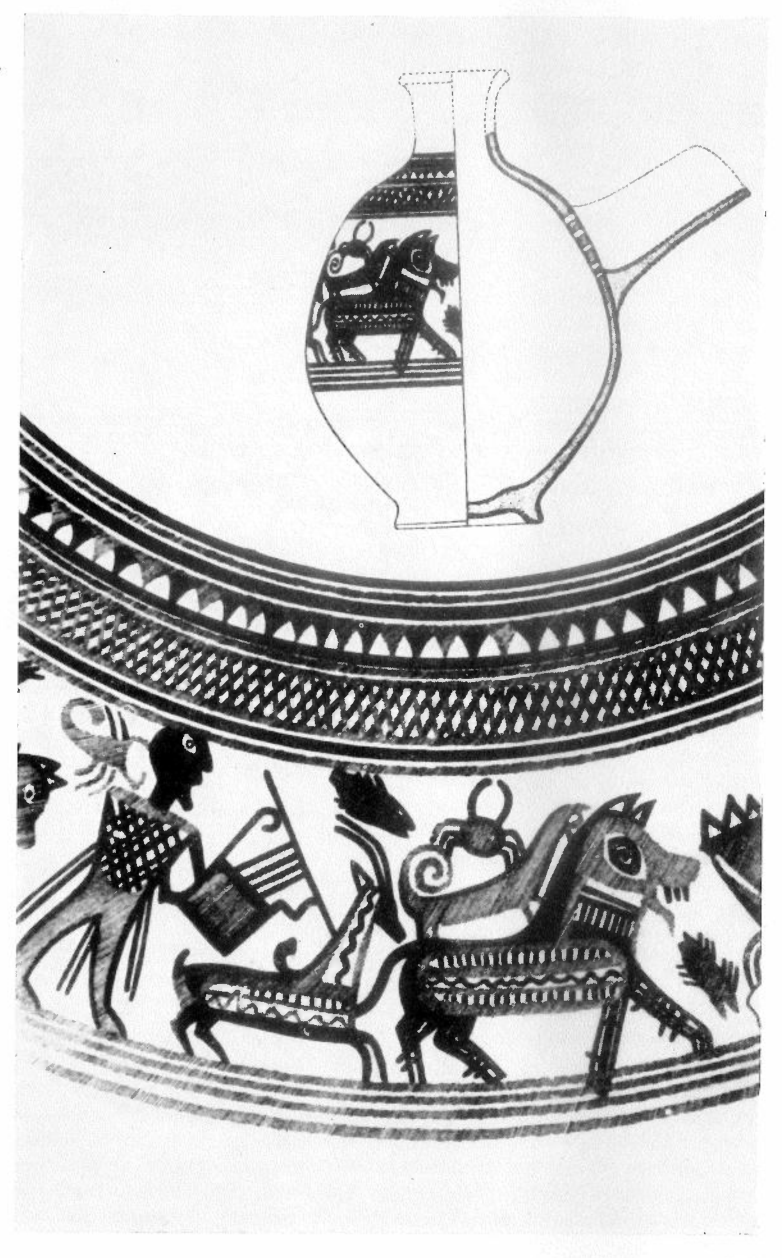
Un manuscrito de Qumrān, titulado *Guerra de los Hijos de la luz contra los Hijos de las Tinieblas*[A], ha aportado nuevos datos sobre el antagonismo entre el *šōfār* y la trompeta. Construida de forma paralela a

la narración de Nm cap. 10, la descripción de esta batalla apocalíptica (contra enemigos reales: los kittīm, edomitas, moabitas y ammonitas), menciona doce clases de trompetas, denominadas trompetas de muerte, retirada, persecución, asamblea, reclutamiento, etc., cada una de ellas con una fórmula melódica peculiar. Estos toques de trompeta se destinaban a guiar y regir cada fase del combate. Frente a estas trompetas con un «lenguaje» especial, existía un grupo de número no especificado, que tocaba el cuerno *šōfār* con la única misión de producir un sonido pavoroso y ensordecedor. Ésta debía de ser una estrategia común a muchos pueblos de la antigüedad. También los romanos tenían sus tropas de *buccinae*, con columnas de trompeteros que tocaba el *cornu*, además de los que tocaban la *tuba*, para indicar el ataque; la *buccina*, para señalar el campo de batalla, y el *lituus*, para ordenar la carga de caballería. Así, pues, el simbolismo de la «voz» del *šōfār* permaneció inalterable a través de los tiempos.

b) *Instrumentos de cuerda.* El *kinnōr* bíblico no es ni violín ni arpa (como se traduce corrientemente), sino una lira de origen asirio, de forma trapezoidal. Se desarrolló hasta convertirse en el principal instrumento del Templo, en el período de los reyes, y emigró después, a través de las provincias sirias hasta Grecia, en donde se convirtió en la «cítara de Apolo» o lira. El instrumento hermano suyo, el arpa o *nēbel*, en forma de arco, con un marco abierto, llegó a ser igualmente famoso como el instrumento de David; se propagó hacia el sur, desde Asiria hasta Egipto, y por el Asia central y oriental.

El instrumento de cuerda llamado *nēbel ʿāśōr* o sólo *ʿāśōr* (¿de diez cuerdas?), mencionado en el libro de los Salmos[12], pudo ser semejante a una cítara, con las cuerdas tendidas sobre una caja de resonancia rectangular y plana, como se conoce por Fenicia o como el *psalterium decacordum* que se describe en la carta del Pseudojerónimo a Dardano. Los instrumentos de cuerda que cita el libro de Daniel[13]: *sabbĕkāʿ* (gr. σαμβύκη), *pĕsantērīn* (gr. ψαλτήριον) y *qatrōs*, pudieron ser designaciones grecoarameas de los antiguos tipos hebreos (y en parte históricos o extranjeros) del arpa y la lira: *sabbĕkāʾ* (lat. *sambuca*) se refiere probablemente a una arpa en forma de quilla y es una traducción de *nablāʾ* o *nēbel*; *pĕsantērīn* puede ser arpa angular y vertical como las de Egipto y *qatrōs* será el tipo cítara-*kinnōr*.

En manos del rey poeta y músico, David, el *kinnōr-lira* se convierte en símbolo de la música y, con el arpa y el címbalo, será el instrumento predilecto del Templo para la interpretación de los Salmos y de la poesía religiosa. La combinación clásica de los tres se describe como un grupo de doce instrumentos: dos arpas, nueve



Figuras en una jarra de cerámica procedente de Megiddo. Podemos observar la figura de un músico, tras unos animales, tañendo una lira de forma trapezoidal de cuatro cuerdas. Data del 1150-1100 A.C. (Foto por cortesía de la Prof. Batya Bayer)

liras y un címbalo. Éstos y otros grupos fijos de músicos se mencionan en los tratados talmúdicos [B]. Estas fuentes (y otras), evidentemente basadas en tradiciones anteriores, testimonian una completa organización de la

Sal 92, 1-4. Yemen (San'a)

♩ = 123

Miz-mōr šīr lĕ - yōm ha- - - šab - bāt.

attacca

Ṭōb lĕ - - hō - dōt lĕ-ʾă - dō - nāy || ū- lĕ-zam-mēr lĕ - šim - kā ʿel - yōn

Lĕ-hag-gid ba - bō-qer ḥas - de-kā || we-ʾĕ-mū-nātĕ-kā bal-lē - lōt.

ʿĂ - lē - ʿā - śōr wa - - ʿă - lē nā-bel || ʿă - lē hig - gā - yōn bĕ-kin nōr.

Sal 109, Tono 8c (*Liber Usualis*, pág. 133).

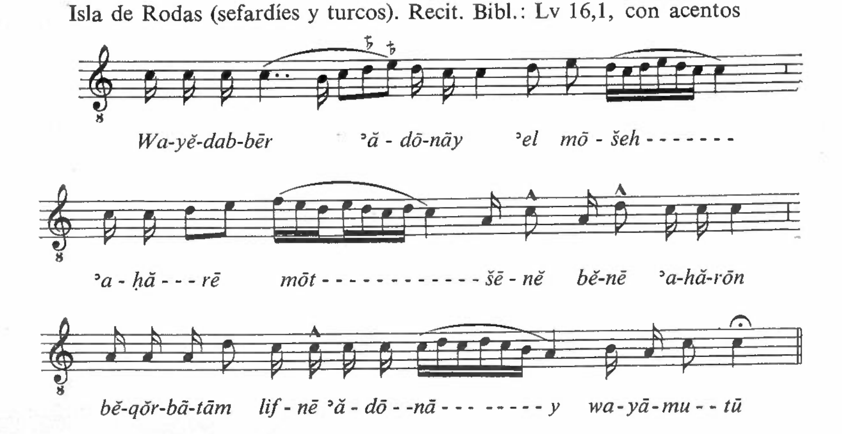
Di-xit Do-mi-nus Do-mi-no me ‿ o: Se-de a dex-tris me ‿ is

música cultual con coros y orquestas. Sus músicos necesitan una enseñanza profesional en las academias de música anejas al Templo, institución que también poseían los templos de Ningirsu, Bel, Šamaš, Enlil o Inini. Al propio tiempo, se había fijado el orden social de la agrupación de músicos entre las familias levíticas y con ello se aseguraba la continuidad de una tradición musical en su más alto grado. Seis familias formaban el consejo central que elegía a los tres músicos más destacados, quienes a su vez tenían derecho a elegir sus doce auxiliares. Según el libro de las Crónicas[14], éstos se subdividían en veinticuatro grupos, de modo que la lista de músicos que gozaban del derecho de sucesión ascendía a doscientos ochenta y ocho.

En la Mišnāh [C] se indicaba también el número mínimo y máximo de instrumentos orquestales, que evidentemente estaban regidos por un rígido simbolismo numérico (doce en la categoría del arpa y siete en la del *šōfār*). En oposición al demoníaco *šōfār*, la noble y tranquila sonoridad de la lira y del arpa, y su unión a la atmósfera espiritual de la austera poesía de los Salmos, hicieron que ambas se convirtieran en los *kĕlē šīr* o instrumentos melódicos predilectos y también, cada vez más, en los atributos del espíritu profético, según se anuncia en el libro de Samuel[15].

c) *Instrumentos de viento*. Usualmente de caña (o bambú), como flautas y caramillos, nacieron de la cultura campesina del oeste de Asia, en donde actualmente aún se utilizan, al parecer sin ningún cambio importante de materiales y estructura. Como queda mencionado, se conocen varias denominaciones *ʿūgāb*, en el período nómada, *ḥālīl* en la época de los reyes y *ʾabbūb*, en el período talmúdico. Desgraciadamente, las fuentes bíblicas no permiten clasificar más exactamente estos términos entre las familias de instrumentos de viento de «madera», como flautas, clarinetes u oboes. Sin embargo, con la ayuda de los hallazgos arqueológicos, se puede asegurar que estos tipos de instrumentos se usaron desde la época nómada, empleando como materiales básicos caña, hueso o arcilla. Sus formas más primitivas, de acuerdo con algunos ejemplares descubiertos, varían entre la del silbato con un simple agujero central — a veces de diseño antropomorfo — y las estructuras musicales de un solo canuto o de un par de tubos, con dos o más agujeros para los dedos. Algunos detalles, tales como la forma cónica o cilíndrica

Isla de Rodas (sefardíes y turcos). Recit. Bibl.: Lv 16,1, con acentos

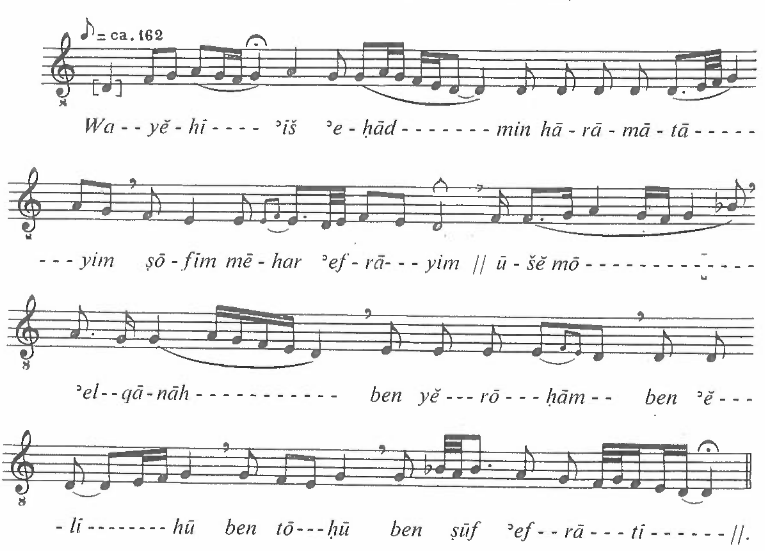


del tubo, la boquilla acampanada o simple hendidura, o el número y distribución de los agujeros para los dedos, pueden en ocasiones ser útiles para una identificación más precisa. Además, sería posible incluir

aquí los nombres del llamado «órgano» de Oriente, el *hydraulis* y el *magrefa*[D], así como el *sūmĕpōnĕyāh* (gaita?) del libro de Daniel.

[A]Cf. Y. Yadin, Jerusalén 1955. [B]*Kēlīm* 14; *ʿĂrākīn*, 2,3; 5; 6; o *Sukkāh*, 5,4. [C]*ʿĂrākīn* 2,3; 5; 6. [D]*Mišnāh ʿĂrākīn*, 10-11.

Cantilación de la Biblia: 1 Sm 1,1. Marruecos (Tetuán)

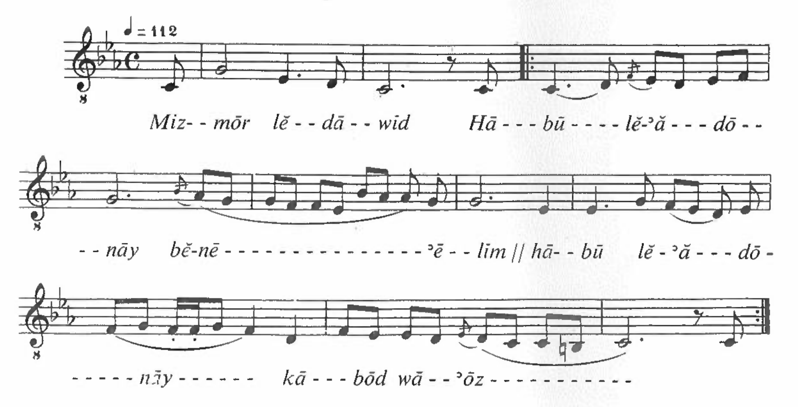


[1]Gn 4,21. [2]Éx 28,33-35; 1 Cr 16,5. [3]Gn 31,27. [4]Gn 22,13. [5]Éx 19,16-19. [6]Jos 6,4-20. [7]Jue 7,16-22. [8]2 Sm 6,15. [9]1 Cr 15, 24; 16,6. [10]Nm 10,1-10. [11]2 Cr 5,12-13. [12]Sal 33,2; 92,4; 144,9. [13]Dan 3,5.7.10-15. [14]1 Cr cap. 25. [15]1 Sm 10,5-6.

3. Canto litúrgico. La evolución de la liturgia hebrea refleja los acontecimientos más trascendentales de la historia bíblica. El primitivo culto del holocausto ofrecido en época mosaica se describe brevemente en Levítico[1]. Durante todas las fases del período preexílico, el pueblo prefirió la forma descentralizada de las *bāmōt* naturales o en montañas consagradas a divinidades locales o más bien en lugares santificados por alguna teofanía y que eran administradas por grupos errantes de profetas populares. Como parte de su profesión empleaban pequeñas bandas con instrumentos tales como arpa, tambor, flauta y lira, como describe el primer libro de Samuel[2]. La extraordinaria función que la música tenía ya como medio de inspiración profética, puede deducirse de las palabras de Samuel a Saúl: bajo la influencia del sonido los profetas comenzarán a vaticinar y con ellos también Saúl, y que se «mudará en otro hombre».

La unificación del culto en el Templo salomónico (*ca.* 966 a.C.) supuso importantes cambios. En él los actos de culto exigieron regulaciones minuciosas referentes al servicio divino, como se mencionó ya y se describe en los caps. 15 y 16 del primer libro de las Crónicas. Después del Cautiverio de Babilonia (587-538 a.C.), actuó una nueva fuerza espiritual asociada a Ezequiel y al rey Josías, y puesta en práctica por Nehemías y, especialmente, por Esdras. Es el poder de la Ley frente a los sacrificios de animales, y también la idea de oración individual, estudio y meditación, que sucedieron a las primitivas formas rituales. Las instauración, por Esdras, de lecturas públicas semanales (→ **Lectura de la Biblia**) de las Escrituras (*ca.* 444 a.C.), fue un principio de gran importancia, incluso desde el punto de vista musical, ya que ayudó a desarrollar la recitación melódica de los textos bíblicos, y con ello el sistema de acentos de lectura, la «cantilación de la Biblia». También se invitó a los laicos a participar activamente, lo que con el tiempo originó la creación de lugares de asamblea o sinagogas (heb. *bēt ha-kenésset*), que gradualmente se desarrollaron en nuevos centros de culto, durante el creciente antagonismo al servicio del Templo. En estas pequeñas sinagogas se efectuó la trasformación final del sacrificio en oración, con lo que se crearon nuevas formas de cantos devocionales. Las tres horas oficiales para ofrecer el holocausto en el Templo, se sustituyeron por su conmemoración mediante la lectura de sus regulaciones, en los momentos prescritos, añadiendo algunas oraciones, salmos, ruegos y bendiciones. Este sencillo

Himno (Sal 29,1). De Turquía. Tradición sefardí



sistema de horas canónicas diarias con muchas lecturas de salmos y cantos comunitarios, y cantos a solo, llegó a convertirse en el fundamento del nuevo judaísmo de la Diáspora y del primitivo cristianismo, y de sus respectivas formas musicales de liturgia.

Estas últimas evolucionaron en tres sentidos: *a*) Salmodia, *b*) lectura bíblica, y *c*) oración, es decir, el canto de las partes líricas de las Escrituras, como los Salmos, Job y Proverbios, el de las partes en prosa y el de los himnos postbíblicos y cánticos de plegaria. De aquí nació el canto sinagogal de la Diáspora y el gregoriano.

a) *Salmodia.* Esta especie de canto, semejante a una letanía, se ajusta perfectamente a la forma literaria prevalente de dos hemistiquios paralelos, que dan dos versiones de una imagen poética:

«La gloria de Dios cuentan los cielos
y la obra de sus manos pregona el firmamento»
(Sal 19,1).

Siguiendo esta estructura doble, la fórmula melódica se organiza alrededor de una línea tonal central, que sólo se interrumpe para marcar y puntuar los puntos sintácticos de la frase: el comienzo, el medio y el fin, con escasos adornos melódicos. La interpretación pudo ser antifonal o responsorial, con diferentes grados de combinaciones. Las fórmulas de los Salmos se adaptaron para los restantes libros bíblicos en prosa, ampliándolas para ajustarse a las frases irregulares de la prosa. Este sistema de acentos ectofonéticos, que permitían que la nueva «melodía pneumática» se organizara libremente para enmarcar numerosos versículos que carecían de metro y sílabas fijos, fue adoptado por el cristianismo primitivo para el canto de la salmodia y de la lección. Así se perpetuó en las raíces del «canto llano» y de la historia de la música occidental.

En los pasajes poéticos del AT es donde se pueden descubrir los primeros rastros de la antigua melodía hebrea y de su práctica. Únicos a este respecto son los títulos de los Salmos, en los que en muchos casos se dan indicaciones directamente sobre ciertos tonos que deben usarse en cada caso, como prototipos melódicos, de acuerdo con la costumbre actual de los árabes y persas de improvisar sobre tales modelos, llamados *maqam* y *dastgah*. Esta opinión, debida a Curt Sachs (*History of Musical Instrumental*), elimina los argumentos anteriores para descubrir en la mayoría de esos encabezamientos alguna clase de instrumento musical, a pesar de que sus nombres no se citen en ningún otro libro bíblico (p. ej., el Sal 8: «Al maestro del coro en Gittīt»). Con toda probabilidad estas indicaciones se refieren a ciertos modelos tonales populares, conocidos y generalizados entonces, que se adaptarían libremente a los versos del Salmo indicado (Sal 8: »... en el tono de la ciudad de Gat»; Sal 55: »... en el tono de "La lejana y muda paloma"»; Sal 22: «... en el tono de "La cierva de la aurora"»). Este método recuerda la costumbre árabe tradicional de poner nombres a los tipos melódicos (p. ej., *sabbah*, «el casto amor de la coneja»), y, en general, el principio asiático de composición oral, basado en la lenta transformación de un tono vivo en un patrón de improvisación del mismo estilo, con su estilización final hasta convertirse en un «modo» musical. Este sistema tuvo continuación en los *dīwān* del período paytánico, durante la Edad Media e incluso posteriormente[A]. Todavía se conserva como costumbre popular, especialmente para canciones religiosas, en muchas comunidades orientales. Por lo tanto, es posible que en los crípticos títulos de los Salmos se hayan conservado algunas de las más antiguas melodías de la humanidad, con sus indicaciones textuales.

b) *Lectura bíblica.* El canto de la prosa bíblica necesitaba un sistema más complicado de acentos de lectura, en una notación pneumática que representase, al mismo tiempo, la puntuación y sus fórmulas melódicas. Tres escuelas principales de gramáticos hebreos, o masoretas, trabajaron en la edición diacrítica del AT, que se inició aproximadamente hacia el 500 D.C. (fecha en que se completó el Talmūd), con la más antigua escuela israelita, a la que siguió la de Babilonia y culminó en la occidental o «tiberiense», tal como se presenta en el *Código de los profetas* de Aarón ben ᵓĀšer (895 D.C.). En esta versión final, los acentos se dividieron en disyuntivos y conjuntivos (*i. e.*, *reges* y *servi*), tejiendo una espesa red de motivos sobre el texto literario. Cuando el sistema tiberiense se llevó a la práctica, los judíos de la Diáspora se habían reorganizado en grandes zonas geográficas, representadas principalmente por las comunidades orientales del Yemen, Iraq, Irán, Siria, etc., las comunidades judías hispanosefardíes de los países mediterráneos y las comunidades aškenazíes del centro y norte de Europa. Por lo tanto, es natural que la doctrina mencionada en último lugar sobre la acentuación no se aceptase del mismo modo en todos los núcleos judíos. Esto explica, entre otras cosas, la gran variedad de dialectos musicales en las formas actuales de la cantilación bíblica. Es singular que las comunidades más distantes de la Europa occidental conservaran mejor el elaborado sistema tiberiense, como se advierte en la notación musical de los acentos bíblicos en las gramáticas hebreas de los humanistas J. Reuchlin (1518) y S. Münster (1524). En cambio, las comunidades orientales y sefarditas revelan más próxima relación con los antiguos sistemas babilónicos de cantilación. Ambas, asimilaron de distintas maneras, su recitado original al canto y técnica ornamental propia de los países musulmanes o persas que las cobijaban.

La interpretación de los acentos de lectura (*ṭaᶜămē ha-miqrāᵓ*) ha estado en manos de un representante (no profesional) de la congregación, el *šĕliaḥ ṣibbūr* («oficiante», «chantre»). No cantaba la respuesta, cuando era necesaria, un coro especial, sino toda la comunidad. La participación potencial de todos (aunque no de las mujeres) justifica el conocimiento general de la Biblia y de las oraciones, de sus melodías y funciones litúrgicas, que tienen los judíos de todo el mundo y que ha sido medio importante de continuidad musical.

c) *Oración.* La composición de himnos hebreos nace en el siglo VI (Yōsē ben Yōsē) y alcanza su primera cima con el poeta Eleazar Kalir (*ca.* 750, en Palestina). Estos himnos (heb. *piyyūṭ*), forman la base de una más nueva música de canto en la sinagoga. Estas recitaciones por un solista requerían la intervención de un intérprete profesional, el cantor o *ḥazzān*. Los períodos creadores de la poesía hebrea se centraron en la España musulmana (siglos XI y XII) con poetas como Yĕhūdāh ha-Leví, Ibn ᶜEzrāᵓ e Ibn Gabirol; posteriormente, en la escuela cabalística de Ṣafad (Alta Galilea), con poetas como Salomo Alkabez, Isaac Luria y el gran Israel Nadjara (1555-

1628; cf. *infra*); finalmente, durante el siglo XVIII, en el renovado movimiento cabalístico de los ḥăsīdīm. Comenzó en el sur de Rusia y su fundador fue Báʿal Šem-Ṭōb († en 1760), cuyas enseñanzas revitalizaron asimismo, hasta la actualidad, el pensamiento, la poesía y el canto judíos.

En el ínterin, el *ḥazzān* había desarrollado una expresiva técnica vocal de improvisación, legado del antiguo Oriente, que halló nueva forma en las canciones extáticas sin palabras (heb. *niggūnīm*), relacionadas con el movimiento místico-religioso de los ḥăsīdīm en la Europa oriental. Allí se conservaron melodías modélicas especiales o *Steiger* (*ʾAhăbād rabbāʾ*, *ʾĂdōn mālak*), que fueron fuente de innumerables variantes de melodías para canto. En las canciones llamadas *Mi-Sīnay*, pasajes de antiguas melodías hebreas se funden con otras más recientes, como especie de tema recordatorio de la Tierra Santa del Sinaí.

[A] I. NADJARA, *Zemiroth Yisrael*, Venecia 1599; cf. H. AVENARY, *Cancionero* ...

[1] Lv 9,22. [2] 1 Sm 10,5-6.

4. ESCRITOS MEDIEVALES SOBRE MÚSICA JUDÍA. Éstos reflejan, más que cualquier otra cosa, una vigorosa continuidad de pensamiento en la práctica musical, tal como se estableció durante el período del segundo Templo, según las enseñanzas de los profetas.

Entre los filósofos judíos de la Edad Media que escribieron acerca de la música, encontramos a: Saʿadyah Gaón (894-942), quien en su *Kitāb al-amānāt* (Bagdad 933), proporciona nuevos aspectos éticos del ritmo; también Maimónides († en 1204): Respuestas n.º 129 y 143; Š. Falaqera (1292; *El principio de la sabiduría*); Abu-l-Salṭ Umayyah (1134; *Tratado de música*); A. Abulafia († en 1290; *Gannāʿūl*); Profiat Durán (*ca.* 1400; *Maʿăśē ēfōd*); Leo Hebraeus-Gersonides († en 1344; *De numeris harmonicis*, 1342, ed. por Coussemaker, § III, 10; fue una comisión del músico y teórico renacentista Philip de Vitry). El último florecimiento de obras de musicología bíblica se debió a la escuela de músicos judíos de Mantua, durante el siglo XVI, con Yehuda Moscato (*Cómo tocar la lira*, 1589), Leone de Sommi (*Dialoghi sull' arte rappresentativa*), y Leone de Modena (1571-1648), su personalidad central (libretos de música hebrea, prefacio a los *Salmi*... de Salomone de Rossi, 1662). Debemos mencionar, finalmente, al gran discípulo de Y. Moscato, Abraham Portaleone (1542-1612), autor de una descripción, frecuentemente utilizada por todos los investigadores, de la música e instrumentos musicales bíblicos, en su obra *Šilṭē ha-gibbōrīm*, Mantua 1612 (reimpresa en la *Musurgia* de A. Kircher, en 1650, y también, aunque parcialmente, en el *Thesaurus* de B. Ugolini, 1744).

5. INVESTIGACIONES MUSICOLÓGICAS EN EL MODERNO ISRAEL. Estos estudios han recibido principal impulso de las nuevas posibilidades de recoger las genuinas tradiciones musicales de muchas antiguas comunidades (la mayoría orientales), que vivieron durante muchos siglos una aislada vida de comunidad. Son los últimos depositarios de viejos cantos religiosos que revelan la antigüedad. La primera investigación completa realizada en este terreno se debe a Z. Abraham Idelsohn († en 1938; cf. bibl.) que fue continuado por Robert Lachmann († 1939) y al autor de las presentes líneas en los *Archives of Oriental Musical* de Jerusalén, y será continuado en el *Research Center for Jewish Music* de la *Hebrew University* de Jerusalén. En lo relativo a la historia del pensamiento y la teoría de la música hebrea, Hanoch Avenary y Eric Werner han llevado a cabo amplios estudios (cf. bibl.).

Bibl.: A. Z. IDELSON, *Thesaurus of Hebrew-Oriental Melodies*, 10 vols., Leipzig 1914-1932; íd., *Parallen zwischen gregorianischen und hebraeisch-orientalischen Gesangsweisen*, en *Zeitschrift für Musikwissenschaft*, 4, Leipzig 1922. E. O. E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*. Oxford 1925. A. Z. IDELSOHN, *Jewish Music in its Historical Development*, Nueva York 1929; íd. *Jewish Liturgy*, Nueva York 1931. R. LACHMANN, *Jewish Cantillation and Song in the Isle of Djerba*, Jerusalén 1940. C. SACHS, *The History of Musical Instruments*, Nueva York 1940. H. G. FARMER, *Maimonides on Listening to Music*, Bearsden (Escocia) 1941. E. WERNER - I. SONNE, *The Philosophy and Theory of Music in Judeo-Arab Literature*, en *Hebrew Union College Annual*, 16-17, Cincinnati 1941, 1942-1943. H. G. FARMER, *Medieval Jewish Writers on Music*, en *Music Review*, 3, Cambridge 1942, págs. 183 y sigs.; íd., *Saʾadyah Gaon on the Influence of Music*, Londres 1943. C. SACHS, *The Rise of Music in the Ancient World, East and West*, Nueva York 1943; íd., *The Commonwealth of Art*, Nueva York 1946. P. E. GRADENWITZ, *The Music of Israel*, Nueva York 1948. M. WEGNER, *Die Musikinstrumente des alten Orients*, Münster 1950. S. SENDREY, *Bibliography of Jewish Music*, Nueva York 1951. H. AVENARY, *Formal Structure of Psalms and Canticles in Early Jewish and Christian Chant*, en *Musica Disciplina*, 7, 1953. A. M. ROTHMUELLER, *The Jews*, Londres 1953. E. GERSOM-KIWI, *Folksong, Jewish*, en *Grove's Dictionary of Music and Musicians*, III, Londres 1954. Ch. VINAVER, *Anthology of Jewish Music*, Nueva York 1955. H. AVENARY, *Magic, Symbolism and Allegory in Old-Hebrew Sound-Instruments*, en *Collectanea Historiae Musicae*, Florencia 1956. H. ANGLÈS, *La musique juive dans l'Espagne medièvale*, en *Premier Congrès International de Musique Juive*, París 1957. E. GERSOM - KIWI, *La musique dans la Bible*, en *DBS*, V (1957). C. H. KRAELING - L. MOWRY, *Music in the Bible*, en *The New Oxford History of Music*, I, Londres 1957. E. WERNER, *The Music of Post-Biblical Judaism* ibíd., I, Londres 1957, págs. 313-323. H. AVENARY, *Jüdische Musik*, I, en *Musik in Geschichte und Gegenwart*, 7, Kassel 1958. E. GERSOM-KIWI, *Musicology in Israel; a Survey of its Historical Development*, en *Acta Musicologica*, 30, Basilea 1958; íd., *Jüdische Musik*, II, III, en *Musik in Geschichte und Gegenwart*, 7, Kassel 1958. I. ADLER, *Musique Juive*, en *Encyclopédie de la Musique*, París 1959. P. E. GRADENWITZ, *Music and Musicians in Israel*, Tel-Aviv 1959. E. WERNER, *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church, During the First Millennium*, Nueva York 1959. H. AVENARY, *Études sur le cancionero judéo-espagnol (XVIe et XVIIe siècles)*, en Sef, 20 (1960). H. CORBIN, *L'église à la conquète de sa musique*, París 1960. E. GERSOM-KIWI, *Synthesis and Symbiosis of Styles in Jewish Oriental Music*, en *Studies in Biblical and Jewish Folklore*, Bloomington 1960. H. AVENARY, *Hieronymus Epistel über die Musikinstrumente und ihre altöstlichen Quellen*, en *Anuario Musical*, 16, Barcelona 1961. E. GERSOM-KIWI, *Halleluia and Jubilus in Hebrew-Oriental Chant*, en *Festschrift Heinrich Besseler*, Leipzig 1961; íd., *Religious Chant: A Pan-Asiatic Conception of Music*, en *Journal of the Int. Folk Music Society*, 13, Londres 1961. H. HICKMANN, *Musik des Altertums: Ägypten*, en *Musikgeschichte in Bildern*, II, Leipzig 1961. I. ADLER, *La pratique musicale savante dans quelques communautés juives en Europe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París 1963. H. AVENARY, *Pseudo-Jerome Writings and Qumran Tradition*, en *RQ*, 4 (1963); íd., *Studies in the Hebrew, Syrian and Greek Liturgical Reciative*, en *Israel Music Institute*, Tel-Aviv 1963. B. BAYER, *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and its Environs, an Archeological Inventory*, en *Israel Music Institute*, Tel-Aviv 1963. E. GERSOM-KIWI, *The Legacy of Jewish Music through the Ages*, en *In the Dispersion*, 3, Jerusalén 1963; íd., *On the Musical Sources of the Judaeo-Hispanic Romance*, en *The Musical Quarterly*, 50,1, Nueva York 1964. G. BIRKNER, *Psaume hébraique et Séquence latine*, en *Journal of the Int. Folk Music Council*, 16, Londres 1964.

Discos de música hebrea: Ed. *Ethnic Folkways Library*, FE 4408, Nueva York. — Ed. *Lumen* (Música Sacra), AMS 8, París. — Ed. *Schwann* (Música Sacra), AMS 5004, Düsseldorf. — Ed. *Herder, Tönendes Lexikon* n.º 01135, Friburgo de B. — Ed. *Westminster*, WF 12026-29, Londres.

E. GERSOM-KIWI

MUŠITAS (heb. *mišpáḥat ha-mūšī*; δῆμος ὁ Μουσί; Vg. *Musitae*). Nombre de los descendientes de Mūšī, mencionados en la institución de los levitas[1] y en la relación de éstos en el segundo censo de Israel[2].

[1]Nm 3,33. [2]Nm 26,58.

MUŠRĀQ, Ğebel. → **Maṣrēqāh.**

MUŠREIFAH, Ḫirbet el-. Lugar palestino situado al noroeste del antiguo Canaán. → **Miśrĕfōt Máyim.**

MUṢRĪ. Nombre de una región llamada también Muṣru, conocida a través de los textos asirios de Salmanasar III y Tiglatpileser III como muy abundante en caballos. El mismo nombre en otros lugares puede referirse a → **Egipto**, pero en los primeros se señala a una región de Asia Menor, posiblemente Capadocia. La SE no la menciona en lugar alguno, pero en algún pasaje ha de leerse como tal el heb. *miṣráyim*, «Egipto». Por ejemplo, «los caballos de Salomón procedían de Miṣráyim y de → **Qĕwēʾ**»[1]; «...Estrépito de carros y estrépito de caballos... y se dijeron unos a otros: "Es el rey de Israel que ha tomado a sueldo contra nosotros a los reyes de los hititas y a los reyes de Miṣráyim"»[2].

En el primer pasaje se menciona el nombre de Qĕwēʾ, que en las listas asirias se incluye, junto con Muṣrī como región rica en caballos y situada en Asia Menor. En el segundo pasaje, el hebreo incluye junto a él el de los hititas, lo que también conduce a la misma situación. Ambas cosas conducen a situarla, pues, por Capadocia y a enmendar, por tanto, Miṣráyim en Muṣrī.

[1]1 Re 10,28; 2 Cr 1,16-17. [2]2 Re 7,6.

Bibl.: H. WINCKLER, *Arabisches Musri*, en *MV(A)G*, 11 (1906), págs. 102-116. É. DHORME, *Les Livres des Rois*, en *BP*, I, París 1956, págs. 1077 (n. 28) y 1160 (n. 6). *ANET*, págs. 279 (n. 9 con más bibliografía), 281, 286. SIMONS, §§ 69, 171, 835, 913.

R. SÁNCHEZ

MUṢṢĀB (heb. *ʾēlōn muṣṣāb*; πρὸς τῇ βαλάνῳ τῆς στάσεως [A]; Vg. *iuxta quercum quae stabat*). Al referir la proclamación de ʿĂbīmélek por rey, el T. M. dice: «Se juntaron todos los notables (heb. *baʿălē*) de Siquem y toda Bēt Millōʾ, y fueron a proclamar rey a ʾĂbīmélek junto a la Encina de Muṣṣāb (heb. *ʾēlōn muṣṣāb*)»[1]. Muṣṣāb es un participio que significa «erigido»; pero rectamente no puede decirse, como el T. M. y algunas versiones antiguas, que una encina esté erigida o alzada, porque todo árbol lo está por naturaleza. De aquí que la mayoría de los traductores e intérpretes prefiera enmendar *muṣṣāb* en *maṣṣēbāh*, «estela» («la encina de la estela»), lo cual no sólo tiene más sentido, sino que está de acuerdo con el dato bíblico de que Josué había erigido en Siquem, en recuerdo de la renovación de la Alianza y la promulgación de la Ley, una estela «debajo de la encina que está en el lugar consagrado a Yahweh»[2]. Pero ello, puede suponerse que era una dependencia del templo de ʾĒl Bĕrīt, o estaba en su recinto.

[1]Jue 9,6. [2]Jos 24,26.

Bibl.: R. TAMISIER, *Le livre des Juges*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 223. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 754, n. 6.

M. V. ARRABAL

MUTESELLIM, Tell el-. → **Megiddo.**

MUTILACIÓN. En el núcleo legislativo común al antiguo Oriente, la mutilación estaba abundantemente prescrita como pena por diversos crímenes; en Israel no hay más que un caso detallado en que prescribe cortar la mano de la mujer desvergonzada[1] — en el estilo denominado de «legislación casuísta» de origen no israelita; y cuyo paralelo se ha encontrado en las leyes asirias —; pero no ha entrado propiamente como pena legislada, toda vez que el uso y formulación de le ley del talión «no se refiere a mutilaciones específicas y el contexto indica que no se trata sino de una ampliación retórica del principio de la retribución penal que había que determinar en cada caso» (Barrois)[2].

Esto no quiere decir que Israel haya desconocido las mutilaciones que veremos en seguida, sino que no la ha practicado como castigo legal.

El grito de la sangre resonó muy fuerte — para bien y para mal — entre los pueblos antiguos, la sangre ejerció sobre ellos tal fascinación que se la encuentra por doquier. La venganza de sangre con que el → **gōʾēl**, o pariente vengador, reparaba el honor y daños familiares lo testifica[3]. La → **circuncisión** era mutilación de tipo religioso dentro del pueblo hebreo.

Concretada esta «hemo-filia» en la mutilación, aparecen los siguientes casos:

a) *Actos de guerra.* Famosas son las mutilaciones de cautivos que llevaron a cabo los asirios; los filisteos mutilan el cadáver de Saúl, decapitándole[4]. Los israelitas del período salvaje del tiempo de los Jueces cortan los pulgares de un rey prisionero, mutilación que él había practicado con otros ¡70 reyes! y azotan con espinas a los vencidos ancianos de Sukkōt[5].

b) *El ayuno.* Los primeros textos hablan de «humillar el alma» sin precisar más[6], humillación que comportaba, a más de la abstención de alimentos, el vestido de saco, el uso de la ceniza, privación del baño, etc., pero no se menciona incisión o mutilación alguna. El NT, en un juego gracioso de palabras, condena a los que al ayunar para *figurar* como penitentes *desfiguraban* el rostro (ἀφανίζειν) sin ulteriores explicitaciones, aunque por las semejanzas del rito con la práctica del luto, tal vez haya que suponer alguna tortura violenta[7]

c) *El luto* por un familiar se designa, tanto en hebreo (*sāfad*) como en griego (κόπτεσθαι), con verbos que denotan golpear, tundir, más que por el *shock* moral por el hecho elemental y físico de golpearse el pecho en la desgracia: así aparece en Isaías[8]. Pero se hacían verdaderas mutilaciones hiriéndose la cara hasta derramar sangre. En su origen debió de tener un significado cúltico (para aplacar a los dioses o demonios...) y por ello viene prohibido a todos y de modo particular

a los sacerdotes[9], mientras que en los profetas que la mencionan entre los diversos actos de dolor y en la misma línea que la mutilación o rasura especial del pelo no la condenan, por lo que se colige que para entonces había perdido todo sentido cúltico o pagano[10].

La significación religiosa que tenía esta mutilación en los cultos cananeos aparece en la escena tragicómica de los sacerdotes de Bá'al, que invocan así a su Dios[11].

Otros tipos de mutilación, tales como la castración, quedaban prohibidos hasta el punto que el eunuco era excluido de la asamblea de Yahweh, y el hecho que Jesús prevea el caso de la castración brutal no significa en modo alguno que Él la apruebe[12].

Estando al principio bíblico de Dios autor y dueño de la vida, la mutilación es inaceptable éticamente.

[1]Dt 25,11-12. [2]Cf. Éx 21,23 y sigs.; Dt 19,21; Lv 24,20. [3]Lv. Nm 35,19 y sigs.; Dt 19,6. [4]1 Sm 31,9-10. [5]Jue 1,6-7; 8,16 [6]Cf. 23,27; cf. Sal 35,13; Is 58,3; Est 14,2; Jdt 8,16. [7]Mt 6,16, cf. 9,15 y par. [8]Is 32,12. [9]Lv 19,28; 21,5.10; Dt 14,1. [10]Os 7,14; Miq 1,16; Jer 16,6; 41,5. [11]1 Re 18,28. [12]Dt 23,1. Mt 19,11-12.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 85. M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, 2.ª ed., París 1905, pág. 277 y sigs. P. HEINISCH, *Die Trauergebräuche bei den Israeliten*, en *BZfr*, 13, págs. 57-66.

C. GANCHO

MYNDO (Μύνδος; Vg. *Myndus*). Pequeña ciudad marítima de Caria. En época de Simón Macabeo pertenecía a los romanos. Fue una de las poblaciones que recibieron la epístola del cónsul Lucio Calpurnio Pisón (39 A.C.), prohibiendo que guerreasen contra los judíos y ordenando no sólo que se mantuvieran estrictamente neutrales, si Judea luchaba con cualquier potencia, sino que concedieran la extradición de los hebreos que Simón reclamaba. Myndo se sitúa a unos 20 km al oeste de Bodrum, la antigua Halicarnaso.

1 Mac 15,23.

Bibl.: M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, pág. 120. SIMONS, § 1197.

R. SÁNCHEZ

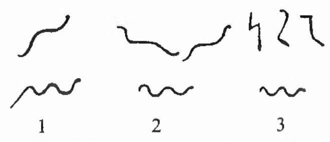
N

N. La *ene* es la decimosexta letra del abecedario castellano y la decimotercera de sus consonantes. Corresponde al *nūn* hebreo, que es la decimonona letra del alefato, a la νῦ griega, que es la decimotercera del alfabeto, y coincide con la *en*, que es la decimotercera letra del abecedario latino.

La letra *ene* ha de ser considerada como signo gráfico y como sonido articulado, en el ámbito de las lenguas más directamente relacionadas con la Biblia.

I. LA «ENE» CONSIDERADA COMO SIGNO GRÁFICO. Desde su forma más arcaica, según aparece en la escritura fenicia, hasta las derivaciones más recientes del tipo de la escritura cuadrada hebrea, y tanto en la rama semítica como en la grecolatina, la *ene* se escribió como nuestra forma de mayúscula, teniendo en cuenta a veces el sentido levógiro de la escritura. El trazo de su primera raya fue a menudo más largo. Este hecho podría explicar las variaciones de la forma minúscula *n*. Por otra parte, la minúscula griega ν se esclarece, aun a través de la complejidad de las cursivas, por la supresión de un trazo en el prototipo mayúsculo.

La sucesión de las formas puede presentarse del modo siguiente, en sus líneas generales.



1 2 3

1. Derivaciones de los caracteres jeroglíficos egipcios. 2. Paso al alfabeto protosinaítico. 3. Desarrollo tamúdico

4 5 6 7 8 9

4. Alfabeto fenicio. Sepulcro de Ḥīrām, rey de Biblos (siglo XIII A.C.). 5. Alfabeto fenicio (1000 A.C.). 6. Estela de Mēšaᶜ, rey de Moab (*ca.* 890-875 A.C.). 7. Cartas arameas (800 A.C.). 8. Inscripción de Siloé (700 A.C.). 9. Letras talladas en sellos y piedras preciosas (800-500 A.C.)

10 11 12 13

10. Papiros egipcios (500-300 A.C.). 11. Inscripciones en monedas de época macabea (150-40 A.C.). 12. Primer siglo de la era actual y escritos de la época de Bar Kōkĕbāᵓ (1-150 D.C.). 13. Caracteres cuadrados hebreos (siglo I. D.C.)

14 15 16 17 18 19

14. Papiros de los siglos V-VIII D.C. 15. Siríaco (500-800 D.C.). 16. Pentateuco samaritano (siglo XIII D.C.). 17 Escritura rabínica *rāšī* (siglo XIII D.C.). 18. Caracteres alemanes cursivos (siglo XIX). 19. Caracteres árabes del Corán

Mención aparte requiere la evolución de la letra *ene* como signo gráfico, en el tipo de escritura cuadrada hebrea. Hay dos signos para expresarla: el de *ene* medial, que es introvertido (נ) y el de *ene* final, que es abierto y alargado (ן). Un análisis atento en la evolución de la escritura cuadrada, desde los tipos de Elefantina hasta las más diversas formas del Talmūd muestra que los dos tipos de oposición se obtuvieron por flexión específica o por total apertura del ángulo inferior de la letra.

II. LA «ENE» COMO SONIDO ARTICULADO. Los distintos matices consonánticos de la *ene* quedan especificados por el área dental-nasal; más exactamente, varían de lo lingüoalveolar nasal sonoro, a lo velar nasal sonoro, y pueden llegar incluso a desvanecerse en simples vocalizaciones en el latín o en la nunación o *tanwīn* árabe.

La articulación consonántica *ene*, por su mismo carácter débil y evanescente, tiende a asimilarse fácilmente a otras consonantes más fuertes con que entra en conflicto. De ahí la tendencia a daguesarse, en hebreo, como sucedió en las vocalizaciones de los *naqdānīm*,

donde, p. ej., de la raíz *ʾnp* («nariz») se pasa sin esfuerzo a *ʾappo* («su nariz»). En griego, la γ ante gutural (γ, κ, χ, ξ) se pronuncia ν gangosa. En latín, y por ende en castellano, es frecuente la asimilación de la *ene* a la siguiente o a un sonido afín más tolerado por el tipo de consonante que entre en colisión (*inrumpere* > *irrumpere* > «irrumpir»; *in-possibilis* > «imposible»).

III. Funciones especiales del nūn hebreo. La múltiple presencia del *nūn*, a veces como consonante aglutinadora, a veces como suavizadora o bien como expresiva, se puede deducir muy a las claras por los siguientes casos.

1. Nūn heemántico. El *nūn*, en hebreo, es una de las siete consonantes denominadas heemánticas (*hʾmntyw*). Son las que se adhieren a la raíz de las palabras como elementos de derivación o fiexión.

2. Nūn paragógico. Junto a la aformante *ū*, en las personas tercera y segunda del pural masculinas (*yiqṭĕlū*; *tiqṭĕlū*), aparece 305 veces en el T. M. un *nūn* sobreañadido, llamado por eso *nūn* paragógico. Los casos son: Dt, 56 veces; Is, 37 veces; Job, 23 veces; Sal 104, 15 veces. Su naturaleza se ha explicado como si fuera un arcaísmo o un aramaísmo, o como si fuera exigido por razones métricas, o como si se usara para dar mayor énfasis y plenitud a la frase, ya que se halla con mayor frecuencia, sino exclusivamente, en formas pausales. Los yusivos con *nūn* paragógico son muy raros[1].

[1] Cf. Job 31, 10; Is 26, 11.

3. Nūn de nifʿal. La presencia de una *n* es el elemento característico del nifʿal, que indica, en los modos de conjugación, el aspecto reflexivo de la simple acción. Después de preformante, el *nūn* queda asimilado a la consonante siguiente que es del radical. Este fenómeno se da en el futuro, en el imperativo y en el infinitivo. De consiguiente, en estos casos, aparece una duplicación de la primera consonante del radical verbal, que se traduce por la presencia del *dāgēš* y es típica del nifʿal. Así, p. ej., de un futuro primitivo tipo *yanqaṭil* se deriva *yinqaṭil*, y a su vez de éste procede la forma usual *yiqqāṭēl*. De semejante manera, en el imperativo e infinitivo constructo se tiene *hinqāṭēl* > *hiqqāṭēl*.

4. Nūn energético o epentético. Las formas verbales sufijadas tienen, en el futuro y en el imperativo, una serie de elementos constituyentes que quedan unidos por medio de un *nūn*, llamado por eso energético o epentético (intercalado). No pueden darse leyes fijas que expliquen su presencia. Es un fenómeno similar al que se da en el futuro enfático árabe con las desinencias *-anna* y *-an*. En hebreo, las formas usuales son: *-ekkā*, *-ennāh*, *-ennū* y más raramente *-annī*, *ennī* y *ekkāh*. En estilo elevado o poético se encuentran raramente formas en *nūn* sin asimilación, p. ej., *ʾărōmĕmenhū*[1], *ʾettĕqenkā* pausal[2].

El *nūn* epentético aparece también en adverbios, donde pueden encontrarse sufijos como *-enī*, *-ennī* (*hinnēh* [*ecce*, «he aquí»] da *hinnennī* y *hinnēnū* [*ecce ego*, «heme aquí»; *ecce nos*, «henos aquí»]).

El caso de la preposición interpuesta, en *kāmōnī* («como yo») ha seguido probablemente este proceso. La forma primitiva **kī* («como yo»), para que no se confunda con *kī* («que»), se ve aumentada por el pronombre **mā* y se tiene *kĕmō*; mas para evitar el encuentro con la otra vocal desinencial en **kāmōiy*, brotó un *nūn* eufónico epentético y se obtuvo *kāmōnī*. Sería un caso similar y como una constante de lenguaje, al de la presencia de la ν eufónica griega (ἔστι, ἐστίν) y de otras lenguas.

[1] Éx 15, 2. [2] Jer 5, 22.

5. Nūn preformativo. El *nūn* como preformativo nominal puede deberse a disimulación de *m* en *n* ante labial, como en acádico (vgr. *maftūlīm* > *naftūlīm*, «luchas») o a una conformación de tipo nifʿal (como de la raíz *zwd* > *nāzīd*, «guiso»).

6. Nūn aformativo. El *nūn* aformativo es de origen desconocido. Aparece en grupos distintos que forman casos separados. En nombres ordinarios, como en *garzen*, «hacha»; en abstractos, como en *rĕhābōn*, «hambre», *qŏrbān*, «ofrenda»; en demostrativos, *qadmōn*, «oriental (adj.); en nombres propios, como *lĕbānōn*, «Líbano» («blanco»), y en diminutivos, como en *ʾīšōn*, «pupilo» («hombrecillo»).

7. Nunación. La nunación del árabe se traslitera en hebreo por *ū*, igual que en nabateo. Así, el nombre hebreo *gēšem*[1], se escribe, más arabizado, *gašmū*[2].

[1] Neh 2,19. [2] Neh 6,6.

IV. Valor numérico. La letra *ene* se emplea como símbolo numeral. Entonces en hebreo equivale נ = 50; en griego, la νῦ, con un apóstrofo en la parte superior derecha, equivale a ν′ = 50; con una crema, o bien con una coma al lado inferior izquierdo, ͵ν = 50 000. En cambio, en latín carece de valor numérico.

Bibl.: H. Grimme, *Die altaramäische Schrift und ihre Entwicklung zur Jüdischen Quadratschrift*, en *EJud*, II, cols. 417-418. H. Torczyner, *Die Quadratschrift in Talmud und später*, ibíd., cols. 432-440. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 2.ª ed., Roma 1947, §§ 34*a*, 44 *e-f*, 51 *a-b*, 61 *f-g*, 102 *k*, 103 *g*. C. Levias, *Alphabet*, en *UJE*, I, págs. 202-203. G. Beer - R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, 2.ª ed., Berlín 1952, § 40,5, pág. 107; § 41,1 págs. 108-109 y 45,3, *e*, pág. 121.

S. Bartina

NAALOL. Ciudad de la tribu de Zabulón. → **Nahălāl.**

NÁʿAM («dulce», «afable»; Νοόμ [B], Νοάμ [A]; Vg. *Naham*). Hombre de la tribu de Judá, hijo de Caleb[1] y nieto de Yĕfunneh. Aquí aparece una nueva genealogía de Caleb[2]. Estas diferencias de nombre y de relación genealógica, según Marchal, se explican por la unión y fusión de los calebitas con la tribu de Judá.

[1] 1 Cr 4,15. [2] Cf. Jos 14,6; Jue 1,13; Nm 32,12; 1 Cr 1,36.

Bibl.: Noth, 958, pág. 166. L. Marchal, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 36, n. 15.

M. V. Arrabal

NAʿĂMĀH («graciosa»). Nombre de dos mujeres del AT:

1. (Νααμά, Νοομμά; Vg. *Naama*). Esposa de Salomón y madre de Roboam. En el texto se especifica su nacionalidad ammonita[1].

2. (Νοεμά; Vg. *Noema*). Hija de Lamec, a través de Ṣillāh, y hermana de Tūbal Qayin[2].

[1] 2 Re 14,21; 2 Cr 12,13. [2] Gn 4,22.

Bibl.: A. CLAMER, *Le Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, Paris 1953, pág. 162, n. 22.

G. SARRÓ

NAᶜĂMĀH («graciosa»; Νωμάν; Vg. *Naama*). Ciudad de la Šĕfēlāh, asignada a la tribu de Judá[1]. La mayoría de los exegetas la identifican con Ḫirbet Fered, a unos 3 km al sur de la estación ferroviaria de Wādī el-Ṣarār, en las vecindades del cual el nombre bíblico se ha conservado en Deir Naᶜamān y ᶜArāq Naᶜamān. La identificación, sin embargo, no se ha demostrado terminantemente según algunos autores.

[1] Jos 15,41.

Bibl.: CONDER-KITCHENER, II, págs. 408,424. CL.-GANNEAU, II, pág. 129. ABEL, II, pág. 393. D. BALDI, *Giosuè*, en *La Sacra Bibbia*, Turín-Roma 1956, pág. 124, n. 41. SIMONS, § 318 (B/15).

G. SARRÓ

NAᶜĂMĀN («grato, agradable»). Nombre de dos personajes del AT:

1. (Νοαμά, Νοεμάν [B], Νοεμά, Μααμάν [A]; Vg. *Naaman, Noeman*). Hijo de Bélaᶜ y nieto de Benjamín, según Crónicas[1]; la misma persona que en el Génesis[2] es presentado no como hijo, sino como hermano de Bélaᶜ. Aunque algunos suponen que se trata de dos hombres distintos, el censo reportado por Nm 26,38-40, inclina a identificarlos y dar la razón al Cronista que lo presenta como nieto de Benjamín. Además, el texto impreciso de 1 Cr 8,-3-7 consigna otro Naᶜămān, hijo de ᵓĒḥūd, ignorándose si se trata del mismo nieto de Benjamín, que con sus hermanos, ᵓĂḥiyyāh y Gērāᵓ, emigró a la ciudad de Mānáḥat. Este personaje dio origen a la familia de los naamanitas o noemanitas[3].

[1] 1 Cr 8,4. [2] Gn 46,21. [3] Nm 26,40.

2. (Ναιμάν; Vg. *Naaman*). Jefe supremo de los ejércitos de Ben Hădad II, rey de Siria, contemporáneo de Acab, Ocozías y Joram de Israel[1]. Gozaba del favor de su monarca, pues, por medio de él, había salvado Yahweh a Siria. Naᶜămān padecía la lepra, si bien su estado no debía ser grave, puesto que continuaba ejerciendo sus funciones. Hay que tener en cuenta que los sirios no consideraban contagiosa ni impura dicha enfermedad, por lo que, a pesar de la natural repugnancia, los que la padecían, no habían de separarse de la sociedad, como estaba prescrito en Israel[2] .

En una de las incursiones de los sirios en territorio israelita, los soldados de Naᶜămān capturaron a una muchacha, que pasó después al servicio de la esposa de Naᶜămān. La enfermedad del jefe del ejército despertó la compasión de la esclava hebrea, quien indicó a su señora la posibilidad de que un profeta de Israel, Eliseo, curase a su marido, si decidía ir a verle a Samaría, donde se hallaba entonces el profeta vidente. La esposa de Naᶜămān transmitió a su marido esta conversación y el general sirio dio oídos a la sugerencia. Decidido a ir en busca de Eliseo, el rey de Siria escribió una carta de presentación para el monarca de Israel, con objeto de allanarle el camino, ya que en aquellos momentos los israelitas eran tributarios de Siria.

Cuando el monarca hebreo recibió el mensaje, pensó que la intención de Ben Hădad era provocar, mediante aquella misión, una disputa que justificase una declaración de guerra. Eliseo, sin embargo, calmó al rey y le aconsejó que le mandara el leproso, para que éste viese por sí mismo lo que era un profeta de Israel. Cuando Naᶜămān llegó con caballos, carros y séquito ante las puertas de la estancia de Eliseo, éste, para humillar su orgullo y enseñarle que debería su curación no a un hombre, sino únicamente al poder de Yahweh, no salió a recibirle, sino que le envió un criado con una orden. Ésta era la de bajar al Jordán y lavarse en el río siete veces. Naᶜămān, sintiéndose gravemente afrentado, despreció el consejo de Eliseo e inició el camino de regreso, diciendo despectivamente: «¿Acaso no son el ᵓĂbānāh y el Parpar, ríos de Damasco, mejores que todas las aguas de Israel? ¿No puedo lavarme en ellos y quedar limpio?» Sin embargo, sus servidores lograron que obedeciese la indicación del profeta, bañándose siete veces en el Jordán. Así lo hizo y quedó curado.

Lleno de gratitud, deseó premiar a Eliseo con un don, lo que muestra, como toda la última parte del relato, a Naᶜămān como hombre inteligente, sincero y de gran corazón. El profeta, al igual que en casos semejantes, no aceptó el regalo. El arameo no se sintió menospreciado al no verse complacido, sino que confirmó su fe en Yahweh, que le había otorgado la salud. Por eso pidió le permitieran llevar desde Samaría hasta Damasco dos mulas cargadas de tierra del país, a fin de poder levantar un altar al Dios de Israel y tributarle allí los honores del culto. No pudo, sin embargo, escapar enteramente a la situación religiosa de su propio país. Su rey, Ben Hădad, era idólatra adorador de Rimmōn — divinidad por excelencia de Siria —, y como jefe del ejército debía acompañar a su señor en muchos actos religiosos e, incluso, inclinarse ante la falsa divinidad. Eliseo, sin embargo, parece permitirle cumplir estos deberes, cuando al consultarle le despide con la fórmula «¡Vete en paz!»

El hecho muestra la universalidad del Dios de Israel, Dios de todas las naciones y de todos los hombres, libre de otorgar sus bondades a quien le plazca y de substituir, si así conviene, el pueblo escogido por los paganos.

Jesús hace alusión a la curación de Naᶜămān, cuando en la sinagoga de Nazaret es rechazado por sus conciudadanos, por haber hecho más milagros en Cafarnaúm[3].

[1] 2 Re 5,1-27. [2] Lv 13,45-46. [3] Lc 4,24.27.

Bibl.: NOTH, 958, pág. 166. A. CLAMER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, págs. 414-415. A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, ibid., III, París 1949, págs. 714-717.

S. PLANS

NAᶜĂMĀTĪ (heb. *ha-naᶜămātī*; Vg. *Naamatita*). Sobrenombre de Ṣōfar, uno de los amigos de Job[1]. Parece habría de tener relación con su procedencia étnica. Pero se ignora totalmente la existencia de un país o una tribu con el nombre de Naᶜămāh o Naᶜĕmāh. Según Dhorme[A] acaso este país podría referirse a Ǧebel el-Naᶜamah en el noroeste de Arabia. La versión griega no da ese calificativo de Ṣōfar; de modo parecido a lo

S

otros dos amigos de Job, los LXX hacen de este personaje un «rey de los mineos», ὁ Μεναίων βασιλεύς.

A É. DHORME, en *BP*, II, pág. 1225, n. 11-13.

[1] Job 2,11.

R. AUGÉ

NAʿĂRĀH (Θοαδά [B], Νοορά [A]; Vg. *Naara*). Esposa de ʾAšḥūr, antepasado de Tĕqōʿa, y madre de ʿĂḥuzzām[1]. Podría tratarse de la ciudad homónima de Josué 16,7.

[1] 1 Cr 4,5-6.

, en *BP*, I, pág. 1246, n. 5.

C. COTS

NAʿĂRĀH. Localidad situada en la frontera de la tribu de Efraím[1]. Los LXX han interpretado la ciudad como nombre común, leyendo *wĕ-naʿărōtēhā* (καί αί κῶμαι αὐτῶν; Vg. *Naaratha*), «y sus criados», «sus filiales» (en otros lugares de Josué se lee, refiriéndolo a una localidad, *ū-bĕnōtēhā*, «sus filiales» o «sus anejos»)[2], y lo aplican a la ciudad inmediatamente anterior: ʿĂṭārōt. En otro pasaje se la menciona con el nombre de Naʿărān (Νοαράν; Vg. *Noran*)[3].

F. Josefo la menciona como situada no lejos de Jericó (Νεαρά). En tiempo de Eusebio y san Jerónimo se llama Νοοράθ, localizándola el primero a 5 millas romanas de Jericó. También el Talmud la sitúa por la misma zona.

Los intentos de localización han sido bastante numerosos. Guérin propuso ʿAin Samiyah; Conder, Ḫirbet bet el-ʿAuǧā el-Fōqā. Ya Clermont-Ganneau supuso que podría tratarse de ʿAin Dūq, pero, hasta que en 1918 se descubrieron los restos de una sinagoga debido a la explosión de una bomba, la hipótesis no se aceptó totalmente. Esta opinión la siguen Abel, Fernández y Ubach. Dichos restos fueron excavados en 1921 por la *École Biblique* de Jerusalén, bajo la dirección del P. Vincent, sacando a la luz unos bellos mosaicos representando el zodíaco, el Arca de la Alianza, Daniel en el foso de los leones, así como otras figuras e inscripciones hebraicas. Aparentemente se edificó en el siglo IV o V de nuestra era.

El hecho de que los restos hallados no se remonten a una suficiente antigüedad, hizo que Glueck dirigiese sus pesquisas en otras direcciones; para él, la bíblica Naʿărāh habría de ser Ḫirbet el-ʿAyaš, en las proximidades del Wādī el-ʿAuǧā, que arqueológicamente conviene más que ʿAin Dūq, y que estando más cerca de Jericó se adapta mejor a las noticias que de su situación da la Biblia y los escritores antiguos.

Alt, por su parte, señaló Tell el-Ǧisr, entre Wādī Nuʿeimah y ʿAin Dūq, opinión que actualmente siguen Baldi y Simons.

[1] Jos 16,7. [2] Cf. Jos 21,13.14.15. [3] 1 Cr 7,28.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 17,13,1. EUSEBIO, *Onom.*, 136,24. A. NEUBAUER, *Géographie du Talmud*, París 1868, pág. 163. GUÉRIN, *Samarie*, I, págs. 212-213 y 226-227. CONDER-KITCHENER, III, pág. 209. CL.-GANNEAU, II, págs. 20-27. A. FERNÁNDEZ, *Problemas de topografía palestinense*, Barcelona 1936, pág. 32. ABEL, II, pág. 394 (con bibliografía). B. UBACH, *Josuè*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1956, pág. 140, n. 7 (con bibliografía). D. BALDI, *Giosuè*, en *La Sacra Bibbia*, Turín-Roma 1956, págs. 128-129, n. 6-9.

R. SÁNCHEZ

NAʿĂRĀN. Variante del nombre con que se designa la ciudad de → **Naʿărāh** en 1 Cr 7,28.

NAʿĂRĀTĀH. Nombre de una localidad de la tribu de Efraím[1]. → **Naʿărāh.**

[1] Jos 16,7.

NAʿĂRAY (abr. de → **Nĕʿaryāh**; Νααραί [B], Νοορά [A]; Vg. *Naarai*). Hijo de ʾEzbay, uno de los treinta héroes que acompañaban al rey David[1]. En 2 de Sm 23,35 se le llama Paʿăray (Φαραΐ [A]; Vg. *Pharai*), por confusión gráfica de la primera consonante del nombre. En cambio, en el lugar citado, se ofrece su procedencia exacta, al llamarle «arbita».

[1] 1 Cr 11,37.

Bibl.: NOTH, 961, 1172, págs. 251, 255.

S. PLANS

NAAS. Nombre de una ciudad y de varios personajes, según la Vg. → **Nāhāš.**

NAASSON (et. → **Naḥšōn**; Ναασσών; Vg. *Naasson*). Hijo de Aminadab y padre de Salmon que figura entre los ascendientes de Jesucristo en las genealogías de Mateo y Lucas[1].

[1] Mt 1,4; Lc 3,32.

NAASSON (ʼΑσήρ (B,A], ʼΑσσήρ [S]). Nombre que la Vg. y la V. L. dan a una localidad de la alta Galilea, seguramente resultado de una lectura y escritura incorrectas de la expresión: ὑπεράνω ʼΑσήρ, «sobre Aser», *supra Naasson*, de donde ανω + Ασωρ y de aquí *Naasson* (→ **Aser**).

Tob 1,1 (LXX 2).

Bibl.: M. ESTRADÉ - B. GIRBAU, *Tobit*, en *La Bíblia de Montserrat*, VIII, Montserrat 1960, págs. 29-30, n. 2.

S. PLANS

NĀBĀL («necio, insensato»; Νάβαλ; Vg. *Nabal*). Hombre del linaje de Caleb y contemporáneo de David. Nabal era un rico propietario de Māʿōn, y poseía en Carmelo tres mil ovejas y mil cabras. Era hombre de carácter duro y avaro. Su esposa Abigáil, en cambio, era juciosa, amable y generosa.

David, huyendo del rey Saúl, vivía errante con sus seguidores en aquellas regiones (según el T. M. en el desierto de Pāʾrān; según los LXX en Māʿōn); y sabedor de los bienes de Nābāl y que celebraba la fiesta del esquileo, le mandó diez jóvenes, confiando en el buen trato que en todo tiempo habían dado los hombres de David a los pastores de Nābāl, para que le pidieran alimento. Nābāl hizo burla del mensaje de David y rehusó acceder a su petición de ayuda. Ante esta actitud y afrenta, David decidió atacar a Nābāl y su hacienda, con cuatrocientos de sus seguidores. Informada por uno de sus servidores de lo sucedido, Abigáil tomó doscientos panes, dos odres de vino, cinco carneros aderezados, cinco medidas de grano tostado, cien racimos



Inscripción nabatea (n.º 1) hallada en ʿAbdah (Oboda). Mármol blanco de forma trapezoidal. Data aproximadamente del año 106 A.C.

de pasas y doscientos panes de higos secos y salió al encuentro de David. Postrada a los pies de David, le rogó que hiciera caso omiso de la necedad y locura de su marido — aludiendo a su mismo nombre — y excusándose de ignorar lo sucedido, le hizo donación de los presentes y le pidió que no se vengara. Ante sus súplicas y el elogio que Abigáil hizo de él, augurándole el trono de Israel, David la bendijo y dio gracias a Yahweh, porque no había permitido que derramara sangre, ni tomara justicia por su mano.

Vuelto David al desierto, Abigáil contó a la mañana siguiente lo sucedido a Nābāl, el cual, dice el texto, «quedó como muerto y como una piedra», y a los diez días murió. Al tener noticia de ello, David bendijo a Yahweh que le había protegido y pidió a Abigáil en matrimonio.

Bibl.: NOTH, 931, pág. 229.

B. M.ª UBACH

NABAT (et. → **Nadab**; Νασβάς [B, A], Ναβάδ [S]; Vg. *Nabath*). Se trata seguramente del mismo personaje llamado Nadab en Tob 14,10. Muchos comentadores corrigen el texto de Tob 11,19, donde se halla Nabat por Nadab. En los códices Vaticano y Alejandrino se lee Νασβάς, Νασβές. Es un ahijado del legendario personaje → **ʾĂḥīqār**, que se nos presenta como emparentado con Tobit[1]. Nótese que las alusiones de ʾĂḥīqār, en el libro de Tobit, son suprimidas generalmente por la Vg. En Tob 11,19 [S] (Vg. 20) ʾĂḥīqār y Nabat (Nadab) son llamados ἐξάδελφοι, *consobrini*, «sobrinos» de Tobit.

[1]Tob 1,21; 11,19.

Bibl.: M. ESTRADÉ - B. GIRBAU, *Tobit, Judit, Ester*, en *La Biblia de Montserrat*, VIII, Montserrat 1960, págs. 86, n.º 18-19 y 97-98, n. 10.

B. GIRBAU

NABAT. Padre de Jeroboam I, que fue rey de Israel. → **Nĕbāṭ**.

NABATEO, Idioma. Conocemos el nabateo gracias a los textos epigráficos. Los más antiguos son del siglo II A.C. y el término *ad quem* puede ponerse alrededor del 300 D.C. La conversión de Nabatea en provincia romana en el 106 de nuestra era, no marca ciertamente el fin del nabateo, puesto que numerosos *grafitti* (península del Sinaí) e inscripciones, testimonian a favor de esa supervivencia de dos siglos. El nabateo se integra en el grupo semítico occidental como un dialecto del arameo común. El palmireno y el judeoarameo de Daniel y de algunos textos de Qumrān, contemporáneos del nabateo y sus vecinos en el norte y al este, respectivamente, pertenecen también al arameo común. Este arameo continúa el llamado «arameo imperial». En Mesopotamia, el arameo común empieza a registrar, a partir del siglo I de nuestra era, ciertas diferenciaciones lingüísticas según las regiones donde se habla; en cambio, el arameo de Palestina y Transjordania no presenta semejante transformación, si bien hay que decir que el palmireno tiene ya algún que otro rasgo «oriental». Así enmarcado el nabateo, podemos detenernos en algunos hechos que le caractericen.

El nabateo tiene como pronombre demostrativo el mismo que el arameo bíblico: *dnh* (a veces, *znh*), sin que registre la forma abreviada *dn*, la cual alterna en Qumrān (*Génesis Apócrifo* y *Descripción de la Nueva Jerusalén*) con *dn*; esta forma posterior con *ʾālef* se encuentra también en Palmira. El relativo es *dy* (a veces, *zy*); el nabateo no usa nunca la forma *d*, que aparece esporádicamente en Qumrān y en Palmira. Ocurre a veces en el nabateo que *dy* indica el genitivo y, entonces, la palabra que sigue a la partícula se anuncia sintácticamente por el sufijo pronominal añadido a la palabra que precede *dy*; esta construcción, que es frecuente

Inscripción nabatea (n.º 2) procedente de ʿAbdah (Oboda). Hallada en la parte septentrional de la acrópolis. Se fecha a fines del siglo I A.C.



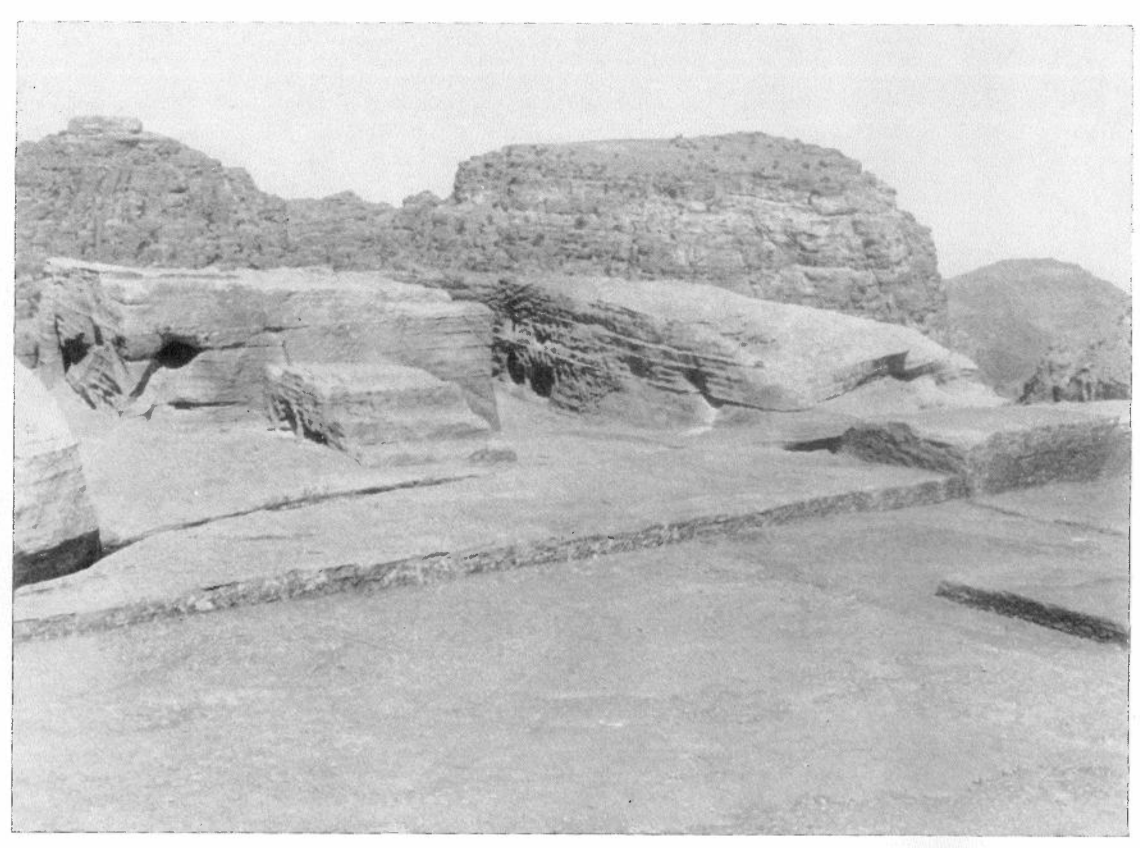
en la época persa, aparece solamente en los textos más antiguos del nabateo. La *kāf*, como prefijo y con un sentido comparativo, aparece en el nabateo y en algunos textos de Qumrān, pero no en el palmireno. La preposición *yāt*, señalando el complemento directo, se emplea en nabateo y en Daniel con pronombres sufijos, pero no precediendo sustantivos como en los textos de Qumrān y Palmira. En el nabateo se encuentra todavía alguna forma verbal hafᶜēl, que es la normal en Daniel, pero la forma corriente es ʾafʾēl (como en Qumrān y en Palmira). Otras veces los textos de Qumrān son los que ofrecen las formas arcaicas, p. ej., *Génesis Apócrifo* da una forma prescriptiva terminada en *ū* para la tercera persona del pl. masc.; en nabateo, esto no se da. Asimismo, el *Génesis Apócrifo* conserva en el perfecto la terminación en *ā* para la tercera persona del pl. fem., mientras el nabateo (como el palmireno) no hace distinción de géneros. Por lo que respecta a la fonética, el nabateo evita la asimilación de la *nūn*, p. ej.: *ʾnnt-*, *ʾnt-*, *nfq*; en algunos textos de Qumrān ocurre lo mismo (*Genésis Apócrifo* y 2 Q 26,1). Lo corriente, sin embargo, es que el palmireno y Qumrān asimilen la *nūn*. Desde el punto de vista ortográfico se puede indicar que el nabateo no usa *matres lectionis* como lo hace frecuentemente Qumrān: esto acentúa también el carácter arcaico de aquél.

Las pocas observaciones hechas bastan para indicar que el nabateo es un dialecto más arcaico que el arameo de Qumrān y de Palmira. Y la relación, señalada varias veces, del nabateo con el arameo bíblico, confirma este arcaísmo y nos explica al mismo tiempo el carácter conservador del nabateo que, fundamentalmente, sigue siendo un arameo común. El palmireno y los textos de Qumrān acusan una mayor flexibilidad: son más receptivos y, por tanto, más evolucionados. Pero, con todo, no se puede olvidar que los nabateos son árabes que han adoptado el arameo; al hacerlo, han introducido lógicamente algunos elementos de su lengua originaria. Veamos los nombres propios: las inscripciones nombran a los *hrtt*, a los *ʾdynt*, a los *mᶜyr*, a los *ʾwšw*, a los *qymw*, etc. La mayor parte de los antropónimos termina en *w* (*ū* u *ō*); la desinencia corriente en el palmireno es *ā* o *ay*. Vocabulario: *wld* («niño»), *ʾl* («tribu»), *ʾṣdq* («heredero legítimo»), *yᶜyr* («cambiará»), etc. La influencia del árabe en el arameo de Transjordania ha sido ya constatada en la inscripción de Kerak. La fusión de árabes y arameos fue también muy grande en Palmira.

El nabateo presenta una escritura con caracteres de

Inscripciones arameas halladas en el Wādī Mukatteb, que está en la península del Sinaí en el monte llamado Ğebel Mukatteb. (Foto P. Termes)





Petra. Lugar alto sobre el macizo contiguo a la capital nabatea. Vista parcial del recinto sagrado con el altar de los sacrificios y un pedestal para los ídolos. (Foto P. Termes)

tamaño desigual, donde el trazo tiende a la línea curva ampulosa.

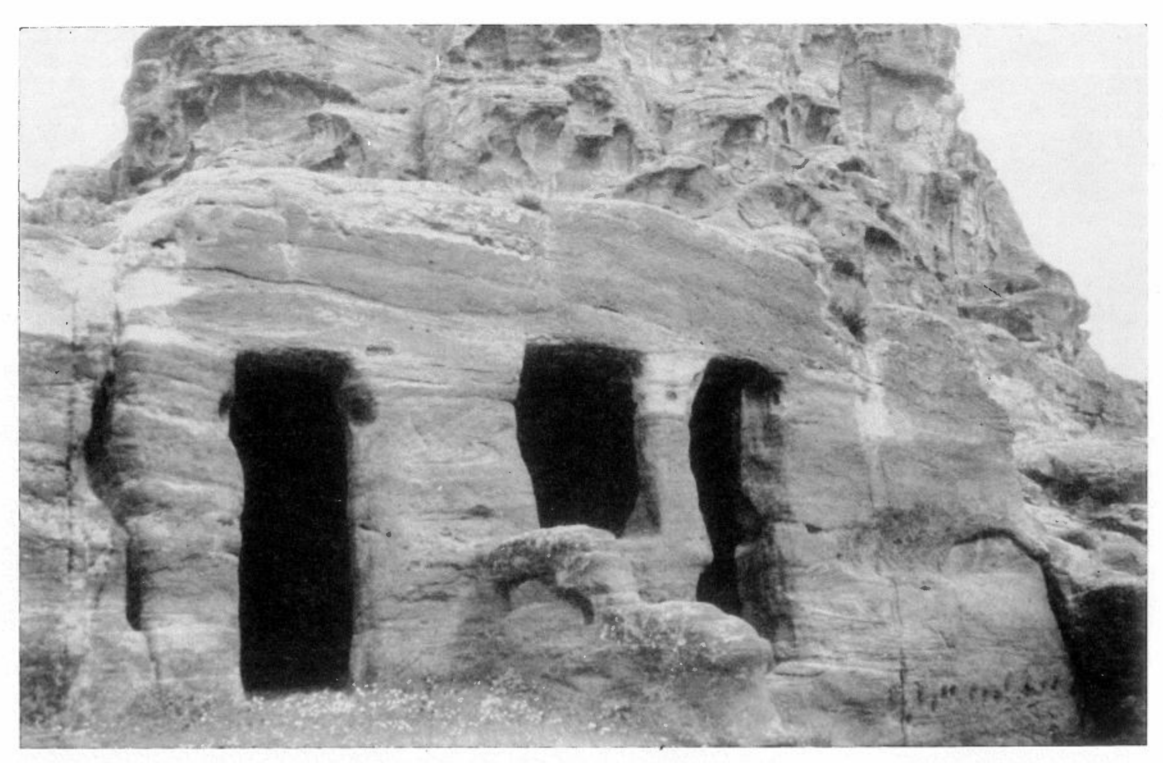
Las inscripciones nabateas han aparecido en un área relativamente grande; desde Petra se extiende, hacia el norte, hasta el Ḥawrān y regiones limítrofes de Damasco (*dmēr*); hacia el sur, llega hasta el-Ḥeğr y el mar Rojo.

Recordemos, para terminar, que algunos científicos creen ver en el alfabeto nabateo el origen del alfabeto árabe. Esta opinión es discutible. Aunque las tradiciones árabes sobre el origen de su escritura son contradictorias, los estudios recientes de J. T. Milik y J. Starcky hacen pensar que los árabes copiaron en parte el alfabeto siríaco y no el nabateo.

Bibl.: Para las inscripciones, *CIS*, II, n.º 157 y sigs. y J. B. Chabot, *Répertoire d'épigraphie sémitique*, IV, París 1919, n.º 2022-2125. J. Cantineau, *Le Nabatéen*, I, París 1930; II, ibíd., 1932. E. Y. Kutscher, *The Language of the «Genesis Apocryphon». A preliminary Study*, en *Scripta Hierosolimitana*, 4, Jerusalén 1958, págs. 1-34 *(passim)*. J. T. Milik, en *LA*, 9 (1958-1959), págs. 331-341.

J. TEIXIDOR

NABATEO, Pueblo. 1. Historia. La Biblia nombra a los nabateos[1], a su jefe Aretas I[2] y a su rey Aretas IV[3]. Se les ha considerado como descendientes de Nĕbāyōt, hijo de Ismael[4], que son los *nabayāte* de las Crónicas de Asurbanipal (siglo VII), pero esto es un error, porque la palabra *nabaṭu* que sirve para designar a los nabateos en arameo y en árabe, se escribe con un *ṭēt* y no con *tāw* como Nĕbāyōt; aquí, además, el elemento *-yōt* parece más bien desinencial. El lexicógrafo Esteban de Bizancio los hace originarios de la «Arabia Feliz» y los vincula al antiguo *Nabatos*. Ciertamente, los nombres propios con la raíz *nbṭ* son característicos del sudarábigo. En la época persa, ellos pudieron haber llegado hasta Edom[5]; sin embargo, hasta el año 312 no se tiene la primera noticia cierta de su aparición en la historia: el diadoco Antígono envía dos expediciones para que se apoderen de la «roca» poderosa, donde ellos depositan provisionalmente los aromas y los metales preciosos que acarrean desde Arabia hasta el Mediterráneo. Por tanto, su centro es ya → **Petra** («la Roca»), pero ellos son todavía nómadas. Así aparecen, medio siglo más tarde, al sur del Ḥawrān (*Pap. de Zenón*, ed. Vitelli, n.º 406); en 163, Judas Macabeo se enfrenta con ellos en la misma región[6]. En este momento tienen una capital fija, pero los nabateos se sedentarizaron sin abandonar nunca el tráfico caravanero, desde el Ḥawrān hasta el oasis de el-Ḥeğr, al norte de Dĕdān. De todos modos, su dominación en el este de Hermón y del Jordán alternará con la de los judíos. Gracias a las *Antigüedades judías* de F. Josefo, a algunas inscripciones y a las monedas nabateas, disponemos de la lista de los



Petra. Una casa particular excavada en las laderas rocosas del monte vecino. (Foto V. Vilar)

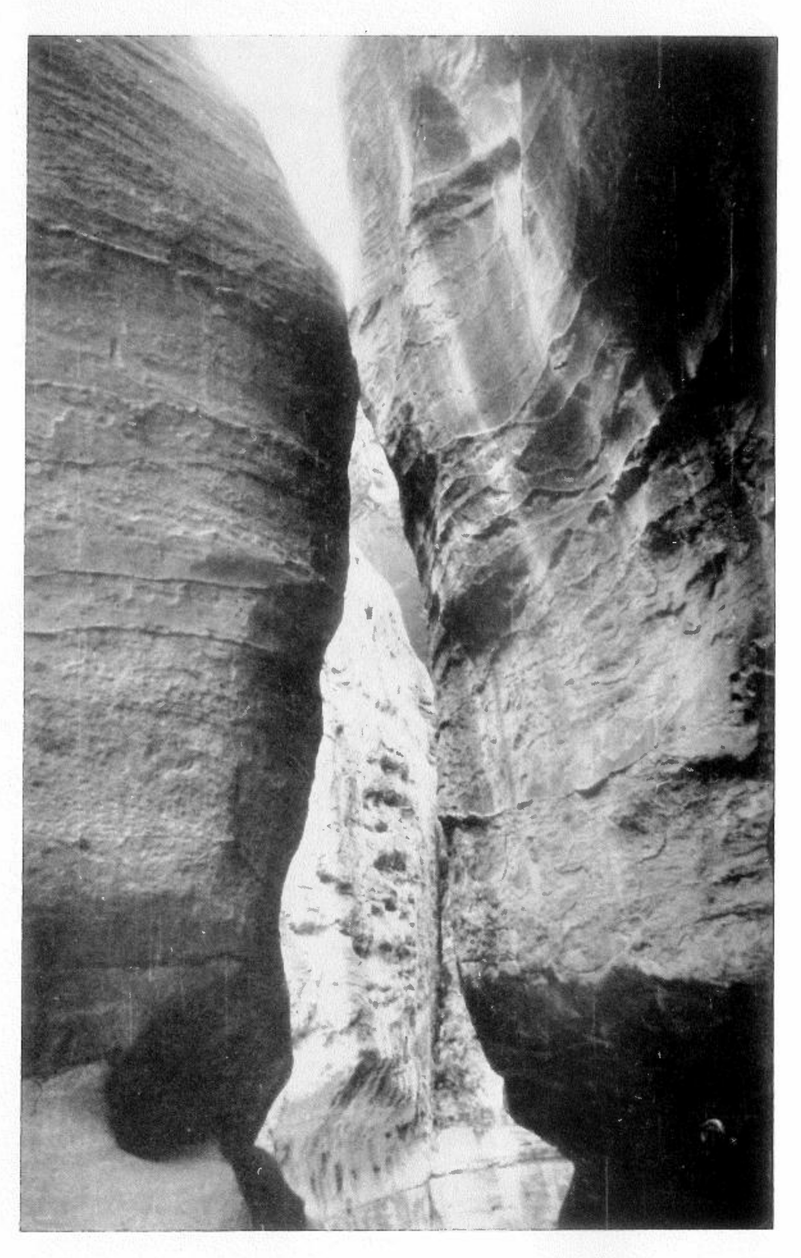
reyes nabateos a partir del año 100 A.C., más o menos: Aretas II, su hijo Obodas I, después Rabbel I (sin duda su hijo), que es seguido por Aretas III, quien fue un tiempo señor de Damasco. Estos cuatro reyes son contemporáneos, y con frecuencia adversarios de Alejandro Janneo (103-76), el cual no llegó a conseguir el que se les cerrara a los nabateos el acceso al puerto de Gaza. Aretas III se puso al lado de Hircano II en la lucha de éste contra su hermano Aristóbulo. Escauro, sucesor de Pompeyo en Oriente, asedió a Aretas en Petra, pero se retiró al recibir la suma de 300 talentos (62 A.C.). El sucesor de Aretas, Malikos I, ayudó a César contra Cleopatra. Herodes el Grande, que era, por su madre Cipros, nieto de un nabateo, fue mal visto por Malikos, y sus relaciones fueron malas con el sucesor Obodas II (30-9 A.C.), o mejor, con su valido Sylaios (que acabó envenenando a su señor; por lo menos, de esto le acusó Aretas, hijo y sucesor de Obodas). Aretas IV deificó a su padre y le erigió un mausoleo a medio camino de la carretera Petra-Gaza, lo que dio al lugar el nombre de Oboda, la actual ʿAbdah (cf. Esteban de Bizancio, *s. v.*, y las inscripciones del lugar). Una de las hijas de Aretas IV casó con Herodes Antipas. Hacia el 27 D.C., Antipas repudió a su mujer para tomar a Herodías, su cuñada[7]; pero su esposa, una nabatea, fue vengada en el año 36 cuando su padre derrotó a Antipas en los confines, siempre en litigio, de la Gaulanítide con la Batanea. No se puede pensar que, durante esta época, Tiberio, o Calígula (37-41), hubieran cedido Damasco al rey Aretas; por tanto, «el etnarca del rey Aretas», que aseguraba la guardia de las puertas de la ciudad[8], no sería más que un jeque nabateo, al frente de su tribu, proporcionado por el rey a las autoridades de Damasco para que cumpliera una misión de vigilancia en la ciudad y en esa parte del desierto oriental. El hijo de Aretas, Malikos II (40-70), terminó su oscuro reinado enviando caballeros y arqueros a Tito para que le ayudaran en la conquista de Jerusalén. En el largo reinado de su hijo Rabbel II, se acentúa la decadencia del reino nabateo. Esta decadencia se debió principalmente al hecho de que el tráfico con la India y Arabia se encaminó, a partir del tiempo de Augusto, por la ruta del Nilo. En 106, Trajano convierte el reino en una provincia romana, la de Arabia, con su capital en Bŏṣrāh, ciudad que había sido residencia preferida de Rabbel II. El pueblo nabateo pierde poco a poco su conciencia nacional, y los autores árabes acaban llamando «nabateos» a los campesinos iraquíes o sirios que hablaban arameo.

[1] 1 Mac 5,35 y 9,35. [2] 2 Mac 5,8. [3] 2 Cor 11,32. [4] Gn 25,13; cf. Is 60,7. [5] Abd cap. 7 y Mal 1,3-4. [6] 2 Mac 12,11; cf. 1 Mac 5,25. [7] Mt 14,3. [8] 2 Cor 11,32; cf. Act 9,24.

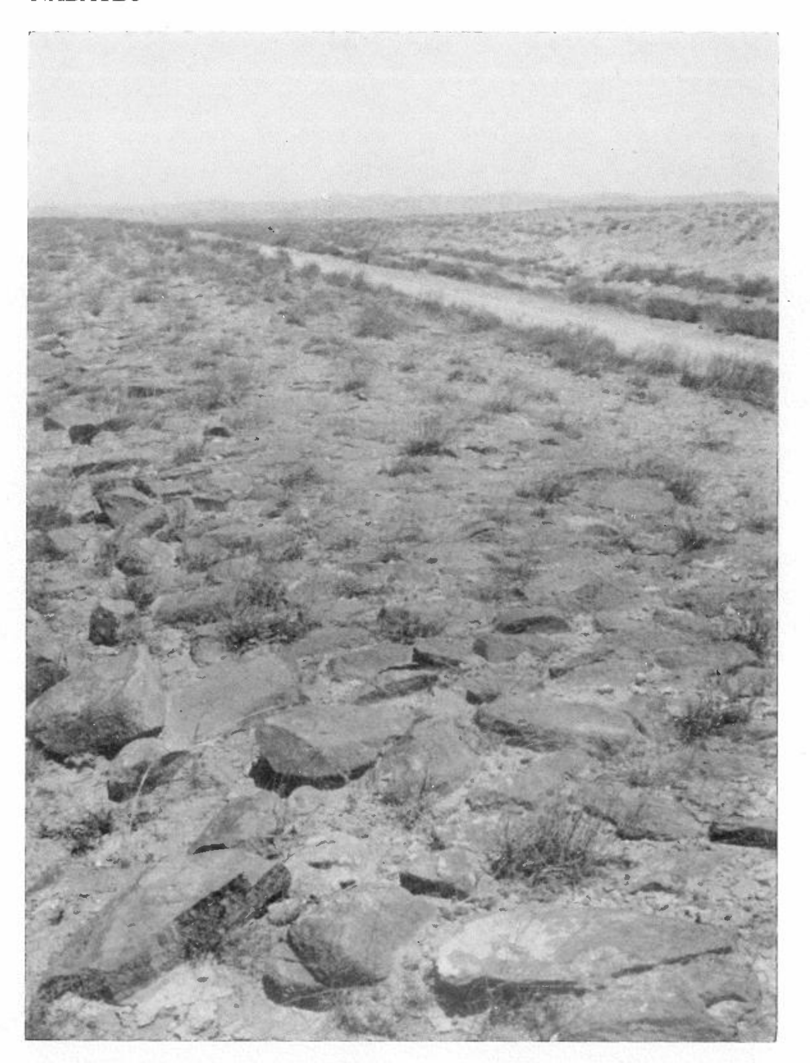
2. CIVILIZACIÓN. Esta confusión entre «nabateo» y «campesino» refleja ya una sedentarización total. Sin embargo, Diodoro nos describe así a los nabateos: «Existe entre ellos la ley de no sembrar trigo, de no plantar árboles frutales, de abstenerse del vino, de no construir casa alguna[1] ... Unos se dedican a la cría de camellos, otros a la de los carneros, que apacientan a través del desierto... Muchos se dedican a transportar hasta el mar el incienso, la mirra y aromas de gran valor, todo lo cual les llega de la Arabia llamada Feliz».

Esta descripción precede a la narración de las expediciones de Antígono, y vale para finales del siglo IV, porque en el siglo I A.C. — época en la que escribe Diodoro —, Petra era desde hacía tiempo una ciudad. En todo lo que era dominio nabateo, desde el Ḥawrān hasta el-Ḥeğr, se hallan restos de esa época, en la que el arte no deja de tener su originalidad. Esto se manifiesta sobre todo en la arquitectura, y un elemento característico es el capitel corintio en el que las volutas de los ángulos quedan reducidas a cuernos truncados. Las portadas de las tumbas talladas en el asperón de Petra o el-Ḥeğr, recuerdan al mismo tiempo los pilonos de Egipto por su forma trapezoidal, y los monumentos fenicios por sus motivos decorativos, p. ej., los merlones escalonados que las rematan distribuidos en dos hileras superpuestas. Este es el tipo más antiguo, que quizá remonte al siglo III A.C. Otras tumbas, sin embargo, están rematadas por sólo dos merlones de gran tamaño situados en los ángulos. Pero muy pronto las pilastras empezarán por enmarcar las fachadas, y los cornisamentos, cada vez más complicados, elevarán el monumento formando al fin lo que se llama «tipo el-Ḥeğr»: el ejemplar más antiguo data del año primero de nuestra era, y este modelo, junto con parte de los anteriores, goza de gran favor a lo largo del siglo primero. Hay tumbas que imitan las fachadas de un templo o incluso de un palacio. El Ḫaznet Firʿaun, el mausoleo que sin duda se hizo construir Aretas IV, tiene una *pronaos* con seis columnas, coronado por una rotonda que queda emplazada en medio de un pórtico. La calidad de la roca permitía a los escultores nabateos toda suerte de audacias, como la pintura al fresco se lo consentía a los pintores de Pompeya; unos y otros pudieron inspirarse en construcciones alejandrinas hoy desaparecidas. La arquitectura religiosa es menos original. Además del lugar para los sacrificios, elevado y a cielo abierto, al estilo semítico, se reconoce el santuario por una *cella* pequeña en el centro del cuadrilátero del *témenos*. Sin duda alguna, los templos nabateos de Ḫirbet Tannūr, de Ramm y de Qaṣr Ğeit, en el desierto del istmo de Suez, fueron construidos según este plan. En el templo de Beʿelšemēn de Sīʿ (Ḥawrān), que fue terminado el año 1 de nuestra era según la dedicación nabatea, y en el contiguo, dedicado a Ḏū Šarā, hay dos *cellas*, encerrada la una en la otra: es el tipo persa del templo del fuego. Por último, el gran santuario de Petra, el «Qaṣr Firʿaun» (siglo I de la era cristiana), tiene un *adyton* emplazado entre dos cámaras laterales, como ocurre en los templos sirios; el mismo plano parece reproducirse en Ḏāt Raʾs, sobre el Wādī el-Ḥaṣā, y en Riwafah, en el Ḥiğāz. La escultura nabatea es helenística con rasgos orientales, como en Palmira o el Ḥawrān. Entre las artes menores puede notarse la variedad de la cerámica, muy fina, con una elegante decoración vegetal sobre fondo rojo.

[1] Cf. Jer 35,6-7.



Impresionante aspecto del desfiladero del el-Sīq, que forma la entrada a Petra, la gran capital de los nabateos. (Foto V. Vilar)



Vía de Trajano, a unos 20 km al sur de Bōṣrāh. Este emperador convirtió el reino nabateo en una provincia romana. (Foto P. Termes)

3. Religión. El panteón nabateo refleja la variedad de países de que estaba compuesta la Nabatea. Del norte al sur encontramos las siguientes divinidades supremas: en el Ḥawrān, el Beʿelšemēn sirio: en Tannūr, el dios edomita Qōs; en Petra, Ḏū Šarā. Este último se convirtió en el dios dinástico. Ḏū Šarā es un apelativo anónimo que quiere decir «Señor de la Šarā», es decir, de la cadena montañosa en la que se encuentra Gaya y Petra. Su nombre verdadero parece ser Kutbah, es decir, «escriba», apelativo árabe de Nebo, el dios babilónico de la escritura. El planeta con él relacionado es Mercurio. Kutbah nos es conocido ahora por cuatro inscripciones nabateas y por unos textos siríacos. En las inscripciones liḥyanitas de Dĕdān, cerca de el-Ḥeğr, aparece bajo la forma de Aktab; igualmente liḥyanita es la dedicación que nos ofrece el primer testimonio de ʿUzzā, «la muy fuerte», un apelativo del planeta Venus. Precisamente un texto nabateo asocia Kutbah a ʿUzzā, por tanto, Mercurio a Venus. Otros textos nombran a «ʿUzzā y al Señor de la Casa», sin duda la casa real, lo que nos incita a pensar en el dios dinástico Ḏū Šarā.

Pero según lo que dice el lexicógrafo Hesiquio, Ḏū Šarā era idéntico a Dionisos, el dios de la viña, y de esta forma fue honorificado en el Ḥawrān sobre todo: Sueida tomó el nombre de Dionysias. Recordemos que Herodoto identificó Dionisos con el dios árabe «Orotal», es decir, Rudā (Arṣu en Palmira). Este dios, tan conocido en otros lugares, no aparece mencionado en la Nabatea; esto quizá es porque Rudā es idéntico a Ḏū Šarā. En Bōṣrāh, Ḏū Šarā es asimilado al betilo local llamado Aʿra, o sea aquel que está «untado» de sangre, una alusión a un acto de culto. Los árabes conocían otra personificación del planeta Venus: Al·lāt, o sea «la diosa». Ella es invocada mucho en el Ḥawrān o en Iram (Ramm), mientras que en el-Ḥeğr lo es sólo una vez. No es mencionada en Petra; aquí, sin embargo, un grafito nombra a Atarʿate, es decir, la Atargatis siria. En el-Ḥeğr se veneraba también a la diosa árabe de la suerte, Manawātu. Recuérdese que Al·lāt, ʿUzzā y Manāt, las tres, todavía son recordadas en el Corán. La divinidad principal de la Meca era Hubal y también es mencionada en el-Ḥeğr. Una tradición musulmana la hace venir de Moab, lo que confirma su origen nabateo. Finalmente, cabe citar al dios Šayʿal Qawm, «el que reúne o conduce el clan», mencionado por dos textos nabateos y unos *grafitti* safaíticos. Una inscripción de dedicación palmirena por un soldado nabateo, nos precisa que Šayʿal Qawm «no bebe vino», rasgo que concuerda con lo que Diodoro dice de los nabateos. Este carácter nómada del dios permite identificarle al «santo dios arábigo» de muchas de las dedicaciones griegas de Gerasa. Respecto al culto hay que señalar la importancia de los betilos: se trata de grandes piedras rectangulares, piramidales o redondas, arrancadas por los escultores de la pared rocosa de Petra, Iram, el-Ḥeğr. El lexicógrafo Suidas describe el ídolo de Ḏū Šarā en Petra como «una piedra negra, cuadrangular y sin figura alguna, de cuatro pies de alta y dos de ancha (122 × 61 cm) que reposa sobre una base revestida de oro. Le sacrifican víctimas y esparcen la sangre a título de libación. Todo el templo es una ascua de oro y contiene muchas ofrendas». El texto debe de referirse al betilo erigido en el *adyton* del gran templo de Petra y sobre el que se vertía la sangre, lo mismo que sobre el betilo de Bōṣrāh.

Compárese con Éx 24,6. Nótese también la importancia de la base sobre la que se asienta el ídolo. En algunas inscripciones, en las que se enumeran dioses, se nombra a «Dū Šarā y su sede», como si ésta tuviera un carácter divino; algunos betilos se asemejan a un trono. Gracias a Estrabón conocemos otro aspecto del culto entre los nabateos: «Veneran al Sol (es decir, el dios árabe Šams) levantándole un altar sobre el tejado y allí hacen las libaciones cotidianas y ofrecen el sacrificio del incienso»[1]. En las cumbres existentes en los alrededores de Petra se han tallado numerosos santuarios rupestres y lugares de sacrificio. El mejor conservado, y que domina la desembocadura de el-Sīq, tiene un recinto sagrado (es el *ḥaram* árabe) rodeado por un banco corrido a lo largo de tres de sus lados sin duda en previsión de los banquetes sacros. El cuarto lado está ocupado por un altar, preparado para recibir la sangre de las víctimas, y por un pedestal (el *mōtab*) sobre el que se podría poner los ídolos tal vez portátiles. En un nivel inferior al lugar del sacrificio, hay dos grandes obeliscos de arenisca que pudieran representar muy bien a la pareja divina Dū Šarā y ʿUzzā. Todavía podrían señalarse otras manifestaciones de la religiosidad nabatea, pero estas ya difieren poco de las que se encuentran en Palmira, Fenicia o entre los árabes preislámicos.

[1] Cf. Jer 19,13.

Bibl.: R. E. Brünnow - A. von Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, Estrasburgo 1904-1909. A. Jaussen - M. R. Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, París 1909-1911. H. C. Butler, *Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and* 1909, Leiden 1919. A. Kammerer, *Pétra et la Nabatène*, París 1929 y 1930. N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, New Haven 1940. Diodoro Sículo, 2,48 y 19,94-100. J. Starcky, *The Nabataens: A Historical Sketch*, en *BA*, 4 (1955). M. Avi-Yonah, *Oriental Art in Roman Palestine*, Roma 1961. J. Starcky, *Pétra et la Nabatène*, en *DBS*, VII, cols. 886-1017. Cf. también la bibliografía referente a Petra.

J. STARCKY

NABAYOT. Castellanización del nombre hebreo de → **Nĕbāyōt**, que corresponde al primogénito de Ismael.

NĀBLUS. Contracción de Nābulus, pronunciación arabizada de Neápolis, la ciudad construida por Vespasiano, o si ya existente, en su honor, por lo menos, denominada Flavia Neápolis. Parece deba distinguirse de Siquem, aun cuando estuviera muy próxima, al pie mismo del monte Garizim. Sobre la identificación de Siquem con → **Sicar**[1] no hay tampoco certidumbre. Se ve, por el ejemplo de san Justino natural de Nāblus, que el cristianismo penetró pronto en Neápolis. Se menciona a «Germán de Neápolis de Palestina» en las actas del concilio de Ancira (314).

Pero con la conquista árabe sobrevino la decadencia. En 1120 se celebró en Nāblus un concilio para la reforma de los cruzados. La ciudad ha sido y es el principal hogar de los samaritanos que allí sobreviven penosamente en número aproximado de 250. La ciudad tenía fama de ser muy pendenciera.

[1] Jn 4,5.

Nāblus. Panorámica de la ciudad desde la sinagoga de los samaritanos. (Foto P. Termes)



Bibl.: J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* XXI, Florencia-Venecia 1759-1798, pág. 261.

J. R. DÍAZ

NABONID (ac. *nabū-nā'id*). Último soberano de Babilonia (555-539 A.C.), y padre de Baltasar, depuesto por Ciro. Su nombre no aparece en los textos bíblicos.

Fue hijo de un alto dignatario del imperio babilónico y de una sacerdotisa del templo de Sin en Harrán. No era de sangre real, aunque su afecto para con el imperio asirio y ciertas expresiones que emplea puedan hacer creer que descendía de los reyes de Asiria, quizá por parte de madre. No aparece muy clara su vida antes de su elevación al trono; debió de favorecerle Nabucodonosor, por quien siempre mostrará una gran admiración.

Sin embargo, un partido hostil a la dinastía de Nabucodonosor, le subió en el trono en mayo de 556, al morir Neriglisar, yerno de este último rey, en oposición a Labasi-Marduk, su nieto. Tras dos meses de indecisión, una conjura elimina a Labasi-Marduk, y Nabonid reina sólo desde julio del 555. Previendo (o instigando) la sublevación de Ciro, rey de Anšan, contra su soberano medo Astiages, Nabonid decide ocupar Harrán y reconstruir en ella el templo de Sin, que los medos habían destruido en 610. Después de celebrar la fiesta de año nuevo en 555, el rey se dirige al oeste; en tal año se le encuentra en Cilicia, en Siria en 554 y al año siguiente en Arabia. La cronología es deficiente en este punto, pero se sabe que ocupa diversas poblaciones, entre ellas Teima (Teimā), Dadanu (Dĕdān) y Iatribu (Medina). Nabonid se instala en la primera y la reconstruye; durante su ausencia de Babilonia se hizo representar por su hijo mayor Baltasar (*bēl-šar-uṣur*). A consecuencia de esta ausencia no puede celebrarse el año nuevo, situación que se prolonga durante una década. Mientras tanto, en el 550, Ciro vence a Astiages y el predominio de los persas se impone al de los medos, en el imperio nómada que se extiende por las altiplanicies de Irán y Anatolia. Fue seguramente algo más tarde, cuando el gobernador de Gutium entregó esta provincia a Ciro, abriéndole el camino de Babilonia. En respuesta a la amenaza, el ejército babilónico que manda Baltasar, toma posiciones cerca de Sippar, muriendo en este campamento en el 547, la madre de Nabonid. El encuentro no se produce, porque en aquel año Ciro, en vez de marchar contra Babilonia, se desvía hacia Asiria, atraviesa Anatolia y sorprende a Creso, rey de Lidia: a pesar de una tardía alianza con los lidios, el ejército babilónico no interviene. Ciro procede después a aislar a Babilonia y a la corte, y entre los años 545 y 540, de los que se carece de detalles, debe de ocupar Siria, Palestina y, finalmente, Arabia (regiones todas que pasaron al poder de los persas antes de la caída de Babilonia). En 540, como máximo, Nabonid es expulsado de Teimā, pues en 539 celebra el año nuevo en Babilonia. Ciro emprende la ofensiva en octubre, deshace el ejército babilónico en Opis y obtiene sin combate la rendición de Babilonia. Nabonid, que en un principio se había refugiado en Borsippa, regresa a Babilonia y se entrega al vencedor. La entrada triunfal de Ciro en la capital señala el término de una campaña que no duró un mes, gracias a los numerosos cómplices que halló en el país. Nabonid es deportado a Carmania, y no se logra saber nada de su fin.

Es muy misteriosa la larga permanencia de Nabonid en Arabia. No hay que olvidar que los caldeos proceden de la costa meridional del golfo Pérsico; toda aquella re-



Arte aqueménida. Servidor del palacio de Darío, de la dinastía de los vencedores de los babilonios. Persépolis, siglo VI-V A.C.

gión, al menos hasta Dilmūn (Baḥrein), depende aún del imperio de Nabonid; las relaciones con Arabia deben, pues, de ser más fáciles y normales de lo que se imagina.

La actitud religiosa de Nabonid es también desconcertante. No puede dudarse de su devoción, antes bien, parece más encendida que la de otros reyes de su época. Incluso podría reprochársele un escrúpulo excesivo en el deseo de restablecer las formas antiguas de la religión, de buscar los documentos de fundación que garantizasen la continuidad de los lugares de culto, y de registrar las bibliotecas para descubrir el ritual perdido. Esta preocupación de respetar por completo la voluntad divina, como la fijó la revelación al principio de la historia, va de la mano con el encendido anhelo de conocer la actual expresión de esa voluntad mediante la interpretación de los presagios.

Sin embargo, sus contemporáneos le juzgan hereje. Nabonid confiesa que en Babilonia estallan numerosas revueltas contra su autoridad y que es motivo de virulentos ataques del sacerdocio, recordándosele como un tirano (la expresión, tomada en sentido peyorativo, la recoge Herodoto en Babilonia un siglo después). Las visiones ocupan un lugar destacado en los textos que emanan de Nabonid; se concibe, por lo tanto, que se le acusase de alterar la religión con sus revelaciones. Se comprueba, además, que, si sigue fiel al panteón tradicional de la Babilonia que rige Marduk, concede una importancia extraordinaria a la tríada: Sin, Šamaš e Ištar, y que tiende a subordinar todos los dioses a Sin, la deidad lunar, asignándole, incluso, la fijación del destino.

Los medios sacerdotales contemporáneos acusaron a Nabonid de demente, rasgo que pudo perpetuarse en la tradición. No se habla de este soberano en los textos bíblicos, pero un texto arameo, descubierto en Qumrān, cuenta que hacía siete años que *nabunai* estaba enfermo en Teimā, cuando llamó junto a él a un profeta judío.

Bibl.: ST. LANGDON, *Die Neubabylonische Königsinschriften*, en *VAB*, 4 (1912), págs. 218-297. S. SMITH, *Babylonian Historical Texts*, Londres 1924, págs. 27-123. R. DOUGHERTY, *Nabonidus and Belshasar*, en *YCS*, 15 (1929). S. SMITH, *Isaiah Chapters XL-LV*, en *Schweich Lectures for 1940*, Londres 1944. J. LEWY, *The Late Assyro-Babylonian Cult of the Moon*, en *HUCA*, 19 (1946), págs. 405-489. G. GOOSSENS, *Les recherches historiques à l'époque néo-babylonienne*, en *RA*, 42 (1948), págs. 149-159. J. T. MILIK, *Prière de Nabonide, fragments araméens de Qumrān 4*, en *RB*, 63 (1956), págs. 406-411. C. J. GADD, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*, en *AnSt*, 8 (1958), págs. 35-92. P. GARELLI, *Nabonide*, en *DBS*, VI (1958), cols. 269-286.

G. GOOSSENS

NABOPOLASAR (ac. *nabū-apal-uṣur*, «Nabū proteja al hijo»). Rey de Babilonia (625-605 A.C.), fundador de la dinastía caldea y padre de Nabucodonosor II. Las fuentes para el estudio de su reinado son las tablillas que contienen las crónicas del período neobabilónico. Desde el reino independiente que había constituido en Caldea, extendió su poder hasta Babilonia.

Parece que declaró su independencia cuando, a la muerte de Asurbanipal, se luchaba por el poder en Asiria; emprendió la conquista de los dominios asirios y se adueñó poco a poco de sus ciudades más importantes: Babilonia, Uruk y Nippur, gracias a que estaba al corriente de los métodos bélicos de sus enemigos. En el año 614 se alió con Ciaxares, rey de los medos, y entre ambos se apoderaron de Nínive el 612.

La toma de esta población significó la división del imperio asirio entre los confederados, y la parte meridional correspondió a Nabopolasar. Caldea fue el poder dominante en el estado neobabilónico. Su soberano, que había topado con los intereses de Egipto en Harrán, hubo de hacer frente en Karkĕmiš a la amenaza que representaba el faraón Necao II para el oeste de su imperio. Su hijo y sucesor Nabucodonosor II, en representación suya venció a los egipcios en 605, año de la muerte de su padre.

Nabopolasar se presenta en sus inscripciones como un hombre piadoso que, desde una condición humilde, llegó al trono. Mejoró el sistema de irrrigación de los alrededores de Babilonia y fomentó con entusiasmo el embellecimiento de esta ciudad.

Bibl.: B. BONKAMP, *Die Bibel im Lichte der Keilschriftenforschung*, Recklinghausen 1939, págs. 489-507. *ANET*, págs. 303-305.

M. GRAU

NĀBŌT («brote», cf. ár. *nabata*, «crecer», «brotar»; Ναβόθ; Vg. *Naboth*). Ciudadano o natural de Yizrĕʿeʾl, que poseía una viña cercana al palacio de Acab, rey de Israel[1]. Éste pidió a Nābōt que le cediese su viña para hacer de ella un huerto y le ofreció otra mejor o su valor en dinero. Nābōt rehusó ceder la hacienda de sus padres, quizás porque no solamente la había heredado, sino también porque estaba en ella la tumba de sus antepasados, lo que era corriente en aquellos tiempos. Enterada del asunto Jezabel, mujer de Acab, e hija del rey de Sidón[2], obró por su cuenta, según las costumbres de los monarcas sidonios, prescindiendo de la Ley de Israel. Hizo pregonar un ayuno, solemne acto religioso, que solamente se celebraba en caso de calamidad pública, actual o inminente, a fin de aplacar la ira divina, o cuando lo exigía un asunto de gran importancia para el rey o para la nación; sin embargo, el ayuno sirvió de pretexto para ejecutar un homicidio. Nābōt, acusado en falso de blasfemia contra Yahweh y el soberano, fue condenado a morir lapidado. Así pudo Acab apoderarse de la viña deseada.

Este crimen se ha considerado como el principal pecado del reinado de Acab; además, la ejecución de las injustas órdenes reales, sin la menor oposición por parte de los ancianos y dignatarios de Yizrĕʿeʾl, prueba la depravación tanto del pueblo como de los magistrados del Reino del Norte. Enterado de los hechos el profeta Elías se presentó ante el rey, le anunció terribles males y predijo a Jezabel, su esposa, que los perros la destrozarían y devorarían cerca del muro de Yizrĕʿeʾl, y otro tanto dijo de los príncipes que murieran[3].

[1] 1 Re 21,1-26. [2] 1 Re 16,31. [3] 1 Re 21,22; 2 Re 9,21-26.

Bibl.: NOTH, 929, pág. 221. A. MÉDEBIELLE, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, Paris 1949, págs. 686-689.

B. M.ª UBACH

NABUCODONOSOR (heb. *nĕbūkadreʾṣṣar* [30 veces], *nĕbūkadneʾṣṣar* [14 veces], además de otras variantes menores; ac. *nabū-kudurri-uṣur*, «Nabū guarde las

fronteras» [lit. «el mojón lindero»]; persa antiguo *nabucudraçara*; Ναβουχοδονόσορ; Vg. *Nabuchodonosor*).

I. Historia. 1. Nabucodonosor I. Dos reyes mesopotamios llevan este nombre. Nabucodonosor I (*ca.* 1128-? a.C.) conocido sólo por las inscripciones de los *kudurru* (mojones) y por la *Historia sincrónica* de Babilonia, es un representante de la II dinastía de Isin. Su gloria consiste, sobre todo, en una victoria resonante contra los elamitas, éxito poco efectivo, pues Babilonia no tardaría en caer bajo la dominación de los asirios primero (con Tiglatpileser I) y de los arameos después (a fines del ii milenio)[A].

[A] L. W. King, *Babylonian Boundary Stones*, Londres 1912, págs. 31 y sigs., 97. J. B. Pritchard, en *ANET*, pág. 273. H. Schmökel, *Geschichte des Alten Vorderasien*, Leiden 1957, págs. 197-198.

2. Nabucodonosor II. El segundo rey de la pujante dinastía caldea o neobabilonia, Nabucodonosor II (604-562), hace su aparición, como príncipe heredero, allá por los años 607-606 a.C., batallando en la frontera sur de Urarṭu en los últimos días de Asiria. Su acción militar más célebre es la batalla de Karkĕmîš (605), en que anula los conatos de Egipto por mantener el control de Siria tras la ruina de Asiria. El combate tiene lugar entre abril y agosto, probablemente hacia mayo-junio[A]. Inmediatamente después, Nabucodonosor conquista «todo el país de Ḫatti» (Siria-Palestina), según rezan sus anales[B]. Muerto su padre Nabopolasar (*nabû-apal-uṣur*, «Nabû proteja al hijo») el 8 de ʿĀb (15-16 de agosto), Nabucodonosor se apresura por regresar a la capital mesopotamia, donde el 1 de ʾĔlûl (6-7 de septiembre) toma posesión del trono. Después de una marcha por Siria-Palestina[1], vuelve a Babilonia cargado de tributos[C]; en el mes de Nîsān (marzo-abril) del 604 celebra la fiesta del *akîtu* o Año Nuevo, ocasión en que «toma las manos de Bel (Marduk) y del hijo de Bel (Nabû)» en otras palabras, tiene lugar la entronización ritual, con la que comienza el «primer año» de su reinado.

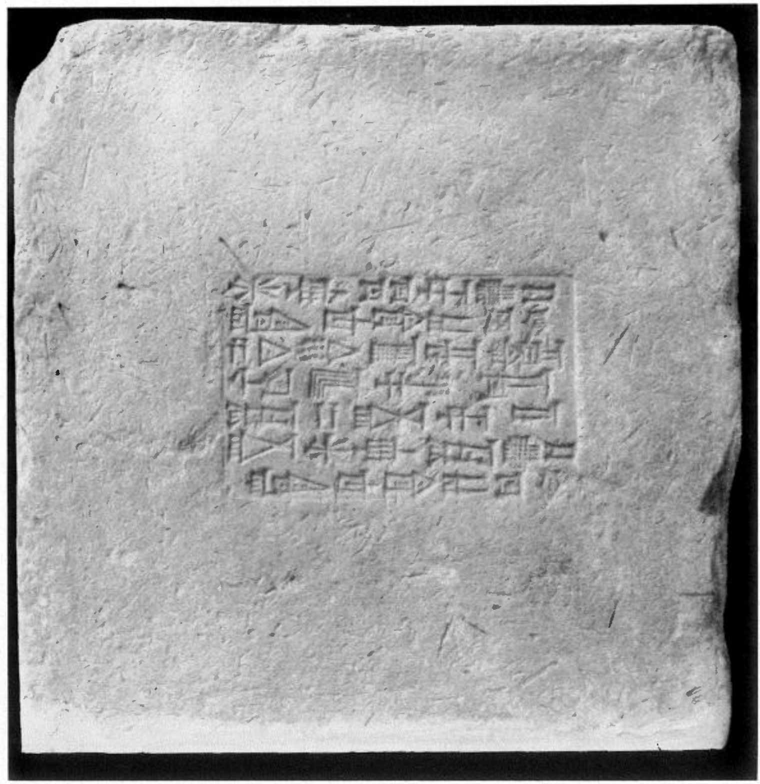
En este mismo año retorna a Siria-Palestina, cuyos príncipes — incluido Joaquim de Judá —[2] se le someten. Sólo el rey de Ascalón se resiste[D], respaldado por Egipto, pero Nabucodonosor lo subyuga y castiga en el mes de Kislēw (= diciembre)[3]. En Jerusalén hay angustia, se proclama un ayuno[4], pero Joaquim se mofa de la advertencia profética[5]. Dios le vaticina un tremendo castigo a su infidelidad[6].

Nabucodonosor se siente dueño de todo el Creciente Fértil. Desde la isla de Tilmun, en el golfo Pérsico, hasta las puertas de Egipto.

[A] D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556) B. C. in the British Museum*, Londres 1956, pág. 25. [B] Ibíd., págs. 68-69. [C] *Šānā hāriʾ šōnît* de Jer 25,1 no es el «año primero», sino el «año de accesión» (*reš šarrûti* en ac.) de Nabucodonosor. Cf. E. Vogt, en *VT*, supl. 4 (1957), pág. 84; Cl. Schedl, en *ZAW*, 74 (1962), pág. 211. [D] D. J. Wiseman, *op. cit.*, págs. 28-69; sobre el papiro arameo de Ṣaqqārah, que alude a estos hechos, cf. A. Dupont-Sommer, en *Semitica*, 1 (1948), págs. 43-68 y H. L. Ginsberg, en *BASOR* 111 (1948), págs. 24-27; para la fecha correcta cf. A. Malamat, en *IEJ*, 6 (1956), págs. 251-252; D. J. Wiseman, *op. cit.*, pág. 28; J. D. Quinn, en *BASOR*, 164 (1961), págs. 12-20; lo atribuye al rey de Gaza E. Vogt, art. cit., pág. 88.

[1] Cf. Jer 25,1-9 y sigs.; 37,1 y sigs. [2] Cf. 2 Re 24,7. [3] Cf. Jer 47, 2-7. «Ascalón ha perecido», y Sof 2,4-7. [4] Jer 36,9; cf. 35,1. [5] Jer 36,20 y sigs. [6] Jer 36,29-31.

Su crónica registra sus campañas anuales (del 604 al 601) contra «el país de Ḫatti», como preparación a su entrada en Egipto[1]. Joaquim de Judá, después de tres años de sujeción al rey de Babilonia, se rebela, pero es castigado también él[2]. A fines del 601, o principios del 600, Nabucodonosor ataca a Egipto (donde reina Necao II)[A], mas el encuentro le resulta desfavorable; tiene que replegarse, sin reaparecer el año siguiente (el 5.º = 600-599), dedicado al reequipamiento de su ejército (especialmente en carros y caballos). A fines del 599 (en el 6.º año) incursiona contra los árabes[3]. En el mes Kislēw (nov.-dic.) del 598 (7.º año) vuelve a Siria-Palestina «y acampó frente» (puso sitio) a la ciudad de Judá (*āl-ia-a-ḫu-du* = Jerusalén)[4], en el 2.º día de ʾĂdār (16 de marzo del



Ladrillo con una inscripción que contiene el nombre y los títulos de Nabucodonosor II. (Foto *British Museum*)



Babilonia. Terrazas de la época de Nabucodonosor II, que tal vez pudieron ser el soporte de los jardines colgantes. (Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)

597) tomó la ciudad *āla iṣ-ṣa-bat*) y capturó al rey (*šarra ik-ta-šad* = Joaquín, sucesor de Joaquim); designó allí un rey según su corazón (*šarra ša libbi-šu ina lib-bi ip-te-qid* = Sedecías, tío de Joaquím)[5], recibió un pesado tributo[6] y lo envió a Babilonia[B]. La deportación parece haberse realizado algunas semanas después, inaugurado ya el 8.º año de Nabucodonosor (abril 597)[7]. Gracias a los anales del rey babilonio (publicados en 1956)[C] se sabe por primera vez la fecha exacta de la primera conquista de Jerusalén. La crónica completa y corrige las informaciones de Josefo[D].

Para el 8.º año se registra una campaña hasta la zona de Karkĕmīš; y para el 9.º (596-595) una victoria contra Elam, sobre el Tigris. En diciembre del 595 y enero del 594 (10.º año) Nabucodonosor aparece sofocando una rebelión en el propio país de Acad; luego se dirige a Siria-Palestina, donde actúa también en su 11.º año (entrado el 594). Aquí se interrumpe la crónica.

De los otros treinta y tres años de Nabucodonosor poco sabemos. Algunos documentos administrativos hallados en Babilonia registran las raciones de aceite distribuidas a Joaquín (*ia'-ú-kin*)[E], rey de Judá (*ia-a-ḫu-du*), a otros judíos (*[amel] ya-a-ḫu-da-a-a*), a Ya-ku-ú-ki-nu (probablemente Yĕhōyākīn) «hijo del rey de Ya-ku-du» (= Judá) y a otros cinco hijos del mismo rey[F]. La familia real judía era bien tratada en el Exilio.

La Biblia es el único documento — anterior a la era cristiana — que nos informa sobre la segunda y decisiva campaña de Nabudodonosor contra Jerusalén, después de la rebelión de Sedecías[8] (probablemente en el año 586, mejor que 587)[G]. Una inscripción fragmentaria, fechada en su 37.º año (658-567) alude a una campaña contra Amasías, en que hubiera penetrado en Egipto hasta Puṭu-Yaman[H]. Por el AT[9] y por Josefo[I] sabemos de una campaña contra Tiro, probablemente anterior a la dirigida contra Egipto[10].

[A] A esta época probablemente aluden los óstraca de → Lākīš. [B] D. J. Wisemann, *op. cit.*, págs. 72-73. [C] Cf. nota B. [D] *Ant. Iud.*, 10, 84 y sigs.; cf. también Beroso, en F. Josefo, *Contra Ap.*, 1, 134 y sigs. [E] *Yawkin* en los óstraca palestinos de Tell Beit Mirsim y Raḥel. [F] E. F. Weidner, *Jojakin, könig von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten*, en *Mélanges ... R. Dussaud*, II, Paris 1939, págs. 923-935. J. B. Pritchard, en *ANET*, págs. 308. [G] Cf. E. R. Thiele, en *BASOR*, 143 (1956), págs. 26-27. E. Vogt, art. cit., pág. 95 y sigs. A. Auerbach, *Wann eroberte Nebukadnezar Jerusalem?*, en *VT*, 11 (1961), págs. 128-136. Cl. Schedl, art. cit., pág. 213, prefiere en cambio el año 587. W. F. Albright, en *BASOR*, 143 (1956), pág. 32. E. Kutsch, en *ZAW*, 71 (1959), págs. 270-274. [H] J. B. Pritchard, en *ANET*, págs. 308-309. [I] *Ant. Iud.*, 10,11,1; id., *Contra Ap.*, 1, 21.

[1]Cf. Jer 46,13 y sigs. [2]2 Re 24,1-2 y probablemente Dan 1,1, cuya datación es evidentemente inexacta. [3]Cf. Jer 49,28-33 (oráculo contra los pueblos árabes). [4]Cf 2 Cr 25,28. [5]2 Re 24,17; 2 Cr 36, 10. [6]2 Re 24,8-16 y Jer 52,28. [7]Cf. 2 Re 24,12*b* y 2 Cr 36,10 «a la vuelta del año». [8]2 Re 25,1-22; Jer cap. 37; 39-52. [9]Ez 26,1-28, 19. [10]Cf. Ez 29,18-19.

II. POLÍTICA INTERNA. En el orden religioso, Nabucodonosor buscó un equilibrio entre los grupos caldeos y arameos de su imperio. Invoca en sus inscripciones a los grandes dioses dinásticos (Marduk, Nabu, Nergal), pero honra también a la tríada Sin-Šamaš-Ištar que, como divinidades astrales, eran más veneradas por los arameos[A]. En su actividad constructora no olvida restaurar el templo de Sin en ʾŪr, los de Šamaš en Sippar y Larsa, y el de Ištar en Uruk[B]. Mas la ciudad en que más construye es Babilonia[C], a la que hace «el más relevante entre todos los países y más que cualquier residencia humana», según se lee en la inscripción de Wādī Brisah en el Líbano, que relata su campaña a este país (*la-ab-na-a-na*) para conseguir madera de cedro[D]. Restaura la muralla de la ciudad, los canales, el templo de Marduk (Esagila), la vía de las procesiones hasta la puerta de Ištar, y concluye el ziggurat (Etemenanki): «Levanté el Etemenanki con ladrillos cocidos y esmaltados (de color) azul resplandeciente; así como el Etemenanki está afirmado para la eternidad, de esa manera tú (Marduk) quieras fundamentar el trono de mi realeza»[E]. En la misma capital erige su regio palacio, y más al norte, desde Sippar hasta Akšad, levanta un muro defensivo, las «murallas de los medos» de Jenofonte[F].

En un cilindro de arcilla ofrendado al templo de Sippar, escribía Nabucodonosor: «Todas mis obras, que he descrito sobre la tablilla, deben leer los sabios para celebrar la gloria de los grandes dioses»[G]. Como Hammurabi en el II milenio, así Nabucodonosor es el gran monarca en la Babilonia del I milenio.

[A]Cf. H. LEWY, en *ArOr*, 17 (1949), págs. 28-109, especialmente pág. 28 y sigs. [B]S. LANGDON, *Die Neubabylonische Königsinschriften*, en *VAB*, IV (1912), págs. 74,88-89, etc. [C]Ibíd., págs. 128-129, 104-141. [D]J. B. PRITCHARD, en *ANET*, pág. 307. [E]Cf. datos en A. PARROT, *Ziggurats et Tour de Babel*, París 1949. [F]*Anábasis*, 2, 4,12. [G]S. LANGDON, *op. cit.*, págs. 110-111.

III. NABUCODONOSOR Y LA BIBLIA. Nabucodonosor entra en escena en el libro didáctico-apocalíptico (más que profético) de Daniel. El rey ordena llevar a Babilonia cuatro jóvenes judíos (entre ellos Daniel) para su servicio personal[1]; luego aparece en los episodios del sueño[2], de la estatua de oro[3] y en el de su zooantropía[4]. Que esto no sea historia sino un midrāš didáctico, salta a la vista; tampoco es histórico el Nabucodonosor «rey de Asiria» del libro de Judit[5]. Más que en Nabucodonosor cabe pensar en la historia de Nabonid como transfondo del folklore de Daniel cap. 4. Nabonid, en efecto, vivió diez años lejos de su capital, retirado en el desierto de Arabia (en Teimā)[A]. Un documento de Qumrān aclara la dependencia de Daniel respecto de la leyenda creada en torno a Nabonid[B]. Con ello concuerda el que Baltasar (*bēl-šar-uṣur*) sea de hecho hijo de Nabonid y no de Nabucodonosor[C].

[A]Cf. últimamente C. J. GADD, en *AnSt*, 8 (1958), págs. 35-92; íd., *Akten des 24. Or. Kongr.*, Wiesbaden 1959, págs. 132-133. E. VOGT, en *Bibl*, 40 (1959), págs. 88-102; W. VON SODEN, en *ZAW*, 53 (1935), págs. 81-89. [B]J. T. MILIK, *Prière de Nabonide et autres écrits d'un cycle de Daniel*, en *RB*, 63 (1956), págs. 407-415. D. N. FREEDMAN, en *BASOR*, 145 (1957), págs. 31-32; cf. R. MEYER, *Das Gebet des Nabonid*, Berlín 1962. [C]G. FÖHRER, en *ZAW*, 75 (1963), págs. 93-97, y P. GRELOT, en *RQ*, 4,1 (1963), págs. 115-121.

[1]Dan 1,1 y sigs. [2]Dan cap. 2. [3]Dan cap. 3. [4]Dan caps. 4 y 5, 18,21. [5]Jdt 1,1 y sigs. [6]Dan 5,2.

Bibl.: Como bibliografía general, ver también: R. KOLDEWEY, *Die Tempel von Babylon und Borsippa*, Leipzig 1911; íd., *Das wiedererstehende Babylon*, Leipzig 1913. E. UNGER, *Babylon*, Berlín-Leipzig 1931. G. GOOSSENS, *Les recherches historiques à l'époque néo-babylonienne*, en *RA*, 42 (1948), págs. 149-159.

S. CROATTO

NABUSEZBÁN. → **Nĕbūšazbán.**

NABUZARDAN. Jefe de tropas de Nabucodonosor. → **Nebuzaradán**

NACIMIENTO DE MARÍA (Γέννα Μαρίας). Obra gnóstica, de la que no puede asegurarse que sea la misma que san Agustín denomina *De generatione Mariae*, en la cual, según el testimonio de san Epifanio, se contenían «cosas terribles y deletéreas».

Bibl.: EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 26-12. AGUSTÍN, *Contra Faustum*, 23,9. A. DE SANTOS, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1946, pág. 75

A. DE SANTOS OTERO

NACIONALISMO JUDÍO. 1. El concepto de nacionalismo, como afecto a la propia nación y a cuanto a ésta pertenece, depende en Israel de una serie de notas típicas, que, tanto en la época veterotestamentaria como en las siguientes, pero en especial en el período bíblico, son muy características si se las compara con las del resto de los pueblos del antiguo Próximo Oriente.

Por ello mismo, no es posible trazar como en otras materias un paralelo entre Israel y los pueblos asiáticos o el egipcio. El nacionalismo israelita, según se desprende de la SE, cabe por completo en la definición corriente de este vocablo; estado o condición de los hombres que viven en el mismo territorio y tienen igual lenguaje, historia, tradición, cultura, gobierno, religión —la más de las veces— y creencia en un destino común[1]. El rasgo principal del nacionalismo hebreo es el religioso, el hecho de ser una nación elegida por Dios, que alcanza en ocasiones un significado etnográfico[2] y establece una distinción tajante frente a los demás pueblos, servidores de otros dioses.

No siempre es factible separar de modo claro el concepto de nacionalismo de los emparentados de nación y nacionalidad. Ello se debe sobre todo a la confusión de estos conceptos en los textos bíblicos.

[1]Act 17,26-27. [2]Dt 32,8-9.

2. No hay en la Biblia vocablos que respondan exactamente a los actuales de «nación», «nacionalidad» y «nacionalismo». Sin embargo, existen algunos que expresan las mismas, o análogas, nociones. El más usual es *ʿām*, «pueblo» (λαός; Vg. *populus*), que, por lo regular, se aplica a Israel acompañado de determinativos tales como «pueblo de Israel», «pueblo de Dios», «pueblo de Yahweh», etc.; otro es *bĕnē yiśrāʾēl*, «hijo de Israel» (υἱοὶ ʾΙσραήλ; Vg. *filii Israel*). Las restantes naciones se denotan con la voz *gōy* (pl. *gōyim*; ἔθνος; Vg. *gentes*) o *lĕʾōm* (pl. *lĕʾummīm*; ἔθνος, ἄρχοντες;

Vg. *gentes, populi*). El NT emplea iguales palabras griegas que la versión de los LXX, salvo ἔθνος, que se refiere en ocasiones a los judíos.

3. La idea de nacionalidad y, por lo tanto, de nacionalismo en la mayoría de los libros del AT es religioso-social. No interesa a los autores sagrados la nación política y jurídicamente considerada. Los textos del Génesis difieren en cuanto al origen de las naciones: uno las hace proceder de Noé[1] y otros de diferencias idiomáticas[2]. El grupo hebreo, que empieza a personalizarse con el cambio del nombre de Jacob en el de Israel[3], adquiere conciencia de sí mismo como nación al convertirse en el pueblo elegido de Yahweh[4], cuando sus individuos quedan unidos por un lazo espiritual superior: es una comunidad religiosa[5], una nación santa, que perderá cohesión, es decir, la nacionalidad, en cuanto rompa la Alianza[6]. Es una doctrina que se prolonga a lo largo de todo el AT[7].

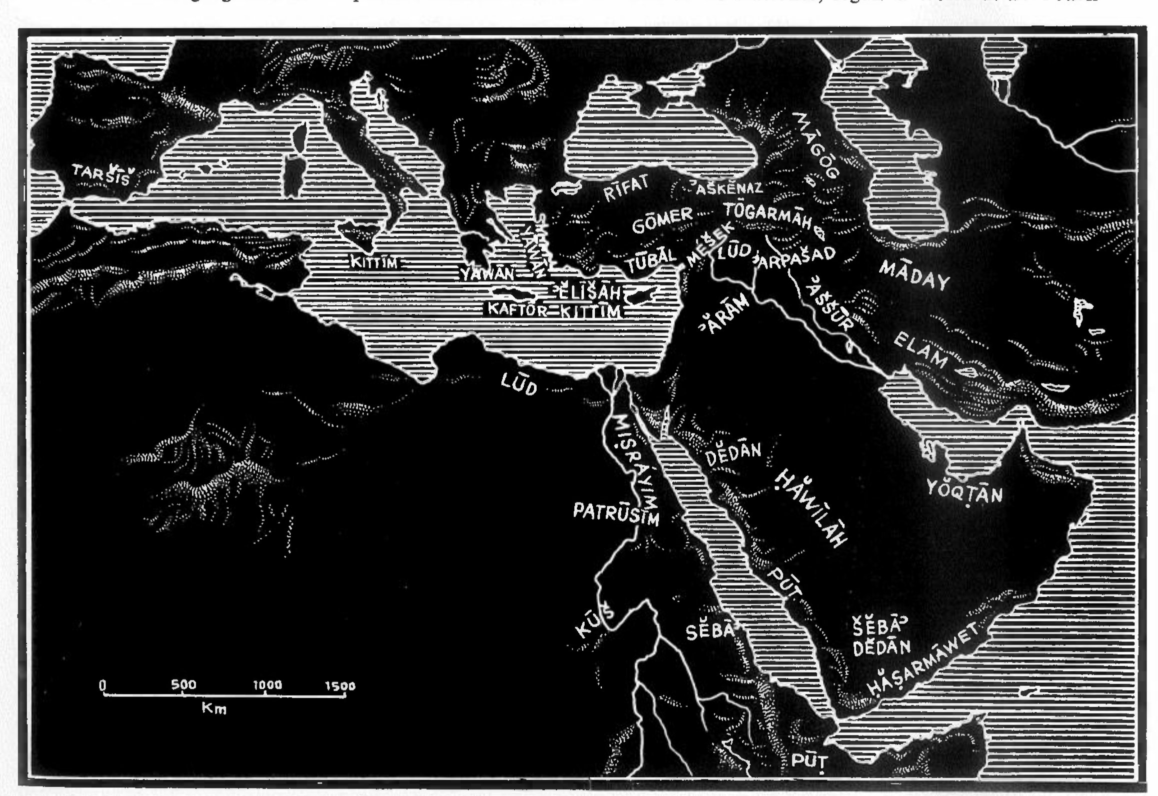
[1]Gn cap. 10. [2]Gn 11,6-9. [3]Gn 32,29. [4]Dt 7,6: 1 Re 3,8, etc. [5]Éx 19,5-6. [6]Cf. p. ej., Jer 11,3-4.8-11. [7]Jue 20,2; 2 Sm 5,2; Sal 14,7; 47,9; Jer 15,6-7; Ez 16,59-60; Os 8,1-3, etc.

Esta nacionalidad parece carecer en lo político de base hasta la conquista de la Tierra Prometida, el reparto de la misma y la unión de las tribus en torno al centro religioso común de Šilōh[1], que no es más que el desarrollo del nacionalismo incubado durante el Éxodo. La nación y el nacionalismo brotan, en la acepción usual, cuando aparece la monarquía bajo Saúl. La inclinación a los mismos se había notado en diferentes momentos del período de los Jueces[2], porque, en efecto, la monarquía significaba una fuerza de cohesión y la posibilidad de poder compararse o hacer frente a las otras naciones[3], a pesar de los inconvenientes que la institución implicaba para los mismos hebreos[4] y que se cumplieron desde Salomón en adelante. Desde las victorias de David, en que el pueblo israelita descubrió su fuerza, la nacionalidad tomó la forma de nacionalismo, puesto que la gloria de dicho monarca y la protección divina despertó la idea de superioridad manifiesta.

[1]Jue 18,31; 21,19; 1 Sm 1,3; 2,14; 4,3-4. [2]Jue 8,22-23; cap. 9. [3]1 Sm 8,5. [4]1 Sm cap. 8.

Ni en los peores momentos, durante los embates de los asirios, la destrucción de Jerusalén por los babilonios, el Exilio, el período persa y la época del helenismo, los israelitas pensaron que su nacionalidad pudiera desaparecer. De alimentar esta esperanza se encargaron los profetas, que recordaron constantemente las promesas de Dios, lo que implicaba la salvación de todo el pueblo[1], o por lo menos de un → **Resto de Israel**[2]; también creció la noción de un reino mesiánico. El nacionalismo o patriotismo se mantuvo vivo gracias al libro de Judit; el de Ester probó cómo podían ser castigados los enemigos de los judíos, no obstante la aparente debilidad de éstos, y revela un gran sentimiento del nacionalismo. El regreso de la Cautividad babiló-

Distribución geográfica de los pueblos mencionados en la Tabla de las Naciones, según la teoría de B. Ubach



nica, y las disposiciones de Esdras y Nehemías, cambiaron la vida histórico-política de los hebreos y dieron al pueblo una fisonomía con la que ha vivido durante siglos: el nacionalismo se manifiesta en la pureza racial, con la prohibición de casar con gentes de otras nacionalidades, y con la estricta obediencia a la Ley divina.

Esta actitud se mantiene, con variantes, durante las luchas de los macabeos por la independencia política y religiosa, sufre altibajos bajo la dinastía de los asmoneos y motiva el nacimiento de partidos como los de los zelotas, todo lo cual, en el período romano, culminaría en las sublevaciones que arruinaron a Jerusalén y de las que Bar Kōkĕbāʾ es, en lo que nos importa, el último representante.

[1]Is 11,12; Os 2,14-15.23, etc.; Am 9,14-15; Sof 3,20. [2]Is 1,19; 10,20-22; Am 5,15.

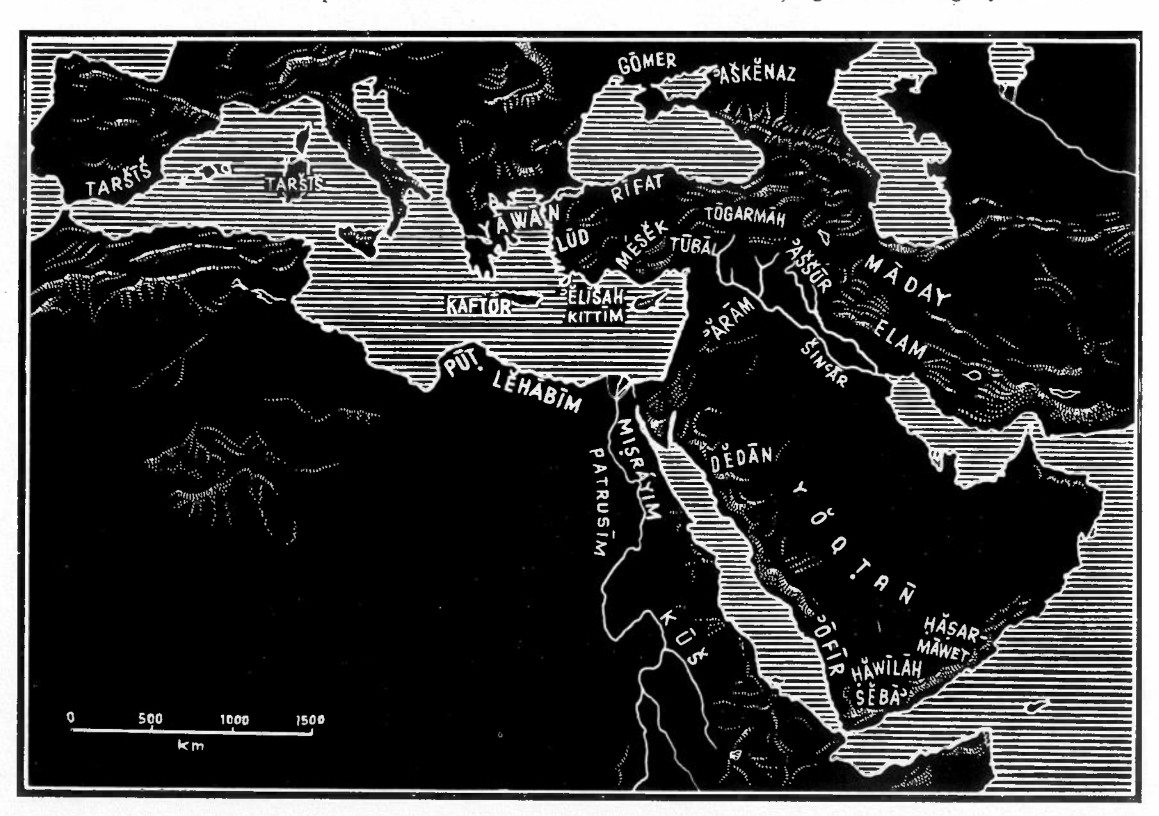
Bibl.: Ch. R. North, *The Old Testament Interpretation of History*, Londres 1946. F. M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquète d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I, París 1952. M. Burrows, *Ancient Israel*, New Haven 1955. E. Dinckler, *Earliest Christianity*, New Haven 1955. O. Cullmann, *The State in the New Testament*, Nueva York 1956. M. Noth, *Geschichte Israels*, 3.ª ed., Gotinga 1956. C. Sqhedl, *Geschichte des Alten Testaments*, 3 vols., Innsbruck-Viena-Munich 1956-1959. J. Bright, *The History of Israel*, Westminster 1959.

J. A. G.-LARRAYA

NACIONES, Tabla de las. Con esta denominación u otras parecidas (Lista de los Pueblos, Mapa de las Naciones, etc.) se designa Gn 10,1-32. El pasaje recibe este nombre, porque los descendientes de Sem, Cam y Jafet que en ella se citan, representan cada uno un pueblo o nación.

1. Composición literaria. Desde el punto de vista de la composición literaria, la lista parece carecer de unidad y estaría formada por una compilación de los documentos yahwista (J) y sacerdotal (P), según puede deducirse del estilo y de ciertos pormenores. En primer lugar, aparece una amplia división esquemática según los tres hijos de Noé, que comienza con una introducción general y acaba con una conclusión general[1]. Entre ambas siguen enumeraciones de los pueblos o naciones descendientes de cada uno de estos hijos de Noé, acompañada cada una de una introducción[2] y una conclusión[3] estereotipadas. Se reconoce al sacerdotal por su estilo esquemático y su terminología. Intercalados se encuentran en el grupo de los camitas y semitas, unos fragmentos de estilo distinto, de menor regularidad y en ocasiones hasta anecdótico, que emplea términos distintos y acusa diferencias en cuanto a la ascendencia. Estos pasajes se atribuyen al yahwista. El redactor se habría servido del yahwista y documento del sacerdotal para obtener los datos que le interesaban. De marco le sirvió la lista completa del sacerdotal 1 *a*. 2-7.20.22-23. 31-32. Del yahwista habría tomado 1*b*. 8-15.18*b*-19.21. 25-30. En cuanto a 16-18 *a* y 24 no queda muy claro si son del yahwista o de un redactor posterior.

Localización territorial de los pueblos mencionados como descendientes de Noé, según G. E. Wright y F. V. Filson



Distribución geográfica de los pueblos mencionados en Gn cap. 10, según la teoría de J. Simons



2. Lazos de unidad. A juzgar por su presentación, la lista de los pueblos debería ser una relación etnológica de los pueblos. Pero esto, según las catalogaciones más modernas es sólo apariencia, pues nos hallamos con que un pueblo no semita, como los elamitas, se enumere no obstante entre los semitas[4]; que pueblos semíticos, como los cananeos y los cusitas se incluyan entre los camitas[5]; y que Šĕbā', Ḥăwīlāh y Lūd se cuenten unas veces entre los semitas[6] y otras entre los camitas[7]. El hecho de señalar a una persona como fundador de todo un pueblo, si se interpreta con exclusivismo moderno, puede no responder a la realidad. La agrupación de los pueblos no se basa aquí en lazos etnológicos, sino en relaciones históricas y geográficas, que quedan incluidas de modo primario en los lazos de ascendencia: los jafetitas viven en el norte, los camitas en el sur, y

Distribución de los pueblos de la Tabla de las Naciones, conforme a la teoría de P. Lemaire y D. Baldi

entre ambos los semitas. Canaán está incluido entre los camitas por sus relaciones históricas con Egipto, los asiriobabilonios están entre los camitas, y las tribus árabes del sur entre los semitas.

3. Intención principal del autor. No es, pues, intención de la lista de pueblos señalarnos el origen etnológico de cada uno de ellos, ni de mostrarnos relaciones geográficas, históricas o políticas, sino que su propósito es principalmente teológico: quiere mostrarse que se ha cumplido la bendición de Dios en Noé y sus hijos[8].

4. Datación de la lista. Sólo podemos determinar indirectamente la época en que tuvo su origen esta lista, a través de los pueblos que en ella se citan. Da la impresión de ser de época reciente. De los pueblos de Gōmer, 'Aškĕnaz, Māday y Yāwān[9], que aparecen en la lista, no se tienen noticias hasta el siglo VIII. No se nombran los persas, lo cual indica que se desconoce la actuación de Ciro, en especial desde 549, y la fundación del reino persa. Puesto que se describen los pueblos como una gran familia, la época más indicada parece ser la del Destierro, como fecha hipotética mínima.

[1]Gn 10,1.32. [2]Gn 10,2.6.22. [3]Gn 10,5*b*. 20.31. [4]Gn 10,22. [5]Gn 10,6. [6]Gn 10,22.28-29. [7]Gn 10,7.13. [8]Gn 9,1. [9]Gn 10,2-3.

Bibl.: W. Brandenstein, *Bemerkungen zur Völkertafel in der Genesis: Sprachgeschichte und Wortbedeutung*, en *Festschrift ... Debrunner*, Berna 1954, págs. 57-83. J. Simons, *The Table of Nations (Gen 10): Its General Structure and Meaning*, en *OTS*, 10 (1954), págs. 155-184. K. Thieme, *Nimrud, Kusch und Babel. Zum universalgeschichtlichen Eintrag der «Biblischen Urgeschichte»*, en *Historisches Jahrbuch*, 74, Munich 1955, págs. 1-11.

H. DE BAAR

NACHOR. Nombre de dos patriarcas, uno hijo de Sem y otro hermano de Abraham. → **Nāḥōr**.

NADA. La carencia de realidad la expresa la Biblia de muy diversas formas: en ocasiones con la negación *'ēn*, «no hay de ...» (la negación corriente es *lō'*), otras con *bĕlīmāh* que también es negación, frecuentemente con *hébel* («soplo»), *tōhū* («vocío»), *ṣēl* («sombra»), etc.

Pasando aquí por alto cuanto se refiere a la nada primitiva y a la vanidad (*hébel*), en un sentido ético, consideramos la «nada» en lo que implica de existencial y literario, aspectos que aparecen con frecuencia en la SE.

La mentalidad bíblica es radicalmente optimista, aun después de la caída original; pero la robusta personalidad de Dios que todo lo llena, pone un poco en sombra la realidad endeble de todas las criaturas, incluido el hombre. De hecho hay una constante en el AT — revigorizada en el Salterio y en los libros sapienciales —, describiendo la vanidad o nadería del hombre, de la vida, de los seres todos mundanos. El Eclesiastés y Job señalan el vértice más agudo de esta orientación.

Los pueblos en parangón con Dios son nada, vanidad y vacuidad, las islas como brizna de polvo que lleva el viento, y los poderosos serán reducidos, como paja, a la nada[1]. Tiro ya *no será* por los siglos[2]. Para el autor de los Salmos 38 y 39, en su cuerpo ya no queda vestigio alguno de salud y fuerza, la vida es corta como un palmo, y la existencia de los hombres, sin consistencia y fugaz como un soplo de viento: decididamente, la realidad hombre es pura vanidad[3].

Ésta es la línea que prolongan Job y Eclesiastés: la enfermedad del doliente de 'Ūṣ ha reducido sus miembros a sombra y la vida próspera pasa pronto como viento y como nube[4]. Tal imagen de inconsistencia ensombrece la misma realidad cósmica: el septentrión está tendido sobre el vacío y la tierra sobre la nada[5] (LXX vierten el paralelismo ἐπ'οὐδέν, ἐπὶ οὐδενος).

Tales sombras acentúan sus negruras en el libro de Qōhélet, donde el hombre y el mundo, la salud y la enfermedad, la ciencia y la ignorancia, todo cuanto alienta bajo el sol es soplo, vanidad (*hébel*; ματαιότης) y persecución del viento[6] y sólo el servicio de Dios vale la pena del esfuerzo humano.

El uso literario «no + algo» equivale a nada y delata universalidad negativa; se emplea en los preceptos, por ejemplo, prohibiendo cualquier trabajo en día de sábado[7]. A veces se corrige o coarta tal amplitud de afirmaciones con un «si no es» o «fuera de», vgr.: *nada* había en el Arca *fuera de* las Tablas[8].

Idénticos usos literarios encontramos en el NT para significar la universalidad negativa y su posterior precisación o delimitación: la sal insípida para *nada* (εἰς οὐδέν) vale *si no es* ...[9]; *nada* hay oculto = todo lo encubierto[10], *nada* hay fuera del hombre = todo lo exterior[11], por Cristo *nada* hay ya común[12] (→ **Profanación**) = todo es sagrado.

La que ya no se oye es la constante de la nadería de la vida humana, porque Cristo, con la nueva creación todo lo ha renovado y vigorizado, por lo que el optimismo cristiano ve valores más firmes en la realidad existencial y cósmica, sin perjuicio de la concepción escatológica y esperanzada del premio futuro.

[1]Is 40,17-24. [2]Ez 27,36. [3]Sal 38,4; 39,6; cf. Sal 78,33; 144,4. [4]Job 17,7; 30,15. [5]Job 26,7. [6]Ecl 1,2 y sigs. 14; 2,15 y sigs.; 6,2.11. [7]Éx 12,16. [8]2 Cr 5,10. [9]Mt 5,13 y par. [10]Mt 10,26. [11]Mc 7,15 y par. [12]Rom 14,14.

C. GANCHO

NADAB ('Αμάν [B, A], Ναδάβ [S]; Vg. *omite*). Formas variantes que en Tob 14,10 dan los principales códices de la LXX a → **Nabat**.

NADAB (heb. *nādāb*, «[Yahweh es] complaciente»; Ναβάτ [B], Ναβάδ, Ναδάβ [A]; Vg. *Nadab*). Segundo rey de Israel, hijo y sucesor de Jeroboam I. Contemporáneo de Asa, rey de Judá. Tuvo un corto reinado, escasamente dos años (910-909 A.C.), ya que subió al trono en el segundo año de Asa y murió en el tercer año del citado rey[1]. En ese corto período, hizo lo malo a los ojos de Yahweh y siguió en el mismo camino que su padre Jeroboam, concretamente, en el pecado de adorar y mandar que se adorasen los becerros de oro, erigidos en Betel y Dan. Desde su reinado, el Reino del Norte entra de lleno en un período de la historia política, en el cual una serie de dinastías cae por la violencia, después de haber subido al trono de igual modo.

Nadab intentó la toma de Gibbĕtōn, que al poco tiempo de la división de la monarquía había caído en manos de los filisteos. Cuando la asediaba, le asesinó su propio general Baasa, el cual usurpó el trono después de haber



Tabla de las Naciones. Ramsés II, con un hacha en la mano izquierda, empuña con la derecha la cabellera de un grupo

eliminado totalmente la familia de Jeroboam, con lo que se cumplió la amenaza que Yahweh había proferido por boca del profeta de Šilōh, ʾĂḥīyyāh(ū)[2]. Con él termina la dinastía de Jeroboam. El resto de los hechos de Nadab, se dice en el texto sagrado, están consignados en el libro de las Crónicas de los reyes de Israel.

[1] 1 Re 14,20; 15,25-31. [2] 1 Re 14,7-10.

Bibl.: NOTH, 934, pág. 193. A. POHL, *Historia populi Israël*, Roma 1933. A. MÉDEBIELLE, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, París 1949, pág. 664. J. BRIGHT, *History of Israel*, Westminster 1959.

S. PLANS

NĀDĀB (et. → **Nadab**; Ναδάβ; Vg. *Nadab*). Nombre de tres personas del AT:

1. El hijo mayor de los cuatro que tuvo Aarón[1]. Acompañó a Moisés, Aarón, su hermano ʾĂbīhū y los setenta ancianos de Israel al monte Sinaí, cuando tuvo efecto la ratificación de la Alianza con Dios[2]. Posteriormente, como a los demás hijos de Aarón, le ungieron sacerdote[3]. En compañía de ʾĂbīhū, irritó a Yahweh al ofrecerle «un fuego extraño, cosa que no les había sido ordenada», y por tal motivo otro fuego consumió a ambos[4]. Los dos hermanos murieron sin descendencia[5]. Resulta oscuro qué ofensa cometieron Nādāb y ʾĂbīhū para provocar el castigo divino, pues la ofrenda, tal como la describe la SE, no parece haber sido irregular en ninguno de sus pormenores. Para explicar la cuestión se han emitido varias opiniones. La tradicional es que los abrasados ofrecieron el incienso en estado de embriaguez, lo que habría motivado la prescripción, algo posterior en el texto de que los levitas no consumieran bebidas inebriantes cuando fueran al Tabernáculo[6]; otra conjetura es la de que el fuego empleado en el incensario no cumplía los requisitos legales; otra de que hicieron la oblación en un momento inadecuado, etc.

2. Descendiente del patriarca Judá, por la rama de Ḥeṣrōn y la estirpe de Yĕraḥmĕʾēl. Fue hijo de Šammay y padre de Séled y ʾAppáyim[7].

3. Hombre de la tribu de Benjamín. Fue hijo de Yĕʿīʾēl y de Maʿăkāh; uno de sus hermanos fue Qiš — el texto no es muy seguro —, padre de Saúl[8].

[1] Éx 6,23; Nm 3,2; 26,60; 1 Cr 5,29. [2] Éx 24,1.9-10.18. [3] Éx 28,1.41. [4] Lv 10,1-7; Nm 26,61. [5] Nm 3,4; 1 Cr 24,2. [6] Lv 10,9-10. [7] 1 Cr 2,28.30. [8] 1 Cr 8,30; 9,36.

Bibl.: A. VAN HOONACKER, *La date de l'introduction de l'encens dans le culte de Jahvé*, en *RB* (1914), págs. 186-187. A. CLAMER, *Le lévitique*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, págs. 85-86.

S. PLANS

NADABAT (Ναδαβάθ; Vg. *Medaba*). Según la transcripción de los LXX, nombre de una localidad de la época de los Macabeos[1], que, si no fuera → **Mádaba** (lo cual parece ser lo más probable), podría situarse en Ḫirbet el-Teim, en las proximidades de dicha ciudad de Mádaba, con restos del Hierro I, nabateos y del período romano.

[1] 1 Mac 9,37.

Bibl.: ABEL, II, pág. 394. SIMONS, § 1154.

P. ESTELRICH

NĀFAT (NĀFŌT) DŌR («alturas de Dōr»; Φεναεδδώρ, Φενναααλδώρ, Νεφθαδώρ; Vg. *regiones Dor, provincia Dor, Nephath Dor*). Posiblemente, región costera situada al sur de la cadena del Carmelo y en las inmediaciones de Dōr. La etimología hebrea coincide con la árabe: *nāfa*, «ser alto», «sobresalir». Formó parte de la coalición septentrional de Palestina que al frente de Yābīn, rey de Ḥāṣōr, se enfrentó con Josué antes de iniciada por los israelitas la conquista de tales regiones[1]. El pasaje en que más tarde vuelve a citarse el nombre de Nāfat Dōr, «el rey de Dōr, en Nāfat Dōr», parece reafirmar la exactitud de que Nāfat Dōr se trataba de una designación de la región costera con colinas existentes en los alrededores de Dōr, o, más posiblemente, de la región situada al norte de dicha población hasta el Carmelo[2]. La región de Nāfat Dōr integró el cuarto distrito administrativo de Salomón[3].

Más dudosa parece la interpretación de Josué 17,11, a no ser que el texto esté corrompido. Después de enumerar las posesiones que Manasés tenía dentro de las tribus de Isacar y Aser (Beisán, Yiblĕʿām, Dōr, ʿĒn Dōr, Taʿănāk, Megiddo) el versículo termina con la frase *šĕlōšet ha-néfet* (καὶ τὸ τρίτον τῆς Μαφετά; Vg. *et tertia pars urbis Nopheth*). Podría ser que las ciudades enumeradas a partir de ʿĒn Dōr hubiesen sido traspuestas de lugar por algún escriba (exactamente, de Jue 1,27) e incluidas en Jos 17,11, con lo que *šĕlōšet ha-néfet* podría traducirse como «tres alturas», refiriéndose a las tres ciudades Beisán, Yiblĕʿām y Dōr (Baldi). Menos complicada parece ser la hipótesis de Dahl, quien supone la frase como una aclaración de algún escriba para indicar que «la tercera [es] Nāfat» o, mejor aún, que «la tercera [está en] Nāfat».

[1] Jos 11,2. [2] Jos 12,23. [3] 2 Re 4,11.

Bibl.: G. DAHL, *Material for the History of Dor*, Yale 1931, págs. 21-23. ABEL, I, págs. 59, 80.82. *Miqr.*, II, cols. 579-581. D. BALDI, *Giosuè*, en *La Sacra Bibbia*, Turín-Roma 1956, págs. 93 (n. 2) y 132 (n. 11). SIMONS, §§ 502, 510 (29), 874 (IV).

R. SÁNCHEZ

NĀFĪŠ (et. ?; Ναφές; Vg. *Naphis*). Undécimo hijo de Ismael y uno de los príncipes de las doce tribus ismaelitas[1]. El libro de las Crónicas menciona a sus descendientes (heb. *nāfīš*; Ναφισαίων; Vg. *Naphis*), aliados a los agarenos y a las tribus de Yĕṭūr y Nōdāb, ante el ataque de los rubenitas y gaditas y la media tribu transjordánica de Manasés, que derrotaron por completo a la coalición y se adueñaron de sus tierras y bienes[2]. El texto bíblico permite deducir que habitaban en el norte de Transjordania, en la región de Basán y Galaad.

[1] Gn 25,15-16; 1 Cr 1,31. [2] 1 Cr 5,18-22.

S. PLANS

NĀFŌT DŌR. → **Nāfat Dōr.**

NAFTA (νάφτα; Vg. *naphtha*). Especie de alquitrán o betún de que se servían — según el texto griego de Daniel — los ministros del rey de Babilonia para avivar el fuego del horno en que fueron arrojados los tres jóvenes que cantaban himnos a Dios.

Dan 3,46.

D. VIDAL

NAFTĀLĪ. Nombre hebreo del patriarca, hijo de Jacob, → **Neftalí.**

NAFTUḤĪM (et. cf. *infra*; Νεφθαλιείμ, Νεφθαλείμ; Vg. *Nephthuim*). Según la Tabla de las Naciones, es el cuarto hijo de Miṣráyim y, por lo tanto, nieto de Cam[1]. Componía un grupo étnico que no se ha podido identificar, a pesar de los esfuerzos de los escrituristas. Define bien su naturaleza el hecho de que sólo se le mencione en las listas etnográficas del AT. Precisamente por esta circunstancia, y atendiendo al carácter geográfico de las mismas, a pesar de su imprecisión, se ha emitido la atractiva hipótesis, basada principalmente en la plausible identificación de los Lĕhābīm con los libios y de los Patrusīm con los habitantes del Alto Egipto — Naftuḥīm aparece enumerado entre ellos en la Tabla de las Naciones —, de que el pueblo en cuestión vivía en el Bajo Egipto, y más precisamente en el Delta. En apoyo de la misma se presenta un antiguo nombre del último lugar, *na-patuḥ* («esos del Delta»), al que se había agregado el carácter hipotético de esta opinión.

[1] Gn 10,13; 1 Cr 1,11.

Bibl.: W. Spiegelberg, *Naftuhim (Gen X, 13)*, en *OLZ*, 9 (1906), págs. 276-279. A. Clamer, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 214. É. Dhorme, en *BP*, I, pág. 32, ns. 13-14. Simons, §§ 69, 177.

S. PLANS

NAG-HAMMĀDI. Hasta estos últimos años, no se conocía de la literatura gnóstica de los primeros tiempos de la Iglesia más que los textos citados por los grandes heresiólogos o los del *Codex Askewianus* (*Pistis Sophia* [3 libros] y otro libro desconocido), del *codex Brucianus* (2 libros de Ieū y un tratado anónimo) y del *Codex Berolinensis 8502* (*Evangelio de María, Apócrifo de Juan, Sabiduría de Jesucristo*). Ni que decir tiene que el reciente descubrimiento, hacia 1955, de los manuscritos de Khenoboskion aumentará con toda seguridad nuestro conocimiento de esta literatura gnóstica de los primeros siglos cristianos.

Estos preciosos documentos fueron descubiertos casualmente por fellahs a unos 60 km al norte de Luxor, en la región de Nag-Hammādi situada en la orilla meridional del Nilo, al pie del Ğebel el-Ṭārif, en las proximidades de la antigua Khenoboskion, el lugar mismo de los primeros establecimientos de los monjes de san Pacomio. Evidentemente, según los trabajos recientes, esta colección, que cuenta en total trece compilaciones, debió de ser ocultada allí en el s. IV de nuestra era.

El presente descubrimiento, por el valor filológico, literario y religioso de los papiros que ha dado a luz, se sitúa a la altura de los otros grandes descubrimientos de escritos antiguos hechos en estos últimos años: los manuscritos de Qumrān, los escritos maniqueos de Medīnet Mādi y los escritos de Orígenes en Tura. Los 48 libros contenidos en los trece códices de Nag-Hammādi son en su mayoría traducciones de originales griegos a la lengua copta. Diez de los códices usan el sahídico, dialecto del Alto Egipcio; otros dos emplean además un dialecto especial, dialecto presentado, tal vez harto prematuramente, como «nuevo» y «desconocido». Un último códice, en fin, el que luego habría de ser el *Codex Jung*, está escrito en subaḫmínico, es decir, en la lengua que prtenece propiamente al Egipto Medio y que se hablaba en la región de Asyūṭ, al norte de Aḫmīm. La mayoría de estos manuscritos presentan los más antiguos ejemplos del dialecto del Alto Egipto y algunas de sus páginas, por sus variantes ortográficas, manifiestan ser los primeros monumentos auténticos de la lengua copta. Puede así imaginarse la importancia desde el punto de vista filológico del nuevo descubrimiento.

Además, todos los géneros de la literatura antigua, cristiana y especialmente helénico-oriental, están representadas en la biblioteca de Khenoboskion: apocalipsis, apócrifos pseudobíblicos o de inspiración cristiana, epístolas, tratados dogmáticos, y obras de gnosis pagan (opúsculos herméticos). Muchos de estos escritos provienen, ya sea de los gnósticos combatidos por Ireneo ya designados en el siglo IV por Epifanio con el nombre de barbelognósticos, de ofitas o de setitas, ya sea de los valentinianos. Desde un punto de vista literario ayudan en gran manera para el estudio sobre la evolución de los sistemas gnósticos. Pero es sobre todo el valor religioso de los documentos de Nag-Hammādi lo más interesante, porque revela una vez más que todas las gnosis, aun el valentinismo, son productos del sincretismo greco-oriental en oposición a la auténtica revelación bíblica.

I. El contenido del descubrimiento. Entre las 48 obras gnósticas de Khenoboskion son, sobre todo, el *Evangelio según Tomás* y el *Evangelio de Verdad*, las que más han llamado la atención de los investigadores en estos últimos tiempos.

1. El «Evangelio según Tomás». Este nuevo evangelio ofrece sorprendentes semejanzas con algunos papiros de Oxirrinco (1,654,655). Según los estudios que se han hecho o que están en vías de realizarse, particularmente los de Pusch, ahora ya no cabe duda alguna de que los *POxy* mencionados formaban parte de una obra más extensa, más elaborada, y que es precisamente el nuevo *Evangelio según Tomás*. Se pueden establecer, pues, los diferentes paralelismos siguientes entre dicho evangelio y los *POxy* 1,654 y 655.

POxy 654		«Evangelio según Tomás»	
1-3	Prólogo	lám. 80,10-12:	Prólogo
3-5	Logion 1	lám. 80,12-14:	Logion 1
6-9	Logion 2	lám. 80,14-19:	Logion 2
9-21	Logion 3	lám. 80,19-81,5:	Logion 3
21-27	Logion 4	lám. 81, 5-10:	Logion 4
27-31	Logion 5	lám. 81,10-14:	Logion 5
32-39 (40?)	Logion 6	lám. 81,14-23:	Logion 6
39(40?)-42 (y más adelante)	Logion 7	lám. 81,23-28:	Logion 7
POxy 655			
Fr. d, col. I, 24-28.		lám. 86,7-10:	Logion 24
POxy 1			
verso 1-4	Logion 1 (falta el comienzo)	lám. 86,12-17:	Logion 26
4-11	Logion 2	lám. 86,17-20:	Logion 27
11-21, y más adelante si-			

gue el Logion 3	lám. 86,20-31:	Logion 28
recto 1 Logion 4 (final)	lám. 86,31-87,2:	Logion 29
2-6 Logion 5 (1.ª parte)	lám. 87,2-5:	Logion 30
9-14 Logion 6	lám. 87,5-7:	Logion 31
15-20 Logion 7	lám. 87,7-10:	Logion 32
20-21 (y más adelante) Logion 8	lám. 87,10-18:	Logion 33
POxy 655		
col. I, 1-17 Logion 1 (falta el comienzo)	lám. 87,24-27:	Logion 36
I,17-23 (y más adelante) (29) Logion 2	lám. 87,27-88,2:	Logion 37
II,30-38 (y más adelante) Logion 3	lám. 88,2-7:	Logion 38
II,39(?)-50 Logion 4	lám. 88,7-13:	Logion 39
POxy 1		
recto 6-9 Logion 5 (2.ª parte)	lám. 94,26-28:	Logion 77 (2.ª parte)

Estos paralelismos nos permiten afirmar que el *Evangelio según Tomás* y los *POxy* reproducen sustancialmente un mismo texto. Son dos recensiones y representan dos estados sucesivos de este mismo texto.

Además de los *POxy* 1,654 y 655, se hallan compilados en el *Evangelio según Tomás* fragmentos o extractos de evangelios apócrifos tales como el *Evangelio según los Hebreos* o de obras gnósticas como la *Pistis Sophia.* Hállase también el logion 2 del *Evangelio según Tomás* en la *Pistis Sophia* (Schmidt y Till), y en el *Evangelio según los Hebreos* (véase Clemente de Alejandría, *Strom.*, 1,9,45). Esta relación con el *Evangelio según los Hebreos* está confirmada por los numerosos semitismos del nuevo evangelio; éste pudiera muy bien ser una cristalización de tradiciones judeocristianas. Y ya que expone una doctrina de gnosis: el reconocimiento de los orígenes del «yo» superior del hombre (logia 3,18), y que esta gnosis tiene que identificarse con la de los doctores de la Ley (logion 39), sería tal vez lícito decir que el gnosticismo del siglo II nació en ambientes judeocristianos. Con todo, como veremos más abajo, bastantes de estos ambientes difundían por aquel entonces ideas bíblicas o judías.

Pero para nosotros, el interés principal del *Evangelio según Tomás* es el mismo de otro escrito de Khenoboskion, el *Evangelio de Verdad.* En efecto, estas dos obras nos ilustran principalmente sobre la verdadera naturaleza de la gnosis en un estadio anterior a su evolución, ya que ambas no son en su estado actual más que traducciones coptas de originales griegos que datan de la primera mitad del siglo II. Incluso en este estadio anterior, existen diferencias esenciales entre la teología gnóstica y la del NT. Una de estas diferencias proviene del carácter particular del conocimiento gnóstico, que es ante todo un retorno al «yo», y cuyo advenimiento coincide con el de Cristo. Otra diferencia, tanto o más profunda, aparece en la doctrina del mal. No puede tratarse aquí de «pecado», precisamente porque jamás es mencionado. Y esto es revelador. El mal es la ἄγνοια («el olvido») y la πλάνη («la ilusión»). Sin duda estos conceptos se encuentran en algunos autores eclesiásticos de los primeros siglos cristianos, pero en ellos no representan, como aquí, las realidades esenciales que impiden toda unión con Dios. En el NT son más bien los aspectos del mismo mal. En la Biblia, la separación fundamental entre Dios y el hombre no consiste, para este último, en la pérdida del conocimiento de su origen y de su destino en relación a Dios, sino en su desobediencia a los mandatos divinos. Esto está evidentemente ligado a una concepción de Dios que es fundamental y esencialmente distinto. En el *Evangelio de Verdad,* Dios es el Gran Todo, correspondiendo en el hombre al νοῦς (facultad de pensar), por quien y en quien todo existe. Dios y el Todo constituyen una misma entidad. No cabe duda de que se podrían citar textos neotestamentarios que implican afirmaciones parecidas, pero tomadas fuera de su contexto. Semejante concepción «cerrada», tal como se la encuentra en los nuevos textos gnósticos, es la del estoicismo aliado al platonismo. De ahí se sigue que la historia es eliminada y queda reducida a un encuentro intemporal entre lo divino y lo humano, en que todas las partes de Dios llegan al estado de conciencia perfecta, donde el ὑστέρημα («escasez») es abolido y todo se convierte en πλήρωμα («plenitud»). En este nuevo cuadro se da cabida a la historia de Jesús, pero a diferencia del NT y de los primeros apologetas, nada hay a propósito de una segunda venida de Cristo. Otra diferencia notable es que la salvación del gnóstico se describe aquí como si fuera definitiva; de ahí la ausencia de leyes morales. Hay que subrayar igualmente que la base jurídica del NT tampoco es la del escrito gnóstico, cosa que nos indica que se trata de dos corrientes de pensamiento ya distintas.

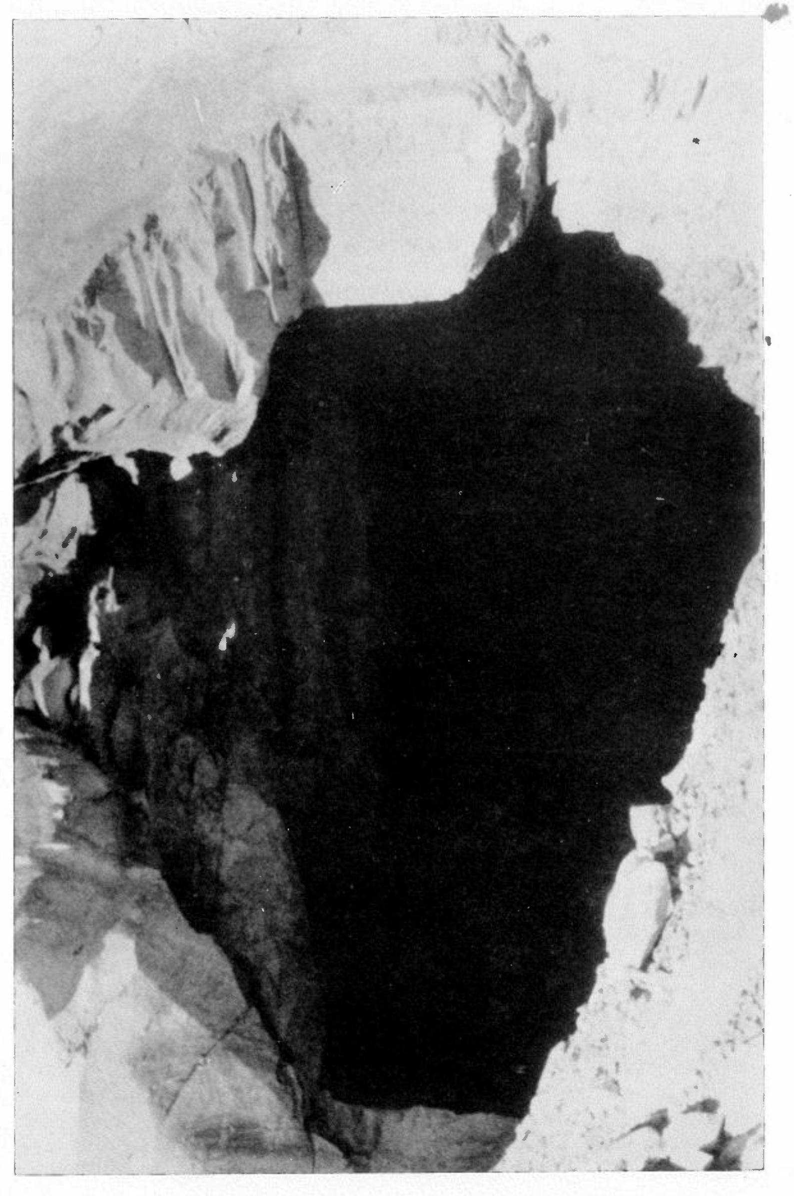
Aun en el estadio primitivo en que nos lo presentan los nuevos escritos de Khenoboskion, el gnosticismo es, pues, lo que ya no dejará jamás de ser: el mito del alma caída en la materia y liberada por su νοῦς. Desde los comienzos, pues, su teología es diametralmente opuesta a la de la Biblia, cuyo primer mensaje es la intervención personal de Dios en la historia.

2. EL «EVANGELIO DE VERDAD». Pero el sistema de pensamiento gnóstico, al cual pertenece el *Evangelio de Verdad* parece que puede precisarse más. Sería con toda probabilidad de origen valentiniano. La tradición, en efecto, atribuye un *Evangelio de Verdad* a los gnósticos valentinianos (IRENEO, *Adv, Haer.*, 3,11, 12, ed. Harvey, II, pág. 52). Una retroversión griega del texto copto actual demostraría, por la prueba de convergencia, la cantidad de estructuras y términos técnicos valentinianos que esta obra contiene. Esperamos publicar pronto esta retroversión griega, pero podemos avanzar ya lo siguiente:

Se sabe que los adeptos de una fracción particular del valentinismo, los marcosianos, se dedicaban a especulaciones sobre los números 99 y 11 que resultarían casi incomprensibles si no se tuviera en cuenta que los antiguos contaban con la mano izquierda hasta 99, y a partir de 100 pasaban a la mano derecha. Los discípulos de Marcos el Mago aplicaban en particular su método aritmológico a la parábola de la oveja perdida (Mt 19,12-14; Lc 15,3-7). Se halla en nuestro *Evangelio*

de Verdad (págs. 31,35-32,16) una interpretación idéntica. Este último paralelo bastaría por sí solo para establecer el origen valentiniano del nuevo evangelio que, por otra parte, contiene otros pasajes, en los que se da libre curso a la mística aritmológica. Sin embargo, la obra no es específicamente marcosiana, ya que Marcos el Mago, tal vez no ha querido sino desarrollar sistemáticamente un aspecto, una tendencia del valentinismo de la que por su parte, nuestro evangelio representaría una frase de evolución más primitiva, más original, por donde pudiera resultar que el *Evangelio de Verdad* es una obra de la primera generación de los discípulos de Valentín. Recuérdese asimismo el lugar que ocupan y el papel que juegan el término y la noción de «nombre», en las partes de los *Extractos* de Teodoto que dependen de las orientaciones propias de la rama «oriental» de la escuela valentiniana. Lo mismo ocurre en el *Evangelio de Verdad*; largas explicaciones hay en él consagradas, no sin rozar las concepciones mágicas, al Nombre auténtico del Padre Desconocido (páp. 36,6-41,3).

Con todo, el acuerdo no se alcanza sin diferencias sobre otros puntos. Por ejemplo, el autor del evangelio no parece haber compartido el acusado gusto que por la liturgia tiene el valentiniano (¿Teodoto?), cuyas opiniones se hallan expuestas en los *Extractos* (66-80). ¿Es qué este gusto de la escuela oriental por el sacramentalismo habría que referirlo a un desarrollo ulterior de la doctrina? Es sabido que otras disensiones dogmáticas dividían así los discípulos y los sucesores de Valentín en dos grandes escuelas, la escuela «oriental» y la escuela «occidental» o itálica. Uno de los puntos principales en que se oponían es mencionado por Tertuliano, mejor informado sobre el valentinismo de lo que se le supone ordinariamente. A propósito de la ἐκπόρευσις («procedencia»), del modo de «procesión» del Espíritu Santo, la escuela «occidental», a cuya cabeza estaban Heracleon y Ptolomeo, sostenía, contrariamente a la escuela «oriental», que el Espíritu Santo había emanado conjuntamente con Cristo para la ordenación del Pléroma: *Munus enim his datur unum: procurare concinnationem Aeonum, et ab ejus officii societate duae scholae protinus, duae cathedrae, inauguratio quaedam dividendae doctrinae Valentini* («Porque se les da un solo oficio: procurar la ordenación de los Eones, mas de la comunidad de su función procedieron ante todo dos escuelas, dos cátedras, cierto comienzo de la división en la doctrina de Valentín»; *Contra los valentinianos*, 11, *CSEL*, LXX, págs. 189,21-190,2). Por su parte, Ireneo resume así la doctrina profesada por el mismo Valentín a propósito del Espíritu Santo: καὶ τὸ πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον ὑπὸ τῆς ᾽Εκλησίας (trad. latina: *a veritate*) φησὶ προβεβλῆσθαι εἰς ἀνάκρισιν καὶ καρποφορίαν τῶν Αἰώνων ἀοράτως εἰς αὐτοὺς εἰσίον· δι᾽οὗ Αἰῶνας καρποφορεῖν τὰ φυτὰ τῆς ἀληθείας: «y dice que, por otra parte, el Espíritu Santo fue enviado de parte de la Iglesia (var. *la Verdad*) para discriminación y fructificación de los Eones, entrando en ellos invisiblemente, en virtud del



La cueva de Nag-Hammādi, en donde se hallaron los papiros que constituyen una verdadera biblioteca de literatura gnóstica

Una página del apócrifo *Evangelio según Tomás,* de carácter gnóstico hallado en Nag-Hammādi

cual los Eones fructificarán las hojas de la Verdad» (*Adv. Haer.*, 1, 11,1, ed. Harvey, I, pág. 101,9-12). Leamos ahora el *Evangelio de Verdad* (pap. 26,26-27,7): «La Verdad se ha manifestado, los seres emanados (?) de ella la han conocido. Han proclamado (ἀσπάζεσθαι) al Padre en verdad y poder perfecto, cuando les une con Él. Pues cada uno de ellos ama la Verdad: La Verdad, en efecto, es la boca del Padre; su Lengua es el Espíritu Santo, el cual es la manifestación del Padre y Su revelación a Sus Eones». Aquí, como en el texto auténtico, conservado en latín, de la noticia de Ireneo, cuya veracidad es así confirmada, el Espíritu Santo — y sólo el Espíritu Santo — ha emanado de la Verdad.

Estas breves constataciones autorizarían a afirmar, según nuestro rarecer, el carácter valentiniano del *Evangelio de Verdad.* Quizás permitan también precisar más. La doctrina del escrito se relaciona en algunos pasajes, ya con las especulaciones de Marcos el Mago, ya con las teorías de ciertos doctores de la escuela «oriental», sin que, con todo, pueda ser exclusivamente incorporado a unas u otras y pareciendo representar una forma más primitiva, menos evolucionada, del sistema valentiniano. Puede, pues, presumirse que la obra tiene probabilidades de ser, o bien de un discípulo de primera hora, o bien del mismo Valentín. Se remontaría, entonces, a los alrededores del año 150. Lo que a modo de confesión hace el autor y de un modo inopinado al final del evangelio (42,39-43,8) dejaría entender que nos las habemos con un gnóstico tan poco interesado por la cosmología como el Valentín de Ireneo (*Adv. Haer.*, 1, 9, 1, ed. Harvey, I, págs. 98-101). Es, como parece haberlo sido Valentín, un idealista, únicamente apasionado por todo lo que toca al mundo trascendente, lleno de amor de Dios y de sus hermanos y que gustosamente se sirve de un lenguaje afectivo.

II. Sincretismo doctrinal de la gnosis. El descubrimiento de Nag-Hammādi nos permite finalmente examinar mejor las relaciones primitivas de la gnosis con las doctrinas iranias más o menos auténticas o con el hermetismo egipcio, considerar asimismo sus vínculos con el maniqueísmo y reconstruir así sus relaciones con el cristianismo, al que trata de hacer competencia. Éstos son los puntos principales que han sido considerados por los especialistas. Se ha creído detectar en la doctrina de algunos de los nuevos escritos, entre otros los del *Codex Jung* (*Apócrifos de Juan*, *Evangelio de Verdad*, etc.), la influencia ya sea de la gnosis judía, cuyos primeros modelos serían Simón el Mago y Menandro, ya sea incluso de este movimiento pregnóstico que fue el esenismo, cuya doctrina se expone en los manuscritos de Qumrān. Basta, en efecto, leer el *Evangelio de Verdad* para darse cuenta de que, junto a una marcada influencia de los libros del NT, aparecen doc-

trinas de otra procedencia muy distinta. Hay gran cantidad de textos llenos de especulaciones sobre el Nombre del Hijo Redentor, que es el Nombre auténtico del Padre desconocido, especulaciones que recuerdan las del judaísmo sobre el Nombre divino y las de la literatura mágica. Estos textos del *Evangelio de Verdad* — que está fuertemente influenciado por el *Apócrifo de Juan* — lo mismo que otros textos del *Codex Jung* arrojan por otra parte alguna luz sobre las demasiado famosas tesis de Reitzenstein y Bultmann relativas a un redentor gnóstico precristiano (el *gayomart* iranio) que habría influenciado el IV Evangelio y toda la literatura de los primeros siglos cristianos.

Esta última teoría reposa sobre los tres postulados siguientes: el primero es el mito del *gayomart*, atestiguado por otra parte en fuentes iranias de época tardía. Luego las especulaciones que se encuentran en los nuevos textos se acercan a la doctrina de la *Sophia*, que engendra los siete planetas o los Arcontes, y de la *ḥŏkmāh* judía, que sin embargo es una corrupción popular de la *Sophia* y que estaba muy en boga en la literatura mágica (el Aḥamōt valentiniano viene del término hebreo *ḥokmāh*). Pero la doctrina de la *Sophia* no viene de Persia, se la encuentra en el *Epinomis* de Platón. En segundo lugar, la teoría de Bultmann y de Reitzenstein se basa en la doctrina del *Anthropos*, mantenido cautivo en la materia. Este *Anthropos* es también mencionado en el *Poimandres*. La noción habría sido tomada de una fuente irania. Pero una tradición judía pretende también que Adán, después de su caída del paraíso celestial, volvió a él, y el *Anthropos* del *Poimandres* sería no el *gayomart* iranio sino el Adán judío (Peterson). La doctrina del *Anthropos* celeste se funda en definitiva en la doctrina maniquea del *Urmensch*, que dejó el reino de la luz para caer en las tinieblas, pero que por una llamada de arriba volvió al estado de conciencia perfecta. Reitzenstein y Bultmann pretendían que esto también había sido tomado por Manes no de la tradición gnóstica, sino de la religión irania. Es sobre eso que Reitzenstein ha construido su «misterio» iranio de la redención, misterio que estaría a la base del cristianismo.

Gracias al nuevo descubrimiento, ahora podemos responder más fácilmente a la tesis de los dos grandes historiadores alemanes. Ante todo, en el *Codex Jung* no se encuentra huella alguna de un «misterio» iranio de redención. Es verdad que en él se hace mención del «hombre perfecto que es el Todo» y cuyos miembros son los «pneumáticos» (igual doctrina en el *Poimandres*). Pero esto puede no reflejar otra cosa que las concepciones judías sobre Adán, quien, según la tradición, es la «síntesis del Todo», porque comprende todo el universo. Se lee, p. ej., en un pasaje del *Midrāš Abria* citado en el *Yalqūṭ Šimʿōnī del Génesis* (§ 34): «Él (Dios) le (a Adán) inspiró un alma e hizo de él el resumen del universo». He aquí ahora lo que dice el *Codex Jung* (pap. 122-27-123,19) de este hombre perfecto, de este *Anthropos* que lo es todo y todas las cosas (τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα): «Cuando se anunció la redención, el hombre perfecto recibió en sí mismo la gnosis, de suerte que volviera apresuradamente a su unidad, al lugar de donde había venido y de donde había bajado. Pero sus miembros permanecieron aquí abajo, a fin de ser transformados y a fin de recibir el reflejo de las imágenes celestiales a través de las imágenes (del cosmos) a la manera de un espejo, hasta que los miembros de la Iglesia constituyan una unidad y se reintegren juntos al Pléroma, manifestándose como un cuerpo unificado (?)».

Aquí hay una concepción maniquea. Así, el *Urmensch* de Manes habría sido tomado, no de la religión irania sino de la tradición gnóstica popular. Y puesto que Adán en el judaísmo heterodoxo, ha regresado al paraíso de donde originariamente venía, el pasaje citado del *Codex Jung* puede muy bien ser la versión de una especulación judía precristiana. Esto nos dice mucho del origen de la gnosis en general y del valentinismo en particular. Habría buenos motivos para creer que el concepto de redención y la figura del Salvador han llegado a la gnosis por vía del cristianismo. Un redentor precristiano y un «misterio» iranio de redención quizá no han existido jamás. Y dado que la gnosis es precristiana, se remontaría directamente a las concepciones judías heterodoxas sobre Adán y el Nombre divino y a doctrinas de la filosofía griega, como la doctrina platónica de la Sofía.

En otro lugar, en el *Tratado sobre las tres naturalezas* (*Codex Jung*, pág. 112), se dice que ciertos heresiarcas judíos pensaban que Dios había creado el hombre por medio de los ángeles, que su acción es doble, y que es el origen del bien y del mal. Estas ideas, combatidas por los nuevos escritos, pueden también hallarse tanto en la gnosis judía de que Simón de Gitta y Menandro son los modelos como también en el *Manual de Disciplina* (1 QS, 3,18), según el cual Dios ha puesto en el hombre un espíritu bueno y un espíritu malo. Como decíamos más arriba, una influencia judía aparece igualmente en el *Evangelio según Tomás*, que es como una tela tejida sobre una trama judía.

He aquí algunas entre las principales conclusiones que los especialistas sacan del análisis de los nuevos manuscritos. Son sustancialmente justas en lo que toca a su aspecto negativo; ponen una vez más en evidencia el poco valor de ciertas opiniones de la exégesis alemana sobre los orígenes del cristianismo. Un redentor precristiano y un «misterio» iranio de redención quizá no han existido jamás. Pero estas mismas conclusiones exigen reservas, por lo que se refiere a su aspecto positivo. A veces tratan de estrechar demasiado los vínculos que pudieran unir la gnosis al judaísmo. Algunos de los textos que se incorporan a la documentación de prueba hay que ponerlos en tela de juicio. El *Yalqūṭ Šimʿōnī del Génesis*, p. ej., no se remonta más allá de la Edad Media. En verdad que puede contener elementos muy antiguos (como este *Midrāš Abria* que no se remonta más allá del siglo IV, como máximo), pero estos elementos son en tal caso difíciles de discernir. Por lo demás, las especulaciones sobre el nombre divino o las alusiones a Adán, los nuevos manuscritos no significan necesariamente una influencia judía bien determinada, puesto que están mezcladas con otros elementos: teología solar del paganismo romano, gnosis caldea, etc. Por otra parte, estas especulaciones se hallan también en la literatura de la época, especialmente en

la literatura mágica, en que todas las fórmulas extranjeras están de moda, y tanto más de moda cuanto más extranjeras son. Los papiros mágicos de Egipto están llenos de ellas. A un nivel superior, puede igualmente pensarse en el fenómeno literario que representan los oráculos sibilinos. Al lado de reminiscencias bíblicas se hallan citas de todo lo que circulaba en escritos y tradiciones en los ambientes de cultura inferior y media. Los siglos I y II D.C. son épocas de educación popular en que florecen los manuales, las recopilaciones, llevando consigo una masa de doctrinas e ideas, cuyo origen auténtico es desconocido. Todos estos elementos no podían formar más que una amalgama susceptible de esterilizarse sin cesar. La mística de un Plotino podía proponerse una doctrina muy consistente, pero la mística popular tomaba indistintamente todo lo que creía bueno fuera de donde fuera. Esto es, por otra parte, una de las grandes características de la gnosis, e incluso, de la gnosis superior que es el valentinismo; es un movimiento sincretista, como hemos podido constatarlo aquí, y el sincretismo, lejos de ser una síntesis, fue una degeneración de los más altos pensamientos que habían sido hasta entonces sólo patrimonio de las escuelas y de las academias. El medio, el *Sitz im Leben,* en que nació la gnosis, es un ambiente de cultura popular. Por otra parte, las dependencias que pudieran existir entre el *Tratamiento sobre las tres naturalezas* y el *Manual de Disciplina* son muy tenues. Los esenios constituían una secta tal vez menos cerrada de lo que se cree, pero la cita que hemos hecho del *Manual de Disciplina* (1QS, 3,18) puede en sustancia hallarse en todas partes bajo todas sus formas, como el *yēṣer* «le dejó en manos de su albedrío» de Ecl 15,14. No es, pues, necesariamente de una secta particular. El dualismo del *Manual de Disciplina* es, por otra parte, el dualismo moral de la Biblia y no el dualismo ontológico de la mística helenística (*vid.* 1 QS, 3,6-8 y 1 QS, 4,18*b*-22).

Si en verdad, pues, puede afirmarse que los nuevos manuscritos de Khenoboskion no descubren ninguna influencia inmediata irania, esto no significa con todo, que estén marcados por una influencia judía precisa. Más exacto sería quedarse en afirmaciones generales y constatar una vez más, que la gnosis de los primeros siglos cristianos tiene su origen en las tradiciones rebajadas al nivel popular del helenismo y del misticismo oriental.

Ante el problema de la gnosis, puesto de nuevo de actualidad por el descubrimiento de Nag-Hammādi, dos consideraciones se imponen. Así como la gnosis no está sino levemente influida por el judaísmo bíblico, el cristianismo auténtico del NT lo está profundamente. Es el pensamiento judío bíblico del NT que lo separa netamente de la efervescencia gnóstica. La gnosis es la «revolución de las imágenes»; el judaísmo y el NT describen la gran realidad de la intervención redentora de Dios en el mundo.

Otra conclusión que puede sacarse del análisis de los nuevos escritos, es la utilidad que presentan para una más perfecta inteligencia del maniqueísmo. Estamos, aquí, en efecto, ante los orígenes del gran movimiento dualista del siglo III. Ya que ciertos manuscritos de Nag-Hammādi nos demuestran que Valentín ha helenizado y cristianizado a su manera una gnosis popular ya existente, ahora podemos considerar mejor, en una visión de conjunto, toda la historia de la gnosis; el gnosticismo es un inmenso río que nace en la gnosis popular y desemboca en el maniqueísmo y en los demás sistemas gnósticos más tardíos.

Bibl.: B. P. GRENFELL - A. S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri,* I-XXV, Londres 1898-1959. H. G. EVELYN WHITE, *The Sayings of Jesus from Oxyrhynchus,* Cambridge 1920. H. C. PUECH, *Nouveaux écrits gnostiques coptes découverts à Nag-Hammadi,* en *RHR,* 134 (1947-1948), págs. 244-248. G. QUISPEL, *The Original Doctrine of Valentine,* en *VC,* 1 (1947), págs. 43-73. E. PETERSON, *La liberation d'Adam de l'Ανάγκη,* en *RB,* 55 (1948), págs. 199-214. J. DORESSE, *Trois livres gnostiques inédits: Évangile des Égyptiens, Épître d'Eugnoste, Sagesse de Jésus-Christ,* en *VC,* 2 (1948), págs. 137-160. L. TH. LEFORT, *Communication sur le découverte de manuscrits coptes près de Nag-Hammadi,* en *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie royale de Belgique, 5ᵉ. serie,* 34 Bruselas 1948, págs. 100-102. H. C. PUECH y J. DORESSE, *Nouveaux écrits gnostiques découverts en Égypte,* en *CRAIB* (1948), págs. 87-95. TOGO MINA, *Le papyrus gnostique du Musée copte,* en *VC,* 2 (1948), págs. 129-136. O. CULMANN, *Die neuesten Papyrusfunde von Origenes texten und gnostischen Schriften,* en *ThZ,* 5 (1949), págs. 153-157. J. DORESSE, *Une bibliothèque gnostique copte,* en *NC,* 1 (1949), págs. 59-70; íd., *Une bibliothèque gnostique copte sur papyrus,* en *BO,* 6 (1949), cols. 102-104; íd., *Nouveaux documents gnostiques coptes découverts en Haute-Égypte,* en *CRAIB* (1949), págs. 176-180. J. DORESSE - TOGO MINA, *Nouveaux textes gnostiques découverts en Haute-Égypte: la bibliothèque de Chénoboskion,* en *VC,* 3 (1949), págs. 129-141. G. FRADIER, *Découverte d'une religion,* en *Unesco-Features,* n.º 2, París 1949, págs. 11-13. J. DE GHELLINCK, *Récentes découvertes de littérature chrétienne antique,* en *NRTH,* 71 (1949), págs. 83-86. W. C. TILL, *Die Gnosis in Ägypten,* en *La Parola del Passato,* 4. Nápoles 1949, págs. 230-249. B. ALTANER, *Entdeckung einer Bibliothek von 42 unbekannten gnostischen und hermetischen Schriften,* en *ThR,* 49 (1950), págs. 41-42. H. BACHT, *Neue Papyrusfunde und Forschungen,* en *SZ,* 146 (1950), cols. 390a-393b. J. DANIÉLOU, *Les découvertes de manuscrits en Égypte et en Palestine,* en *Études,* 265 (1950), págs. 168-183. J. DORESSE, *A Gnostic Library from Upper Egypt,* en *Archaeology,* 3, Cambridge (Mass.) 1950, págs. 69-73; id., *Sur les trace des papyrus gnostiques: Recherches à Chénoboskion,* en *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie royale de Belgique,* 36 Bruselas 1950, págs. 432-439; íd., G. GRAF, *Eine gnostiche Bibliothek aus dem dritten und vierten Jahrhundert,* en *MThZ,* 1 (1950), págs. 91-95. S. MORENZ, *Koptische Funde und Forschungen,* en *FF,* 26 (1950), págs. 57-59. H. C. PUECH, *Les nouveaux écrits gnostiques decouvertes en Haute Égypte,* en *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum,* Boston 1950, págs. 91-154. J. VERGOTE, *Les livres gnostiques de Nag-Hammadi,* en *ChE,* 35 (n.º 49), Bruselas 1950, págs. 171-172. G. QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion,* Zurich 1951. V. R. GOLD, *The Gnostic Library of Chenoboskion,* en *BA,* 15 (1952), págs. 70-88. F. M. SAGNARD, *Les documents de Nag-Hammadi,* en *Irénée de Lyon, Contre les hérésies,* III (*Sources chrétiennes,* 34), París 1952, págs. 60-70. W. C. TILL, *The Gnostic Apocryphon of John,* en *The Journal of Ecclesiastical History,* 3, Londres 1952, págs. 14-22. G. QUISPEL, *Note on an unknown Gnostic Codex,* en *VC,* 7 (1953), pág. 193. C. SMIDT y W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften,* Berlín 1954. J. FOERSTER, *Neuere Literatur über die gnostischen Papyri von Chenoboskion,* en *ThLZ,* 79 (1954), cols. 377-384. H. C. PUECH - G. QUISPEL, *Les écrits gnostiques du codex Jung,* en *VC,* 8 (1954), págs. 1-51. G. QUISPEL, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition,* en *Era,* 22 (1954), págs. 195-234. B. VAN REGEMORTER, *La reliure des manuscrits grecs,* en *Scr,* 8 (1954), págs. 3-23. H. C. PUECH, *The Jung Codex and the other Gnostic Documents from Nag-Hammadi,* en *The Jung Codex,* Londres 1955, págs. 5-34. G. QUISPEL, *The Jung Codex and its Significance,* en *The Jung Codex,* Londres 1955, págs. 37-78. W. C. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502,* en *TU,* 60, (1955), págs. 8-9. W. C. VAN UNNIK, *The «Gospel of Truth» and the New Testament,* en *The Jung Codex,* págs. 81-129. V. VINAY, *I papiri gnostici scoperti a Chenoboskion,* en *Prot,* 10 (1955), págs. 121-126. M. MALININE, H. C. PUECH, G. QUISPEL, *Evangelium Veritatis,* Zurich 1956. J. E. MÉNARD, *Les manuscrits de Nag-Hammadi, Étude bibliographique,* en *BO,* 13 (1956), cols. 2-6. PAHOR LABIB, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo,* El Cairo 1956. F. PERICOLI - RIDOLFINI, *Le recenti scoperti di Testi gnostici in lingua copta,* en *RSO,* 30 (1956),

págs. 269-296. W. C. van Unnik, *The Origin of the Recently Discovered «Apocryphon Jacobi»*, en *VC*, 10 (1956), págs. 149-156. F. V. Filson, *The Gnostic «Gospel of Truth»*, en *BA*, 20 (1957), págs. 76-78. S. Giversen, *Sanhedens Evangelium*, en *Theologiske Studier*, n.º 2, Copenhague 1957. J. Leipoldt, *Das «Evangelium der Wahrheit»*, en *ThLZ*, 82 (1957), cols. 825-834. J. E. Ménard, *Die Handschriften von Nag-Hammadi, Einfluss des Iranismus und des Judentums auf den Gnostizismus*, en *Akten des XXIV Internationalen Orientalisten-Kongresses*, Munich 1957, págs. 481-485. G. Quispel, *Het Johannesevangelie en de Gnosis*, en *NTT*, 11 (1957), págs. 173-203; íd., *The Gospel of Thomas and the New Testament*, en *VC*, 11 (1957), págs. 187-207. C. K. Barrett, *The Gospel of Truth. The Editio Princeps of an Ancient Gnostic Text*, en *ExpT*, 69 (1958), págs. 167-170. J. Doresse, *Les Livres secrets des Gnostiques d'Égypte*, París 1958. A. Guillaumont, *Sémitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag-Hammadi*, en *JA*, 246 (1958), págs. 113-123. J. Leipoldt, *Ein neues Evangelium das koptische Thomas-Evangelium, übersetzt und besprochen*, en *ThLZ*, 83 (1958), cls. 481-496. J. E. Ménard, *La littérature gnostique copte de Chenoboskion*, en *Studia Montis Regii*, 1, Montreal 1958, págs. 31-54. A. D. Nock, *A. Coptic Library of Gnostic Writings*, en *JThS*, 9 (1958), págs. 314-324. G. Quispel, *L'Évangile selon Thomas et les Clémentines*, en *VC*, 12 (1958), págs. 181-196. H. M. Schenke, *Die fehlenden Seiten des sogenannten «Evangeliums der Wahrheit»*, en *ThLZ*, 83 (1958), cols. 497-500. C. Till, *Bemerkungen zur Erstausgabe des «Evangelium Veritatis»*, en *Or*, 27 (1958), págs. 269 286. J. B. Bauer, *De agraphis genuinis evangelii secundum Thoman coptici*, en *VD*, 37 (1959), págs. 129-146. M. Cramer, *Zur Deutung des Ausdrucks «Gnosis» im «Evangelium Veritatis»*, en *AB*, 12 (1959), págs. 48-56. J. Doresse, *L' vangile selon Thomas ou Les paroles de Jésus*, Paris 1959. J. Fitzmyer, *The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas*, en *ThSt*, 20 (1959), págs. 505-560. S. Giversen, *Thomasevangeliet*, Copenhague 1959; íd., *Evangelium Veritatis and the Epistle to the Hebrews*, en *StTh*, 13 (1959), págs. 87-96. R. M. Grant, *Notes on the Gospel of Thomas*, en *VC*, 13 (1959), págs. 170-180. A. Guillaumont - H. C. Puech - G. Quispel - W. Till - Yassah'Abd al Masih, *L'Évangile selon Thomas*, París 1959 (trad. fr.). S. Morenz, *Evangelium Veritatis*, en *BO*, 16 (1959), cols. 230-232. G. Orbe, *Hacia la primera teologia de la procession del Verbo*, en *AnGr* (col. *C. Series Facultatis Theologicae, sectio A 18*), Roma 1958-1959. G. Quispel, *Some Remarks on the Gospel of Thomas*, en *NTS*, 5 (1959), págs. 276-290. H. M. Schenke, *Das Evangelium nach Philippus*, en *ThLZ*, 84 (1959), cols. 1-26; íd., *Vom Ursprung der Welt, eine titellose gnostische Abhandlung aus dem Funde von Nag-Hammadi*, en *ThLZ*, 84 (1959), cols. 243-256. W. C. Till, *Das Evangelium der Wahrheit*, en *ZNW*, 50 (1959), págs. 165-185; íd., *New Sayings of Jesus in the Recently Discovered Coptic «Gospel of Thomas»*, en *BJRL*, 41 (1959), págs. 446-458. R. M. Wilson, *The Coptic Gospel of Thomas*, en *NTS*, 5 (1959), págs. 273-276; íd., *Some Recent Studies in Gnosticism*, en *NTS*, 6 (1959), págs. 32-44. W. Bartsch, *Das Thomas-Evangelium und die synoptischen Evangelien. Zu G. Quispels Bemerkungen zum Thomas-Evangelium*, en *NTS*, 6 (1960), págs. 249-261. G. Garitte, *Les «Logoi» d'Oxyrhynque et l'apocryphe copte dit «Evangile de Thomas»*, en *Muséon*, 73 (1960), págs. 151-172. R. M. Grant, *Two Gnostic Gospels*, en *JBL*, 79 (1960), págs. 1-11. A. Guillaumont, *Les logia d'Oxyrhynque sont-ils traduits du copte?*, en *Muséon*, 73 (1960), págs. 325-333. O. Hofius, *Das Koptische Thomasevangelium und die Oxyrhynchus-Papyri 1, 654 und 655*, en *EvTh*, 20 (1960), págs. 21-42, 182-192. H. K. Mc Arthur, *The Dependen of the Gospel of Thomas on the Synoptics*, en *ExpT*, 71 (1960), págs. 286-287. J. A. O'Flynn, *The Gospel According to Thomas*, en *IThQ*, 27 (1960), págs. 65-69. R. Roques, *Gnosticisme et christianisme; L'Évangile selon Thomas*, en *Ir*, 33 (1960), págs. 29-40. G. de Rosa, *Un quinto vangelo? Il «Vangelo secondo Tommaso»*, en *CivCat*, 111 (1960), págs. 496-512.

J. MÉNARD

NAĞĪLAH, Tell el-. → **ᶜEglōn, Dilᶜān.**

NÁḤAL HĀ-ᶜĂRĀBĀH (τοῦ χειμάρρου τῶν δοσμῶν; Vg. *ad torrentem deserti*). Uno de los límites del reino de David y Salomón restaurado por Jeroboam II[1]. Los LXX han dado la lección «torrente de los juncos», con lo que equivaldría al Náḥal hā-ᶜĂrābīm de Is 15,7, mientras que la Vg. ha conservado el significado de «desierto», «sequedad» que la palabra hebrea indica.

Tomándolo en relación geográfica con el ᶜArabah, o depresión jordánica que se prolonga todo a lo largo del mar Muerto hasta llegar al golfo de ᶜAqabah, el Náhal hā-ᶜĂrābāh (que habría que enmendar en ᶜĂrābīm siguiendo la lección de Isaías) sería el torrente Zéred hoy Wādī el-Ḥeṣā, que desemboca en la extremidad sudoriental del mar Muerto, y que constituyó la frontera entre los reinos de Moab y Edom (Simons). Abel propuso en cambio, identificarlo con el torrente de Egipto, el actual Wādī el-ᶜArīš, torrente que constituye la clásica frontera meridional de Palestina en cuantas ocasiones se especifican tales límites.

[1] Am 6,14.

Bibl.: Abel, I, pág. 301. R. Augé, *Els Profetes Menors*, en *La Bíblia de Montserrat*, XVI, Montserrat 1957, pág. 229, n. 14. Simons, §§ 266, 293. A. [illegible]ssler - M. Delcor, *Les Petits Prophètes* en *La Sainte Bible*, VIII, 1.ª parte, París 1961, pág. 222, n. 14.

R. SÁNCHEZ

NÁḤAL HĀ-ᶜĂRĀBĪM. Grafía variante que en Isaías 15,7 se da del → **Náḥal hā-ᶜĂrābāh.**

NAHĂLĀL (Vg. *Naalol*). Ciudad de la tribu de Zabulón (Ναβαάλ [B], Νααλώλ [A])[1], que más tarde fue asignada a los levitas de la familia de Mĕrārī (Σελλά? [B], Νααλώλ [A])[2]; en el pasaje paralelo, Crónicas[3] omite su nombre y pone en su lugar Tābōr. Sus moradores cananeos no pudieron ser expulsados de ella; Δωμανά es la grafía que los LXX adoptan en este pasaje, mientras el hebreo lee *nahălōl*[4].

El Talmūd la identifica con *mahlūl*, la actual Maᶜlūl situada a unos 6 km al oeste de Nazaret y junto a la cual se halla enclavada la moderna colonia israelita de Nahălāl. La carencia de pruebas arqueológicas en tal lugar ha inclinado a algunos exegetas a situarla en Tell el-Naḥl (Albright, Alt) en la llanura del sur de Acre, en que existen restos del Bronce II y Hierro I, o bien en Tell el-Beiḍā, al sur de la actual Nahălāl (Simons)) esta última hipótesis favorecería la localización de las ciudades mencionadas a continuación de ella.

[1] Jos 19,15. [2] Jos 21,35. [3] 1 Cr 6,62. [4] Jue 1,30.

Bibl.: A. Neubauer, *Géographie du Talmud*, París 1868, págs. 188-189. Guérin, *Galilée*, I, págs. 387-390. Conder-Kitchener, I, pág. 365. W. F. Albright, *Contributions to the Historical Geography of Palestine*, en *AASOR*, 2-3 (1923), pág. 26; íd., *Bronce Age Mounds of Northern Palestine and Hauran*, en *BASOR*, 19 (1925), pág. 10. Abel, II, pág. 394. Simons, §§ 329, n. 2, 37, n. 40.

R. SÁNCHEZ

NAḤĂLĒ GÁᶜAŠ. → **Gáᶜaš.**

NAḤĂLĪᵓĒL («torrente [valle] de Dios»; Νααλιήλ; Vg. *Nahaliel*). Trigésima séptima estación o campamento de los israelitas, entre Bĕᵓēr y Bāmōt[1] (→ **Éxodo, Itinerario del**). Eusebio sitúa el lugar, de modo vago, cerca del Arnón. Pudiera ser el Wādī el-Wālah, tributario de dicho río o el Wādī el-Ḥabis, que desemboca en el Wādī Zerqā Māᶜīn.

[1] Nm 21,19.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, pág. 282. ABEL, II, pág. 217. A. CLAMER, *Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, pág. 374. B. UBACH *Il·lustració*, III, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1954, pág. 142. SIMONS, § 441.

M. MÍNGUEZ

NAHĂLŌL. Nombre que se da en Jue 1,30 a la ciudad de → **Nahălāl.**

NÁHAM (abr. de *nĕḥemyāh*, → **Nehemías**; Ναχαΐμ, Ναχέθ [B], Ναχέμ [A]; Vg. *Naham*). Calebita, padre, esto es, fundador de Qĕᶜīlāh, población de la tribu de Judá[1], y hermano de la esposa de Hōdiyyāh[2]. Probablemente no deba identificarse con Náᶜam, uno de los hijos de Caleb[3], aunque se halle en la genealogía de éste.

[1]Cf. Jos 15,44; 1 Sm 31,1 y sigs. [2]1 Cr 4,19. [3]1 Cr 4,15.

Bibl.: NOTH, 946, pág. 175.

G. SARRÓ

NAḤĂMĀNĪ («Dios ha consolado»; Ναεμανεί [B], Ναεμανὶ [A]; Vg. *Nahamani*). Uno de los jefes del pueblo que regresaron de la Cautividad babilónica con Zorobabel[1]. El nombre falta en el pasaje paralelo del libro de Esdras[2].

[1]Neh 7,7. [2]Cf. Esd 2,2.

Bibl.: NOTH, 948, págs. 39, 175.

M. V. ARRABAL

NAHĂRÁYIM. La región entre los ríos Éufrates y Tigris, → **ʾĂram Nahăráyim.**

NĀḤĀŠ («serpiente»; cf. ac. *nuḫšu*, «magnificencia»; Νάας, Ναάς; Vg. *Naas*). Nombre de dos personas citadas en el AT:

1. Rey de los ammonitas, contemporáneo de Saúl. Atacó a Yābēš de Galaad para apoderarse de tan importante población, hecho que motivó sin duda, tras la derrota total de Nāḥāš, el deseo de los israelitas de contar con un rey como los demás pueblos[1]. Según Ligier, si se admite que en la narración del pecado de Adán hay una alusión a la culpa cometida por Israel al instituir la monarquía, la figura de la serpiente, que sedujo a la mujer, se habría inspirado en la de Nāḥāš de ᶜAmmōn, quien incitó a los israelitas a que exigiesen un soberano. Después de este monarca ammonita, amigo de David[2] — tal vez unió a ambos la enemistad de Saúl —, gobernaron a los ammonitas sus hijos Hānūn[3] y Šōbī[4], éste tal vez como lugarteniente o representante de David.

2. Según el T. M., padre de Abigáil y Ṣĕrūyāh, hermanas de David y madres, respectivamente, de ᶜĂmāśāʾ y Joab. El texto, tan oscuro como discutido, de 2 Sm, 17,25, dice acerca de Nāḥāš: «Abigáil, hija de Nāḥāš, hermana de Ṣĕrūyāh». Cabe deducir dos teorías principales sobre el mismo. «Hija de Nāḥāš», pudiera enmedarse en «hija de Isaí» (como aparece en la recensión de Luciano); la otra opinión consiste en desentrañar la relación de parentesco entre los personajes citados en el pasaje del segundo libro de Samuel. No resulta claro si «hermana de Ṣĕrūyāh» se refiere a Abigáil o a Nāḥāš: si la hermana fue Abigáil, Nāḥāš sería un hombre, el rey ammonita; si fue Nāḥāš, este nombre correspondería a una mujer. El libro de las Crónicas informa de que Abigáil y David eran hermanos, aunque Isaí fue el padre del segundo[5]. Así, pues, habría que admitir, en caso de que se preste fe al texto actual del Cronista, que Abigáil y David eran hermanos por parte de madre, como ocurría en ciertos casos (cf. Morgenstern). Así existiría un nuevo motivo para la amistad entre Nāḥāš, padre de Abigáil, y David, hijo de Isaí, ocasionado por el matrimonio llamado *beena*, en que los hijos pertenecían a la familia de la madre y no a la del padre.

[1]1 Sm 11,1-11. [2]2 Sm 10,2. [3]2 Sm 10,1. [4]2 Sm 17,27. [5]1 Cr 2,16.

Bibl.: NOTH, 950, pág. 230. J. MORGENSTERN, *Beena Marriage (Matriarchat) in Ancient Israel and its Historical Implications*, en *ZAW*, 6 (1929); págs. 91-110; ibíd., 8 (1931), págs. 46-58. A. MÉDEBIELLE, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, *loc. cit.* L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du Monde*, Lyon 1960, págs. 245-254.

P. ESTELRICH

NĀḤĀŠ (heb. *ᶜir nāḥāš*; et. cf. *infra*; πόλεως Ναᾶς; Vg. *urbis Naas*). Población citada en el complemento de las genealogías de Judá, al hacer mención del linaje de Caleb. Su nombre hebreo completo es *ᶜir nāḥāš* («ciudad de Nāḥāš» o «ciudad de la serpiente», y su fundador fue Tĕḥinnāh[1]. Su localización no es segura, pero tanto Abel y Simons como otros especialistas, la identifican con Deir Naḫḫās, aldea de unos 450 habitantes, situada a 2,5 km al estenordeste de Beit Ğibrīn.

[1]1 Cr 4,12.

Bibl.: ABEL, II, pág. 351. SIMONS, § 322 (24).

C. COTS

NÁḤAT («claro», «puro»; ár. *naḥtᵘⁿ*; Vg. *Nahath*). Nombre de tres personajes israelitas:

1. (Νόχόθ, Ναχώθ [B], Ναχόμ [A]). Jefe edomita, hijo de Rĕᶜūʾēl, nieto de Esaú y biznieto de Ismael por parte de madre, que aparece en la lista de los descendientes de Esaú en el país de Edom[1].

2. (Καιναὰθ). Levita caatita descendiente de Qĕhāt e hijo de Ṣōfay[2]. Probablemente es la misma persona que recibe el nombre de Tōḥū en el primer libro de Samuel[3] y el de Tōaḥ en el primero de las Crónicas[4].

3. (Ναέθ). Levita, uno de los delegados de los superintendentes Kōnanyāhū y Šimᶜī para recibir los diezmos, primicias y ofrendas destinados al Templo en tiempo del rey Ezequías[5].

[1]Gn 36,13.17. [2]1 Cr 6,11 (LXX y Vg. 26). [3]1 Sm 1,1. [4]1 Cr 6,19 (LXX y Vg. 34). [5]2 Cr 31,13.

Bibl.: NOTH, 953, pág. 228.

C. COTS

NAḤBĪ («huidizo», cf. ár. *nahbᵘⁿ*; Νοβεί [B], Ναβά [A]; Vg. *Nahabi*). Individuo de la tribu de Neftalí. Fue hijo de Wāfsī y el representante de los neftalitas, entre los individuos que fueron enviados a explorar la tierra de Canaán[1].

[1]Nm 13,14.

Bibl.: NOTH, 943, pág. 229.

G. SARRÓ

NĀḤŌR (Mari *na-ḫi-ri, nu-uḫ-ḫu-ru, nu-ḫu-ru*; Ναχώρ; Vg. *Nachor*). Varón que figura entre los parientes de Abraham, primero como abuelo del patriarca, hijo de Śĕrūg y padre de Téraḥ[1], y luego como hermano de Abraham, esposo de Milkāh, padre de Bĕtū'ēl y abuelo de Lābān y de Rebeca, la esposa de Isaac[2]. En la genealogía de Gn 22,20-24, Nāḥōr es el padre de doce tribus arameas, ocho de ellas nacidas de Milkāh y las cuatro restantes de Rĕ'ūmāh, concubina de Nāḥōr. 'Ărām, el epónimo de los arameos, figura en esta lista como nieto de Nāḥōr e hijo de Qĕmū'ēl. La tradición bíblica localiza a Nāḥōr y a sus descendientes, Bĕtū'ēl y Lābān, en la región de Harrán[3]. De aquella región y de aquel grupo étnico procedían, según las tradiciones de Israel, Abraham y Sara, y las esposas de los patriarcas Isaac y Jacob.

La narración etiológica de Gn 31,46-54 atribuye a Jacob y Lābān la erección del monumento llamado Gal'ēd, que señalaba la frontera entre los arameos, hijos de Lābān, y los israelitas, hijos de Jacob. En aquella ocasión, cada una de las partes contratantes invocó, según SE, a su divinidad: Jacob, al Dios de Abraham, y Lābān, al Dios de Nāḥōr[4], como garantizador del convenio pactado entre israelitas y arameos.

[1]Gn 11,22-24. [2]Gn 11,26-29; 22,20-23; 24,15.24.29.47; 27,43; 28,2.5; 29,5; Jos 24,2. [3]Gn 11,27-31; 29,4-5. [4]Gn 31,53.

Bibl.: R. De Vaux, en *RB*, 55 (1948), págs. 323-324. N. Schneider, en *Bibl*, 33 (1952), págs. 519-520. J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, París 1957, págs. 8 y sigs., 255-256.

G. CAMPS

NĀḤŌR (Ναχώρ; Vg. *Nachor*). Ciudad de 'Ărām Nahărāyim, o alta Mesopotamia, conocida en la Biblia por el episodio de los desposorios de Isaac y Rebeca[1], y por los documentos cuneiformes. En éstos aparece con los nombres de *na-ḫur, na-ḫu-ur* y, más tarde, *til-na-ḫi-ri*. Estaba situada en el distrito de → **Harrán.**

[1]Gn 24,10.

Bibl.: R. de Vaux, en *RB*, 55 (1948), pág. 323 y sigs.

G. CAMPS

NAḤRAY («inteligente»; ár. *niḥr^{un}*; Ναχώρ, Γελωρέ [B], Νααραΐ, Γεδωρέ [A]. Vg. *Naarai, Naharai*). Hombre de Bĕ'ērōt, uno de los treinta héroes del ejército de David, y escudero de Joab, hijo de Ṣĕrūyāh[1].

[1]2 Sm 23,37; 1 Cr 11,39.

Bibl.: Noth, 949, pág. 228.

M. D. RIEROLA

NAḤŠŌN («pequeña serpiente»; Ναασσών; Vg. *Nahasson*). Jefe de los descendientes de Judá por la línea de Péreš. Hijo de 'Ammīnābāb y padre de Śalmā' o Śalmón[1]. Fue uno de los personajes más notables de la época del Éxodo[2]. Como jefe de la tribu de Judá se cita ante todo en el primer censo de los israelitas en el desierto. Fue también quien tuvo la primacía en presentar su ofrenda al altar el día de la dedicación del Tabernáculo erigido por Moisés[3]. La esposa de Aaron, 'Ĕlišéba', era hermana de Naḥšōn[4]. Figura entre los ascendientes de David[5].

[1]1 Cr 2,10-11. [2]Nm 1,7; 2,3, 10,14. [3]Nm 7,12-17. [4]Éx 6,23. [5]Rut 4,20-22.

Bibl.: Noth, 951, págs. 38, 230.

S. PLANS

NAHUM (et. cf. → **Nĕḥūm**; Ναούμ; Vg. *Nahum*). Padre de Amós e hijo de Eslí, antepasado de Jesucristo, mencionado en la genealogía de san Lucas[1].

[1]Lc 3,25.

Bibl.: J. Obernhumer, *Die menschliche Abstammung Jesu*, en *ThPQ*, 91 (1938), págs. 254-257.

NAHUM (heb. *naḥūm*, «consolado»; Ναούμ; Vg. *Nahum*). Uno de los profetas menores, cuyo nombre lleva el séptimo libro de la colección designada con tal título.

1. Vida. Poco o nada se sabe sobre Nahum, quien ni siquiera es mencionado en los libros históricos. El único detalle sobre su persona lo da el epígrafe de su escrito[1], que lo hace oriundo de 'Elqōš o 'Alqōš. Aunque poco se adelanta con ello, puesto que se desconoce dónde estaba → **'Elqōš.** Si se tiene en cuenta que Nahum no sólo no cita en absoluto a Israel del Norte, sino que se sirve como de cosa corriente de los nombres de Israel y Jacob para designar a Judá[2], lo más probable resulta que Nahum fuese del reino del Sur.

El término específico «visión»[3] caracterizaría a Nahum como profeta cultual o *nābī'*. Profetizó después del saqueo de Tebas[4] y antes de la destrucción de Nínive, que anuncia como venidera. Quizás un poco antes del 614, en que tuvo lugar el ataque directo, aunque infructuoso, de Ciaxares contra Nínive, puesto que 3,13 parece admitir que el enemigo había penetrado ya dentro del territorio de Asiria.

[1]1,1. [2]2,1.3. [3]1,1. [4]3,8-10.

2. Libro. Se reduce a un poema sobre la futura ruina de Nínive, en tres capítulos. Su estructura es bastante sencilla. Precede un salmo alfabético que canta a Yahweh como Dios vengador contra sus enemigos, pero bueno con aquellos que esperan en Él[1]. Viene después el verdadero «oráculo» de Nahum sobre Nínive, en tres partes o poesías. Como lo indica la fórmula «Así dice Yahweh», 1,12-13.14 en parte, más 2,1 y 3 forman la real introducción al mismo. En ella anuncia Nahum el fin próximo de la opresión asiria e invita a Judá para que celebre fiestas en acción de gracias por ello.

La destrucción efectiva de Nínive es objeto de la segunda parte, constituida por algunas palabras de 1,10, del entero 1,11, parcialmente de 1,14 y 2,2.4-14. Nahum empieza anunciando el propósito de Yahweh de castigar a Asiria, la cual es invitada irónicamente a prepararse para su defensa[2]. A continuación pinta de manera vívida y brillante el ataque enemigo contra la capital[3], describe la consternación y pánico que reinan en la misma[4] y el desamparo en que se encuentra Asiria[5], para acabar con la declaración en nombre de Yahweh de que la ruina del cubil de los leones será completa y para siempre[6]. En la tercera poesía, contenida en el capítulo tercero del libro, Nahum explica que Nínive será castigada por sus crímenes contra otros pueblos[7], no tendrá mejor suerte que Nō' 'Āmōn (Tebas) de Egipto[8],

y recalca que no existe recurso alguno para poder impedir su ruina[9].

Lleno de colorido y animación, el poema expresa admirablemente la sensación de alivio que iba extendiéndose entre los pueblos subyugados a medida que crecía la expectación por la caída del odiado tirano. Se trata, pues, de verdaderas amenazas pronunciadas antes de la catástrofe, y no de una mirada retrospectiva de triunfo sobre lo ya sucedido. Sólo así se comprende que varios detalles acerca del sitio de la capital y la conducta de los asirios en aquella ocasión no correspondan a la realidad histórica de los hechos.

[1]1,2-9.10 en parte, 12 en parte. [2]1,10-11 y 14; 2,2. [3]2,4-6. 2,7-10. [4]2,11-13. [5]2,14. [6]3,1-7. [7]3,8-11. [8]3,12-19.

La autenticidad del poema propiamente dicho está fuera de duda. No así la del salmo alfabético que lo precede. Pues aunque por su tenor cuadre bien con la amenaza de Nahum, en cuanto presenta a Yahweh como amigo de sus amigos y enemigo de sus enemigos, no basta eso para que haya que reconocer su autenticidad. Sobre todo si se tiene en cuenta la diferencia de estilo en ambas, el carácter algo artificioso de la forma acróstica o alfabética en el salmo, la originalidad de Nahum en contraste con la dependencia, o al menos coincidencia, de la casi totalidad de las ideas del salmo con las que se encuentran en otros libros, y el hecho de que el salmo sea incompleto. Accidente este último, que con probabilidad hay que explicar por la inserción posterior del salmo en los escritos de Nahum. Transcrito entre columnas por algún lector o copista que deseaba su conservación, habría sido más tarde incorporado torpemente al libro.

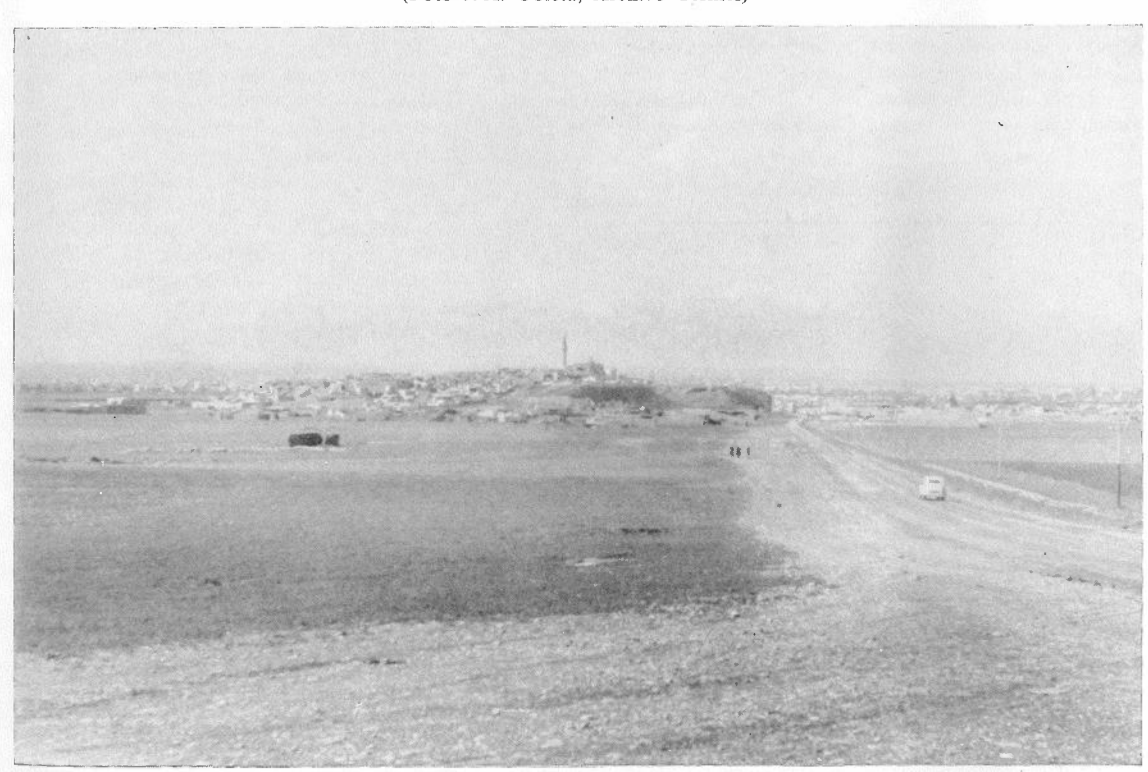
El texto hebreo del libro está relativamente bien conservado. Aunque, como es de suponer, no ha podido librarse de las alteraciones corrientes: pequeñas glosas, deformaciones y sobre todo transposiciones. Para enmendarlo, en muchos casos los críticos disponen de la traducción griega de los LXX. Otras veces es necesario recurrir a conjeturas. Las deficiencias aparecen en particular en el capítulo primero y en el principio del segundo. Como hemos dicho anteriormente, el salmo es incompleto.

Bibl.: Comentarios sobre los doce profetas menores, en especial: H. GUNKEL, *Nahum I*, en *ZAW*, 13 (1893), págs. 223-224. O. HAEPEL, *Das Buch des Propheten Nahum erklärt*, Wurzburgo 1902. P. KLEINERT, *Nahum und der Fall Ninives*, en *ThStK*, 83 (1910), págs. 501-534. R. HUMBERT, *Essai d'analyse de Nahoum 1:2-2:4*, en *ZAW*, 44 (1926), págs. 266-280; íd. *La visión de Nahoum 2:4-11*, en *AfO*, 5 (1928), págs. 14-19; íd., *Le problème du livre de Nahoum*, en *RHPhR*, 12 (1932), págs. 1-15. E. FLORIT, *Ripercussioni immediate della caduta di Ninive sulla Palestina*, en *Bibl*, 13 (1932), págs. 399-417. A. HALDAR, *Studies in the book of Nahum*, Upsala 1947. R. AUGÉ, *Nahum*, en *La Biblia de Montserrat*, XVI, Montserrat 1957.

R. AUGÉ

NAÍM (der. probablemente del heb. *nā'im*, «agradable», «delicioso»; Ναΐν; Vg. *Naim*). Pequeña ciudad de la Galilea inferior, situada al sur de Nazaret, a unos 40 km de Cafarnaúm, y al sudeste del monte Tabor, del cual dista unos 7 km, junto a Nebī Daḥī o pequeño

Mosul. En el centro aparece uno de los tells de la antigua Nínive, cuya destrucción vaticinó el profeta Nahum. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)



Hermón. Todos los autores coinciden en identificarla con la actual Nein, una mísera aldea de escasos edificios y habitantes, enclavada en el subdistrito de Nazaret. Las ruinas que se encuentran en sus alrededores atestiguan que anteriormente tuvo cierta importancia. Localizada en una suave pendiente, domina la fértil llanura de Esdrelón.

Se menciona una sola vez en la Biblia con motivo de la resurrección del hijo de una viuda, que Jesús llevó a cabo durante su ministerio en Galilea, en el primer año de su vida pública. Una iglesia, perteneciente a los PP. Franciscanos recuerda el hecho evangélico. Está edificada sobre los restos de una iglesia medieval y a su lado se hallan vestigios de otro edificio religioso más antiguo, cuyas bases se hallan todavía *in situ*, y ruinas de un ábside en el extremo oriental. Al sudeste del poblado se ven tumbas talladas en la roca.

Lc 7,11-17.

Bibl.: A. LEGENDRE, *Naím*, en *DB*, IV, cols. 1469-1472. ABEL, II, pág. 394.

B. M.ª UBACH

NĀKŌN. → **Kīdōn.**

NAMUEL. Forma castellana del nombre hebreo de dos personas. → **Němū'ēl.**

NANEA (Ναναία; Vg. *Nanaea*). Diosa de la naturaleza y de la fecundidad, que veneraban los persas, como indica la historia de Antíoco IV Epífanes[1]. Se la ha identificado con la Nana babilónica y la Anāhitā persa; se ha dicho que era un sobrenombre de Isis o Artemisa (Diana), según los griegos, que la asimilaban a Afrodita. Los nombres y atributos de Nanea, dice Lesêtre[A], cambian según los países; los mismos u otros análogos no designan siempre divinidades idénticas. Por ello no se sabe a punto fijo qué deidad era la Nanea que visitó Antíoco al llegar a Persia. Cuanto se puede decir de ella es aproximado y así lo manifiesta la variedad de identificaciones propuestas. Nanea tendría entre los persas un carácter particular, como lo intuyeron los autores antiguos[B].

El texto bíblico explica que el rey, al estar en Persia con su ejército, que parecía invencible, fue al templo de Nanea (Artemisa, según los historiadores antiguos), que estaba en Elimaida, para desposarse con ella, y adueñarse, a título de dote, de sus muchos tesoros. Entró, pues, el soberano en el recinto sagrado con poca gente; entonces, los sacerdotes de Nanea cerraron el santuario y, abriendo una puerta disimulada en el techo, aplastaron a pedradas al séquito del rey; después los descuartizaron y decapitaron, lanzando las cabezas a los que estaban fuera del recinto sagrado.

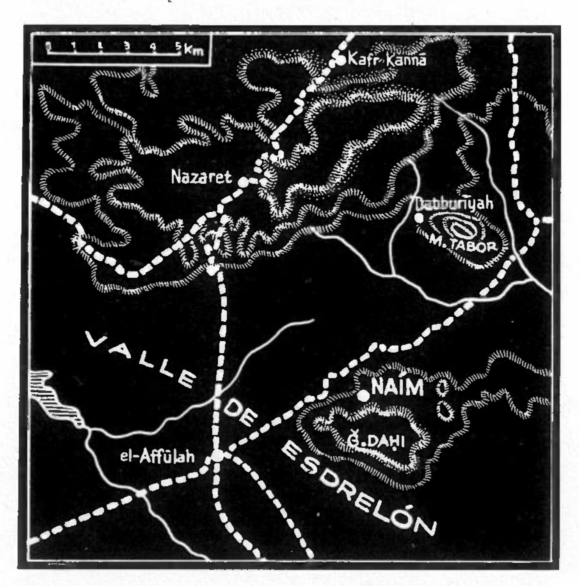
[A] H. LESÊTRE, *Nanée*, en *DB*, cols. 1473, 1474. [B] POLIBIO, *Hist.*, 31,11. F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 12,9,1, Cf. *PL*, 25, col. 575.

[1] 2 Mac 1,13-16.

Bibl.: F. M. ABEL, *Les livres des Maccabées*, París 1949, págs. 290-291. Sobre la identificación del Antíoco y el carácter del relato de su muerte, cf. M. GRANDCLAUDON, *Les livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, París 1951, págs. 150-151.

B. GIRBAU

Mapa con la situación de Naím



NANGAI (Ναγγαί; Vg. *Nagge*, *Nagga*, *Naggai*, etc.). Antepasado de Jesucristo, citado en la genealogía de san Lucas; fue hijo de Maat y padre de Esli[1].

[1] Lc 3,25.

NARĀM-SIN. Rey de Agadé, hijo de Maništusu y nieto de Sargón I (*ca.* 2300 A.C.). Cambió el título de soberano de Kiš, que los monarcas de su dinastía habían empleado, por el rey de las cuatro regiones. Llevó la guerra a los Zagros, a los valles altos del Tigris y el Éufrates; tuvo que hacer frente a una rebelión de las ciudades sumerias y acádicas, encabezada por Kiš; sometió el país de Magan, tal vez contiguo al golfo Pérsico y sufrió luego desastres debidos a la invasión de los guteos. Hizo que le divinizaran y así lo veneraron por dios de Agadé. Es famosa la bella estela que erigió en recuerdo de su victoria sobre una tribu de los Zagros.

Bibl.: S. MOSCATI, *L'Oriente antico*, Milán 1952, págs. 16, 22, 62, 76, 78. G. GOOSSENS, *Asie occidental ancienne*, en *Histoire universelle (Encyclopédie de la Pléiade)*, I, París 1957, págs. 331-333, 375.

M. V. ARRABAL

NARCISO (Νάρκισσος; Vg. *Narcissus*). Jefe de una casa, cuyos miembros, que pertenecían al Señor, son saludados por san Pablo en la epístola a los Romanos[1]. El personaje más famoso de este nombre fue el liberto de Claudio y Nerón, el cual ya había muerto en la época en que se redactó la carta. Algunos autores admiten la posibilidad de que su casa en sentido amplio — familia y esclavos — fuera la que san Pablo menciona.

[1] Rom 16,11.

Bibl.: A. VIARD, *Épître aux Romains*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1951, págs. 156-157.

M. MÍNGUEZ

NARCISO. Así traducen diversas versiones el nombre hebreo *hăbaṣṣélet* — LXX y Vg. lo vierten por el genérico «flor» o lirio — que aparece dos veces realzando la belleza de la esposa del Cantar de los Cantares, y la fertilidad exuberante que Dios dará al desierto.

Sobre su identificación con el *Colchicum autumnale* L., azafrán bastardo o «quitameriendas», → **Flora.**

Cant 2,1; Is 35,1.

D. VIDAL

NARCÓTICOS. Aunque en la Biblia se habla varias veces del cáliz embriagador, del vino mezclado que da sopor o de brebajes amargos que se han de apurar hasta las heces[1], no aparece claro que se trate de narcóticos propiamente dichos. Los cálices amargos suelen ser símbolo de la ira divina, del gran castigo de la guerra o de un gran dolor[2].

Se consideraba como obra de compasión dar bebida embriagante al que perecía[3], y fue costumbre entre los judíos, sin duda conforme a usos de otros pueblos, que mujeres piadosas administraran narcóticos a los condenados a muerte para embotar su sensibilidad y mitigar sus dolores[A].

Así quiso hacerse en la crucifixión de Jesús. Le ofrecieron, y probablemente también a los dos ladrones que iban a ser con Él crucificados, *vino amargo*, que ha de considerarse como verdadero narcótico. Jesús lo probó para gustar su acritud y mostrar agradecimiento a los que se lo ofrecían, pero no lo bebió para aguantar sin alivio los padecimientos de la cruz.

Hay diversidad de expresiones entre los dos evangelistas que narran el mismo hecho. Marcos habla de «vino mezclado con mirra» (ἐσμυρνισμένον οἶνον)[4]. Pero la mirra (*Commiphora [myrrha]*) no es analgésica, ni narcótica. Es amarga y antiséptica, por eso empleada en los embalsamientos[5], y además aromática y perfumada[6]. Se empleó para el culto del Tabernáculo[7]. Mateo, en cambio, dice que fue «vino mezclado con hiel (bilis)» (οἶνον μετὰ χολῆς νεμιγμένον)[8]. Propiamente, χολή, según aparece en la traducción de los LXX[9], ha de interpretarse mejor por «droga amarga», y ha de entenderse tal vez, en este caso, de la adormidera (*Papaver somniferum*), de donde se hablaría de «vino mezclado con opio», como de ingredientes específicos. Suele decirse que Marcos lo caracteriza como vino por su sabor; Mateo, por el narcótico que contenía. A otros parece más probable que el traductor del evangelio arameo de Mateo, en vez de *mōr* («mirra»), leyó *mĕrōrāh* («hiel») o *mārāh* («amargor»), y tradujo inexactamente la palabra al griego.

Sea como fuere, queda siempre en pie que, aunque el uso prudente de narcóticos es lícito moralmente, supuesto que no cause en sí la muerte y que suavice el sufrimiento suficientemente sin producir otros daños mayores, materiales o morales, Jesús, al rehusar el vino mirrado, quiso tener plenitud de facultades en los sufrimientos de la cruz, para mayor valor de la obra redentora y para dar ejemplo de paciencia y conformidad en el dolor.

[A] STRACK-BILLERBECK, I, págs. 1037-1038.

[1] Cf. Sal 75,9; Is 51,17.22; Ap 14,10; 16,19. [2] Mc 14,36; Jn 18,11. [3] Prov 31,6. [4] Mc 15,23. [5] Jn 19,39. [6] Sal 45,8; Prov 7,17; Cant 1,13; 5.5. [7] Éx 30,23. [8] Mt 27,34. [9] Prov 5,4; Lam 3,15 *(lᶜnh)*, 10.

Bibl.: A. M. ARREGUI, M. ZALBA, *Compendio de teología moral*, 19.ª ed., Bilbao 1951, *Uso de narcóticos*, págs. 104-105. S. DEL PÁRAMO, *Evangelio de san Mateo*, en *La Sagrada Escritura*, I, Madrid 1961, págs. 346-347.

S. BARTINA

NARDO (heb. *nerd*; νάρδος; Vg. *nardus*). En el AT aparece dos veces en el Cantar de los Cantares por su delicado perfume; en ambos casos se alude a la planta originaria de la India.

En el NT se alude al perfume puro con ocasión de la unción generosa con que María honró a Jesús, en casa de Simón el leproso, con un valor de hasta trescientos denarios — según valuación de los discípulos — y con aroma tan intenso que toda la casa se llenó de su olor, según constata el evangelista (→ **Flora**).

Cant 1,12; 4,14; Mt 26,6 sigs. y par.

J. VIDAL

NARIZ (heb. *ʾaf*, *ʾappáyim*; μυκτήρ; Vg. *nares*, *nasus*). Designa en la SE tanto el órgano olfativo del hombre como de los animales (hocico)[1].

Es el órgano de la respiración y por lo mismo, su dilatación es expresión de la vida: creado el hombre, Dios le infunde en la nariz el aliento de vida, es decir, el aliento que le hace vivir[2]; cuando el diluvio, mueren todos los vivientes «cuantos en cuya nariz hay espíritu de vida»[3].

Es asimismo el órgano del olfato, con importancia recrecida por el gran aprecio de los perfumes que hacen los orientales[4].

Por la repercusión que acusan los sentimientos de ira en el fenómeno respiratorio, la nariz pasó asignificar la ira y por contraposición, la magnanimidad: «nariz corta» es respiración entrecortada, ebullición iracunda; «nariz larga» es respiración serena y, por ende, sentimientos magnánimos. El enlace de ideas se aplica al hombre y, con típico antropomorfismo, también a Dios[5].

Como parte por el todo designa en muchos pasajes la cara y su gesto: nariz alta, nariz baja son respectivamente rostro altanero y expresión y gesto abatido[6].

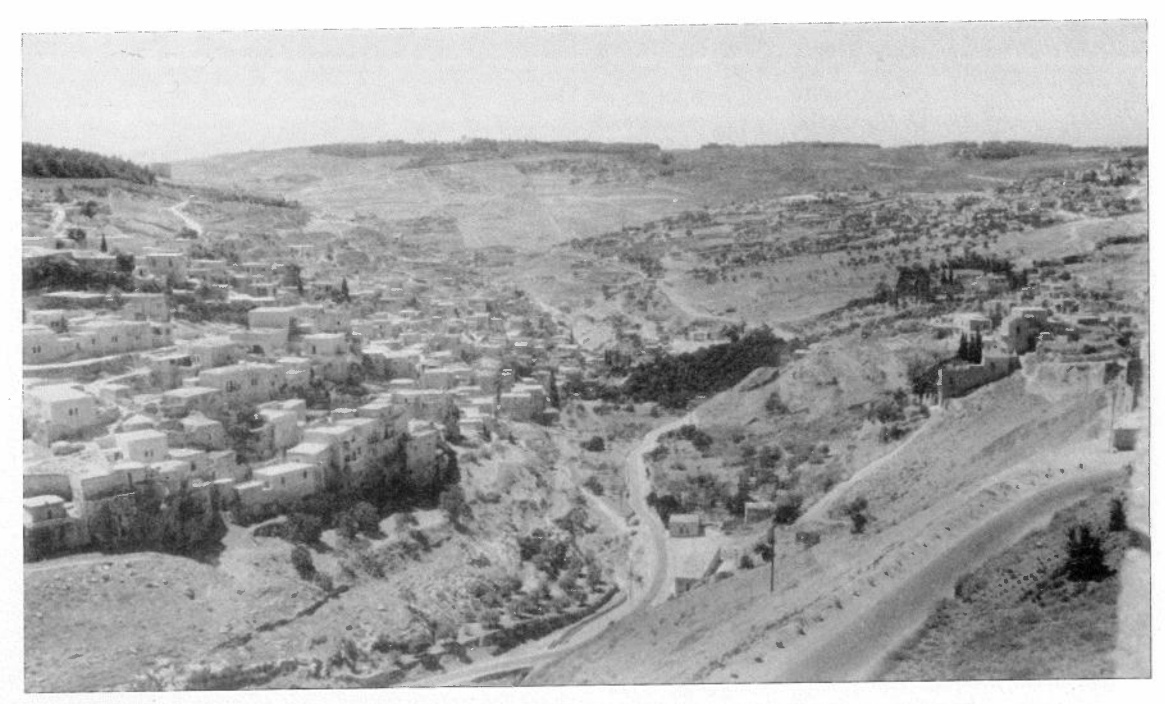
[1] Prov 11,22; 30,33; Cant 7,5; Job 40,24. [2] Gn 2,7. [3] Gn 7,22; cf. Is 2,22. [4] Am 4,10; Lam 4,20; Sal 115,6. [5] Éx 15,8; Dt 9,19; 29,19; 32,22; Job 4, 9; 2 Re 24,20; Prov 21,14; 22,24; Sal 2,5; 138,7. [6] Gn 3,19; 19,1; 42,6; 1 Sm 24,9; 25,41; 28,14.

C. WAU

NASBAS (Νασβὰς [A, B], Vg. *Nabath*). Forma variante que dan los principales códices de la LXX a → **Nabat**, ahijado y pariente respectivamente de ʾĂḥīqār y Tobit.

NAṢBEH, Tell el-. → **Miṣpeh.**

NASH, Papiro. Papiro hebreo que debe su nombre a W. L. Nash, secretario de la *Society of Biblical Archaeology*, de Cambridge, quien lo compró en 1902. Son cuatro fragmentos, procedentes de Egipto, escritos por un solo lado. Se trata, al parecer, de una hoja aislada destinada a la enseñanza o a fines litúrgicos. El papiro contiene el Decálogo, Dt 6,4-5 y una breve nota introductoria al último pasaje citado. Cook, que lo identificó y publicó, lo fechaba en el siglo II D.C. y Albright en el II A.C., lo cual tiene más visos de verosimilitud, puesto que la letra del papiro tiene estrecha semejanza con los manuscritos del mar Muerto. Está en la biblioteca de la Universidad de Cambridge, en la que lleva la signatura *Ms. Orient, 233* (→ **Papiros del AT**).



Jerusalén. El Cedrón visto desde el ángulo sudeste de las murallas del Templo. En la explanada que aparece en el centro de la ilustración, junto a tres pequeñas casas, fue Salomón proclamado rey, con la participación decisiva del profeta Nātān. (Foto P. Termes)

Bibl.: Sr. A. Cook, *A Pre-massoretic Biblical Papirus*, en *PSBA*, 25 (1903), págs. 54-56. W. F. Albright, *A Biblical Fragment from the Maccabaean Age*, en *JBL*, 61 (1937), págs 145-176. E. R. Lacheman, *A Matter of Method in Hebrew Paleography*, en *JQR*, 40 (1949), págs. 15-40.

J. A. PALACIOS

NĀTĀN (abr. de → **Nětanyāh(ū)**; El *ntn*; Ναθάν Vg. *Nathan*). Nombres de ocho (?) personajes del AT:

1. Profeta contemporáneo de David el origen y la muerte del cual se ignoran. El libro de Samuel presenta las intervenciones de este *nābi'* cerca de David. Aparece por primera vez en la SE cuando David le consulta acerca de su propósito de edificar un templo para cobijar el arca de la Alianza. Nātān, que al principio aprueba el propósito, recibe a la noche siguiente un aviso del Señor para que indique a David que no será él quien construirá una «casa» (= Templo) para Yahweh, sino Yahweh quien edificará una «casa» (=dinastía) davídica. Esta profecía, que muestra preferencia por las formas cultuales de la época del Éxodo, es el fundamento del mesianismo davídico[1]. El Salmo 89 invoca esta alianza de Dios con la dinastía de David, en un momento de desolación nacional y el Salmo 132 presenta la promesa de Yahweh como respuesta al juramento hecho por David para recuperar el Arca de manos de los filisteos.

Después del adulterio de David con Betsabé y la muerte intencionada de Urías, Nātān hace que David dicte sentencia contra sí mismo con la parábola del rico que mató a la única oveja de su vecino pobre para obsequiar a un huésped, en lugar de sacarla de sus abundantes rebaños. Tras ello, comunica a David el castigo de Yahweh: puesto que ha hecho morir a espada a Urías, la espada se volverá contra su familia ('Amnōn, Absalón y Adonías, hijos de David, morirán violentamente), y en su casa nacerá la oposición a su reinado. Con todo, ante el arrepentimiento de David, Nātān transmite el perdón divino, que no impedirá, sin embargo, la muerte del hijo nacido del adulterio[2]. La benignidad de Yahweh con David, de que es mensajero Nātān, se aprecia más claramente cuando al nacer Salomón, hijo de David y Betsabé, el profeta le impone el nombre de Yědīděyāh, «amado de Yahweh», porque «Yahweh le amó»[3].

Finalmente, en la ancianidad de David, Nātān interviene en favor de la designación de Salomón por sucesor al trono, para atajar las aspiraciones de Adonías. Así, cuando éste, con el apoyo de sus partidarios, entre los cuales figuraban Joab y el sacerdote Abiatar, pretendió proclamarse rey, Nātān y Betsabé intervinieron cerca de David y obtuvieron la consagración de Salomón por monarca y sucesor suyo[4].

Según el Cronista, el profeta Nātān dispuso con David y Gad, «el vidente del rey», el empleo de los instrumentos musicales en el culto del Templo[5]. Se habla de él en la alabanza a los antepasados célebres de Israel, en el Eclesiástico. El autor le enumera, después de Samuel, como el profeta más eminente del reino de David[6]. Sus hechos se escribieron y se recogieron sus discursos en obras que se han perdido[7].

[1] 2 Sm 7,1-17; 1 Cr 17,1-15. [2] 2 Sm 12,1-15. [3] 2 Sm 12,24-25. [4] 1 Re 1,1-40. [5] 2 Cr 29,25. [6] Eclo 47,1. [7] 1 Cr 29,29; 2 Cr 9,29.

2. Tercer hijo de los que David tuvo en Jerusalén[1], de Betsabé; citado en la genealogía de Jesucristo, según

san Lucas[2]. Algunos comentaristas opinan que sus descendientes se mencionan en el libro de Zacarías[3] (cf. *infra* § 7).

3. Padre de Yigʾāl, uno de los héroes del ejército del rey David. Su nombre corresponde al Yōʾēl de 1 Cr 11,38, ya que, después de él hay que leer «hijo», en lugar del «hermano» del T. M.[4]

4. Hombre de la tribu de Judá, hijo de ʿAttay y padre de Zābād[5].

5. Judaíta dispuesto a regresar con Esdras de la Cautividad babilónica. Esdras le envió a ʾIddō para que éste le prestase apoyo, gracias al cual obtendría que algunos levitas y netineos accedieran a volver con él a Jerusalén[6].

6. Hombre que se vio obligado por orden de Esdras, a repudiar a la mujer extranjera con quien había casado después del Exilio[7].

7. Familia de Jerusalén, conocida por «la casa de Nātān». Según algunos, es el linaje de Nātān, hijo de David (§ 2); otros creen que se trata de la descendencia de Jonatán, hermano de Simón, que fue asesinado; otros, de los netineos, al servicio del Templo (Van Hoonacker), pues se mencionan entre la casa de David y la casa de Leví[8].

8. Padre de Azarías (§ 1), jefe de los gobernadores de las circunscripciones salomónicas, y de Zābūd, sacerdote y amigo del rey[9]. Pudiera identificarse con las personas citadas *supra* en §§ 1 y 2.

[1] 2 Sm 5,14; 1 Cr 3,5. [2] Lc 3,31. [3] Zac 12,12. [4] 2 Sm 23,36. [5] 1 Cr 2,36. [6] Esd 8,16. [7] Esd 10,39. [8] Zac 12,12. [9] 1 Re 4,5.

Bibl.: NOTH, 976, págs. 22, 64, 170. H. VAN DEN BUSSCHE, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique*, en *EThL*, 24 (1948), págs. 354-394. M. SIMON, *La prophétie de Nathan et le Temple (Remarques sur 2 Sam 7)*, en *RHPhR*, 32 (1952), págs. 41-58.

B. M.ª UBACH

NĀTĀN EL PROFETA, Crónica de (heb. *dibrē nātān ha-nābīʾ*; λόγοι Ναθάν τοῦ προφήτου; Vg. *Liber Nathan prophetae*). Fuente profética no canónica, mencionada dos veces en el AT[1]. Su contenido era parecido al de la *Crónica de Gad el Vidente*.

[1] 1 Cr 29,29; 2 Cr 9,29.

Bibl.: → **Gad el Vidente, Crónica de.**

J. A. G.-LARRAYA

NATANAEL (der. del heb. *nĕtanʾēl*, «don de Dios»). Nombre de dos israelitas mencionados en el AT y NT, respectivamente.

1. (Ναθαναήλ; Vg. *Nathanias*). Uno de los antepasados de Judit, hombre de la tribu de Simeón que figura

Vista panorámica de Caná de Galilea, que fue patria de Natanael o Bartolomé. (Foto *Orient Press*)



en la genealogía de la heroína judía[1]. La Vg. le llama *Nathanias*, nombre que tiene el mismo significado que el de Natanael.

2. (Ναθαναήλ; Vg. *Nathanael*). Uno de los discípulos de Jesús, cuya vocación refiere el IV Evangelio[2]. Se le ha ido identificando con el apóstol → **Bartolomé** de los Sinópticos que aparece con Felipe[3]. Natanael pudo ser el nombre personal, en tanto que Bartolomé (*bar ṭōlm'āy*, «hijo de Tolmai») sería el patronímico.

[1]Jdt 8,1. [2]Jn 1,45-51; 21,2. [3]Mt 10,3; Mc 3,18; Lc 6,14.

Bibl.: U. HOLZMEISTER, *Nathanael fuitne idem ac S. Bartholomaeus apostolus?*, en *Bibl*, 21 (1940), págs. 28-30. J. ENCISO, *La vocación de Natanael y el Salmo 24*, en EstB, 19 (1960), págs. 229-236.

M. V. ARRABAL

NATANÍAS (et. → **Nĕtanyāh[ū]**; Ναθαναήλ; Vg. *Nathanias*). Forma castellanizada del nombre que la Vg. da a → **Natanael** y a → **Nĕtanyāh(ū)**.

NATIVIDAD DE MARÍA, Libro sobre la. Este apócrifo viene a ser una refundición abreviada del *Evangelio del Pseudomateo*. Su estilo literario es más cuidado que el de éste, y todas sus páginas acusan una erudición bíblica y ascética muy propia de la época carolingia. Se deja sentir en él también la influencia de escritores como Beda y Alcuino. Su composición puede fijarse en el siglo IX.

Bibl.: C. TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha*, XX, 2.ª ed., Leipzig 1876, págs. 113-121. E. AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, París 1910, págs. 340-364. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 258-274.

A. DE SANTOS OTERO

NATUFIENSE. → **Prehistoria.**

NAUFRAGIO. La historia de Jonás relata un peligro de naufragio, por mar alborotado, que pasó con el lanzamiento al agua del profeta embarcado en Joppe para huir a Taršîš[1].

Fuera de ese episodio, en el AT no hay mención alguna explícita. Tampoco es frecuente la imagen simbólica del naufragio en un pueblo que nunca fue marinero; sin embargo, en los salmos hay alguna que otra alusión a las olas de la perversidad o del dolor que amenazan al justo perseguido o doliente. La imagen será más bien de inundación en tierra que de naufragio en mar, aunque hay alusiones explícitas al oleaje encrespado del mar[2].

El NT cita los peligros de naufragio que tuvieron en varias ocasiones los discípulos de Jesús al atravesar el lago Genesaret[3]. Explícitamente, el término naufragar (ναυαγεῖν) lo emplea Pablo mencionando tres naufragios en su vida misionera[4] — uno de ellos descrito con detalles por Lucas —[5] y el naufragio espiritual de quienes pierden la integridad de la fe[6].

[1]Jon 1,3-15. [2]Sal 42,8; 65,8; 88,8; 89.10; 107,25-29; cf. Job 31,23; 38,11; Is 51,15; Jer 31,35; 1 Mac 6,11. [3]Mt 8,24;14,24 y par. [4]2 Cor 11,25. [5]Act 27,9 y sigs. [6]1 Tim 1,19.

D. VIDAL

NAVAJA. Es difícil distinguir en los textos bíblicos la navaja de hoja plegable del cuchillo de hoja fija. Más bien, la distinción se justifica simplemente por los usos; así entendemos navaja casi en exclusiva los términos hebreos *mōrāh* y *tá'ar* — LXX ξυρόν y en algunos pasajes el impreciso σίδηρος; Vg. *novacula* — en relación con la barba o cabello, porque no se puede traducir al castellano por cuchillo. A veces se trata de un mero raspador para afinar las plumas de escribir.

Los ejemplares arqueológicos del Bronce III en Tell Ǧemmah, Tell Abu Hawām y del Hierro I en Tell el-Fār'ah son cuchillos con mangos curvados y hasta con remate en forma de casco de caballo, que más parecen cachas de navaja, pero sin serlo, toda vez que no se plegaban sobre la hoja.

En el NT sólo se emplea dos veces el verbo rasurar para barba o cabello, pero nunca el instrumento de rasuración (→ **Nazireato** y **Cabello**).

Nm 6,5; 8,7; Jue 13,5; 16,17; 1 Sm 1,11; Is 7,20; Jer 36,23; Ez 5,1; Act 21,24; 1 Cor 11,5-6.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pág. 384.

C. WAU

NAVE. → **Navegación.**

NAVÉ (Ναυή; Vg. *Nave*). Nombre que emplea la Vg. en el Eclesiástico[1], al hacer el elogio de los patriarcas, para referirse a Nūn, padre de Josué, el conquistador de Palestina.

[1]Eclo 46,1.

NAVEGACIÓN. 1. INTRODUCCIÓN. La navegación en tiempos bíblicos era una empresa aventurada. Ya el Eclesiástico[1] nos habla de los peligros con que tenían que enfrentarse los navegantes, y el libro de los Proverbios[2] considera la navegación como uno de los grandes misterios.

Las naves eran pequeñas, raramente sobrepasaban las 250 toneladas de carga, con lo que no podían navegar más de 55 millas al día. El gobernar y aparejar las naves era una difícil tarea, lo que no permitía navegar ceñidos al viento o cambiar de amura. Los instrumentos para medir distancias, tiempo o la situación, también eran inadecuados, y la brújula totalmente desconocida. El almacenamiento de víveres constituía siempre un problema. Como es lógico, todos estos elementos reunidos hacían de cualquier viaje algo problemático.

El principal motivo que impulsó a los antiguos a navegar fue el comercio. Así, p. ej., los griegos y fenicios fueron empujados al mar, ya que sus propios países con terrenos escabrosos y estrechas llanuras costeras, no les dejaban otra alternativa. Su situación puede ser comparada con la de los españoles y portugueses de los siglos XV y XVI[A].

[A]CARY & WARMINGTON *The Ancient Explorers*, págs. 14-19

[1]Eclo 43,24.26. [2]Prov 30,19.

2. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. Uno de los más antiguos viajes comerciales marítimos aparece narrado en la Biblia. En 2 Re 9,26 se nos dice que el rey Salomón hizo construir una flotilla en 'Eṣyōn Géber, en la costa del mar Rojo, cerca del territorio de Edom. Desde allí se hizo a la mar y llegó hasta 'Ōfîr y a su regreso

Monte Nĕbō. Ultima estribación montañosa de Moab hacia el Jordán y Palestina. Restos de una iglesia bizantina erigida en recuerdo del lugar desde el que Moisés contempló la Tierra Prometida, en la que no pudo entrar. (Foto S. Bartina)

Naim. Lugar en donde Jesucristo resucitó al hijo de la viuda (Lc 7,11-17), desde el cual, al fondo, se divisa el monte Tabor. Los pastores abrevan al atardecer los rebaños, separando las cabras de los corderos. (Foto S. Bartina)



Naves transportando unos tributos para el rey Salmanasar. Placa de bronce procedente del revestimiento de la puerta monumental de Balawat. (Foto Museo del Louvre)

trajo a Salomón 420 (450, según 2 Cr 8,18) talentos de oro, unas 14,4 toneladas (probablemente una exageración, cf. Ryckmans, *Ophir*, col. 745). El punto inicial del viaje queda claramente situado, pero lo que aún continúa intrigando a historiadores y arqueólogos, es el término exacto de este viaje, la localización de ʾŌfīr. Se han aventurado numerosas y diversas teorías; desde las que sitúan la misteriosa ciudad del oro tan cerca como en la península arábiga como las que la sitúan incluso en Perú.

Todas las diversas probabilidades referentes a la localización de ʾŌfīr han quedado reducidas a tres, África, la India y Arabia, y al parecer esta última localización es la que cuenta con mayor número de partidarios.

Los barcos de la expedición de Salomón habían sido diseñados probablemente según el modelo de los barcos de altura fenicios, tal como los que se conservan en el Museo Náutico de Haifa. En una de tales reconstrucciones vemos la vela principal redonda situada en medio del navío y un solo banco de remos sobresaliendo por la cubierta superior. La vela es más larga, pero no tan ancha como la del famoso barco egipcio de Hatšepsut (*ca.* XV A.C.). Tenía una sola verga que se aparejaba por medio de dos brazas, y no había ninguna verga al pie de la vela. Se ven claramente los dos grandes remos que hacían de timón sobresaliendo por la sección inferior de popa, y el puesto del vigía situado en el palo mayor.

Tras la muerte de Salomón (*ca.*, 930 A.C.) parece ser las expediciones navales por el mar Rojo se interrumpieron a causa de las frecuentes guerras. Sin embargo, el tráfico con la Arabia del Sur continuó (cf. Yeivin, pág. 207). También existen pruebas que demuestran que Salomón inició actividades navales en el Mediterráneo (Yeivin, pág. 204).

En tiempos de Josafat, la alianza Judá-Israel-Tiro abre una vez más las relaciones con ʿEṣyōn Géber (Yeivin, ibíd., pág. 219), y este monarca hizo construir una flota de Taršiš para is a ʾŌfīr. Sin embargo, los navíos fueron destruidos por una tempestad en el golfo de ʿAqabah nada más iniciar el viaje[1].

En contraste con las escuetas referencias de las expediciones de Salomón, la profecía de Ezequiel[2] nos brinda un detallado, aunque poético, relato de un naufragio, a la vez que la exuberante enumeración de mercancías nos da una interesante lista de los productos comerciados con Tiro. El autor descibe simbólicamente la destrucción de Tiro, que había de suceder mucho más tarde (332 A.C.) de cuando el relato fue escrito. El barco es calificado como de una «belleza perfecta» y el mar como su imperio. La madera era de abeto de Šĕnīr (el monte Hermón), los mástiles eran cedros del Líbano y los remos eran de roble de Basán. La cubierta era de pino de Chipre con incrustaciones de marfil de la India. Las velas tejidas con lino de Egipto y sus toldos de color violeta y púrpura procedían de las islas griegas. Los remeros, absolutamente necesarios en los antiguos navíos a causa de su poca capacidad de maniobra y a la dificultad que tenían para vencer los momentos de calma, eran hombres de Sidón y ʾArwād, ambas ciudades fenicias. Sin embargo, los timoneles eran de Tiro. Una vez en alta mar, y pesadamente cargado, el navío se hunde al alzarse un vendaval. Las otras tripulaciones lo contemplan con espanto al oír los gritos de los timoneles.

La ciudad es simbolizada por la nave, yace en el fondo del mar. La destrucción de Tiro tiene su eco en el Apocalipsis[3], donde el autor describe de manera semejante la destrucción de Babilonia.

[1] 1 Re 22,49. [2] Ez 27,3-9. [3] Ap 18,17-19.

3. EN EL NUEVO TESTAMENTO. La descripción de Lucas del naufragio de san Pablo es menos poética. En los Hechos de los Apóstoles (cap. 27) se narra su viaje por mar a Roma en el año 62 D.C. Les llevó un día el alcanzar Sidón desde Cesarea, ya que tuvieron que ir costeando al este de Chipre para cortar los vientos contrarios. Llegaron a Licia y desde allí Pablo prosiguió su viaje en un barco que tranportaba grano, probablemente de unas 300 toneladas de peso muerto, pero que llevaba a bordo 276 pasajeros. Un clásico ejemplo de la imposibilidad de estos barcos de luchar contra viento, lo vemos claramente cuando se nos dice que tras haber alcanzado Rodas tuvieron que navegar hacia el este de Creta, «con el viento empujándonos hacia atrás»[1]. Al costear a lo largo de Creta una galerna soplando del nordeste, en dirección este, obligó de nuevo al barco a derivar con el viento. Una vez pasado el peligro de los bancos de arena de las Sirtes fue echada una especie de ancla de arrastre.

El barco fue aligerado descargando carga y aparejo sobrante. Pero la situación iba empeorando a causa



Barco de remos asirio. Bajorrelieve procedente del palacio de Sargón II en Khorsabad. (Foto Museo del Louvre)

del cielo cubierto, lo que les hacía perder su situación y sus esperanzas de sobrevivir, puesto que dependían de las estrellas para orientarse. Pero una noche la tripulación empezó a sospechar que se hallaban próximos a tierra firme. ¿Qué les indujo a imaginar tal cosa? Posiblemente el ruido de la marejada, el grito de las aves marinas, el balar de una cabra o tal vez el cambio de ritmo de las olas (cf. Taylor, pág. 36). De todas formas procedieron inmediatamente a lanzar la sonda de plomo, y ésta les marcó solamente 20 brazas de profundidad. Cuando la siguiente medición dio como resultado 15 brazas, se dieron cuanta del riesgo que corrían de ser arrojados contra los acantilados y la tripulación se preparó para abandonar el barco. Sin embargo, decidieron echar cuatro anclas por la popa y esperar hasta el alba.

Al aproximarse el amanecer y al no encontrar ninguna señal en aquella tierra completamente desconocida, decidieron varar el navío. Habían desembarcado en la costa de Malta.

La palabra usada a lo largo de todo el relato para designar el barco es πλοῖον, que es el término general para designar a todo barco o nave de transporte. Sin embargo, en los Hechos[2] hallamos ναῦς la única vez que aparece en el NT. El uso de esta palabra estaba reservado para designar navíos de guerra o barcos de gran tamaño. Los barcos mencionados por Marcos[3] y Lucas[4] son designados con el nombre de πλοῖον.

[1]Act 27,15. [2]Act 27,41. [3]Mc 4,36. [4]Lc 8,22.

4. Sistemas e instrumentos de navegación. Muy poco se ha escrito acerca de los métodos e instrumentos empleados por los navegantes durante la época bíblica. Las fuentes de que disponemos provienen de observaciones dispersas, ya que fueron escritas por viajeros y no por marineros. También se dispone de dibujos de antiguas embarcaciones. Ambos datos nos ayudarán a reconstruir el manejo de los barcos de hace III milenios.

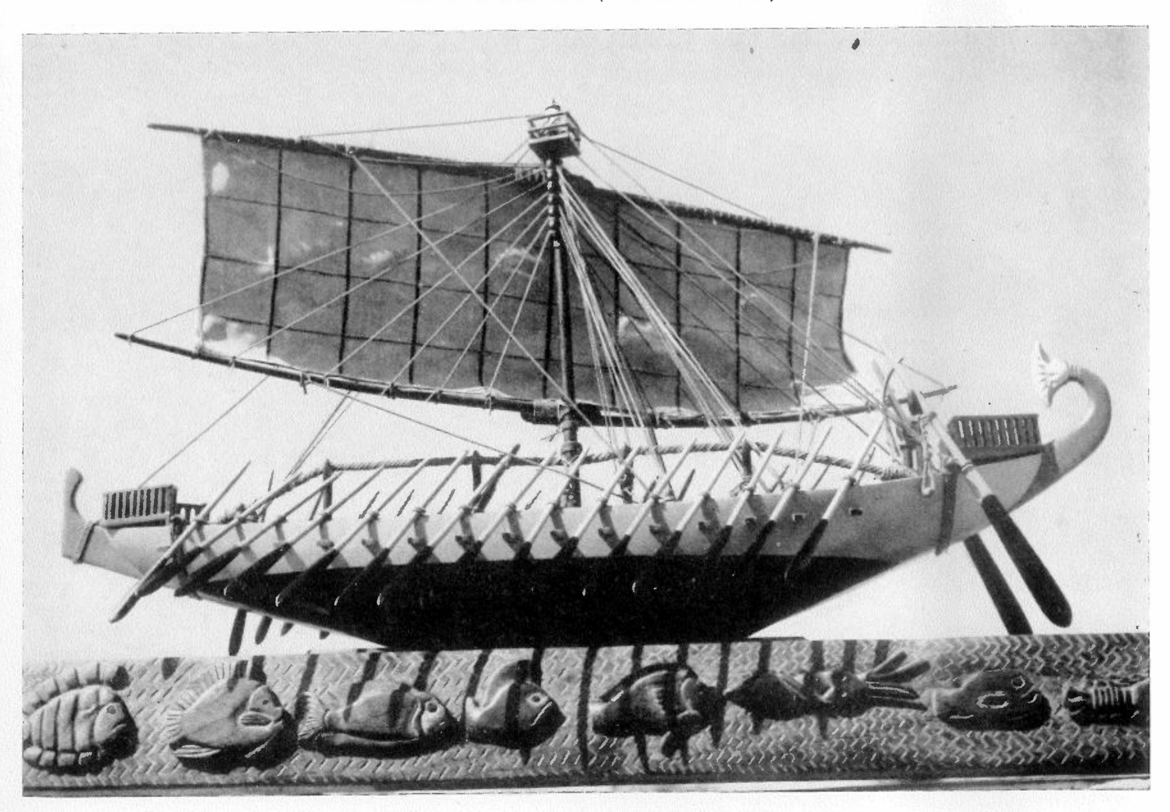
El antiguo navegante dependía de las estrellas, del Sol y del viento para mantener su rumbo. Durante el día debía de confiar en su buena memoria y en su conocimiento de la costa. Por ningún motivo se ceñían a la costa, ya que al maniobrar así dejarían a la nave a merced de los fuertes vientos costeros y de las mareas. Con respecto a la situación del Sol, entre su salida y su puesta, la situación al mediodía les marcaba el este y oeste. De noche, las estrellas indicaban la dirección. Recordemos lo antes dicho, acerca del barco de san Pablo al perder de vista las estrellas. El movimiento de las constelaciones ya era conocido y el profeta Amós[1], habla de *Arcturus* y *Orion* de forma tal que da a entender que sus características eran ya conocidas. Los vientos también eran de gran ayuda al piloto para establecer su dirección, ya que en el Mediterráneo el viento sopla regularmente en verano y los antiguos navegantes empleaban cuatro sencillos puntos para establecer su orientación.

Acerca de los vientos en el Levante, Taylor (pág. 38) dice lo siguiente: «Los vientos del norte, o vientos ete-

sios, que soplan en el levante y Egipto, extendiéndose gradualmente en verano hacia el sur como el monzón en la India, se canalizan al alcanzar las rocosas costas del mar Rojo y entonces soplan en toda su longitud como vientos norte-noroeste. Se debilitan y retiran tal como el monzón que cambia, a la vez que un viento de dirección susudeste sopla desde el estrecho de Bab el-Mandeb, extendiéndose gradualmente en dirección norte, pudiendo alcanzar en algunas ocasiones el golfo de Suez. Fuera del estrecho, la dirección de las costas de Arabia, al igual que las costas de África que terminan en el cabo Guardafuí, son aproximadamente paralelas a los monzones alternantes de dirección suroeste y nordeste, por lo que invitan a una prudente navegación costera y, aunque el país de ʾŌfîr no haya sido identificado, no hay razón para dudar que la famosa flota, organizada por Salomón hace unos 3000 años, se adentrase en el golfo de Adén. Sin embargo, en la parte norte del mar Rojo, es peligroso confiar en el viento sur, ya que las tormentas y rachas de viento son muy frecuentes y a menudo muy violentas. También las corrientes de los golfos de Suez y ʿAqabah, originan peligrosas contracorrientes en el extremo de la península de Sinaí. Por consiguiente, la navegación es muy difícil, y los puertos egipcios más importantes, Kesseir y Berenice, estaban orientados hacia el sur para aprovechar los vientos favorables. En época romana, no obstante, se utilizaba el puerto situado más al norte, el de Myos Hornos, al igual que el de Leuce Korne, algo más al sur en la costa arábiga. El tráfico para estos dos puertos egipcios tenía que hacerse por tierra desde la vía fluvial del Nilo, y fue debido posiblemente a las condiciones de navegación a vela tan desfavorables en los golfos, que los antiguos canales, construidos para unir el río con el mar, nunca alcanzaron gran éxito. Y cuando Josafat construyó su «flota tartesia», al parecer una flota de grandes navíos de carga para largas distancias, para intentar una vez más el viaje hacia ʾŌfîr, fueron hundidos al inicio del viaje en el golfo de ʿAqabah.

Además del cielo y los vientos, los antiguos navegantes obtenían datos para conocer su posición por la superficie y fondo marinos. De la superficie del mar, el piloto podía distinguir las corrientes, y el uso frecuente de la sonda de plomo, a la que iba unida un trozo de cera, proporcionaba datos del fondo del mar para conocer la posición. La sonda de plomo aparece mencionada en la Biblia por lo menos en dos lugares. Amós[2] describe a Yahweh sosteniendo una cuerda de plomada y Ezequiel descibe a un hombre con una cuerda de medir de lino en su mano; ésta tenía más de 3 m; Taylor (págs. 36-37) dice que una varilla de esta longitud había sido vista en manos de un piloto que se disponía a zarpar hacia Font. Dirigiendo al timonel desde la proa por medio de señales con la mano, se usaba para comprobar el paro de la nave entre las rocas y arrecifes al dejar el barco su puerto en el mar Rojo.

Barco de altura egipcio, de la época de la reina Hatšepsut, que inspiró los navíos construidos durante el reinado de Salomón. (Foto *Orient Press*)



A pesar de la carencia de instrumentos de navegación que en la actualidad consideraríamos indispensables, los antiguos navegantes emprendían, y además con éxito, largos viajes. El hecho de que estos viajes alcanzasen su meta se debía a su valor y a la misteriosa habilidad para usar de la naturaleza como guía.

[1] Am 5,8. [2] Am 7,7-8.

Bibl.: E. G. R. Taylor, *The Haven-Finding Art. A History of Navigation from Odysseus to Captain Cook*, Londres 1958. G. S. Laird Clowes, *Sailing Ships, Their History and Development*, Londres 1959 (reimpresión). G. Ryckmans, *Ophir*, en *DBS* (1959), cols. 744-751. S. Yeiven, *Did the Kingdom's of Israel have a Maritime Policy?*, en *JQR*, 3 (enero 1960), págs. 193-228. S. V. McCasland, *Shipe and Sailing in the New Testament*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, Nueva York-Nashville 1962, págs. 335-337. J. B. Pritchard, *Ships and Sailing in the Old Testament*, ibid., págs. 333-335.

N. P. CUSHNER

NĀYŌT (k. *nawōyt*, *nāwĕyat*, *nāwīt*; Ναυάθ; Vg. *Naioth*). Lugar en que David se estableció con Samuel al huir de Saúl, al que éste envió sucesivamente emisarios, los cuales se pusieron a profetizar. El propio rey acudió en persona a averiguar lo que sucedía; se despojó de sus vestidos, profetizó y yació en tierra desnudo, de donde nació el proverbio: «¿También figura Saúl entre los profetas?» En efecto, había en Nāyōt una congregación de éstos, que Samuel presidía[1]. Desde tal sitio escapó David para reunirse con Jonatán, poco antes de transformarse en jefe de una banda de proscritos[2]. Nāyōt debía de depender — administrativa o geográficamente — de Rāmāh, puesto que se menciona en relación con ésta[3]. No pasan de simples conjeturas los esfuerzos hechos para interpretar su etimología y localizarla. Desde luego, es evidente por la SE que había en Nāyōt un centro profético activo, cenobio o escuela de profetas.

[1] 1 Sm 19,18-24. [2] 1 Sm 20,1. [3] 1 Sm 19,19.22-23.

Bibl.: Simons, § 694.

T. DE J. MARTÍNEZ

NAZARENO. El adjetivo castellano (Vg. *nazarenus*) traduce indistintamente el doble topónimo griego Ναζαρηνός - Ναζωραῖως que designan en los evangelios y en los Hechos de los Apóstoles a Jesús y a sus discípulos[1]. La equivalencia real de ambas denominaciones es patente en los textos citados. Fue apelativo de los cristianos en el ámbito judío, que no pasó después al mundo griego. Prescindiendo de la hipotética existencia de una secta precristiana y de otra mandaica posterior a la época del NT, la derivación geográfica de Ναζαρά - Ναζαρέθ es también cierta, y la diversa desinencia -ηνός, -αῖος es semejante a la variedad Ἐσσηνοί-Ἀσσαῖοι que presenta en los textos coetáneos la secta de los esenios.

En el famoso pasaje del Evangelio de la Infancia de Mateo: vino a habitar en una ciudad «llamada Nazaret, para que se cumpliese lo dicho por los profetas: será llamado nazareno (Ναζωραῖος)»[2], la posible relación es triple:

a) Con alusión al texto de Isaías que designa al Mesías *nēṣer*[3], «flor», no constituye especial dificultad la transcripción de *ṣ* por ζ que es un fenómeno bastante corriente en LXX, vgr. *ʾădōniṣédeq* > Ἀδωνιζεδεκ; sí lo es el hecho de que el Mesías no vuelve a ser llamado así ni en los profetas ni en el NT.

b) Otros relacionan Ναζωραῖος con ναζιραῖος; heb. *nāzîr*, «nazareo» o consagrado a Dios, santo (→ **Nazireato**)[4]. Jesús sería llamado, sería de hecho «santo». Pero no se ve la relación entre tal apelativo y Nazaret.

c) Finalmente se ha pensado en una relación general — un poco vaga — entre el retiro a una ciudad desconocida y hasta de no muy buena estimación en los círculos vecinos[5] y el camino de desprecio y humillaciones que había de seguir el Mesías, tal como vaticinó, por ejemplo, el profeta de los Cantos del → **Siervo de Yahweh.**

En cualquier explicación hay que tener en cuenta el estilo y género literario de Mateo, que se aproxima en algunos aspectos a la exégesis y métodos rabínicos.

[1] Mt 26,69-71; Mc 1,24; 10,47; 14,67; 16,6; Lc 4,34; 18,37; Jn 18,5-7; 19,19; Act 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9. [2] Mt 2,23. [3] Is 11,1. [4] Jue 13,5.7; cf. Lc 1,35. [5] Cf. Jn 1,46.

Bibl.: Además de los comentarios a Mateo, véase: Strack-Billerbeck, I, págs. 92-96. W. Caspari, Ναζωραῖος. *Mt 1,23 nach alttestamentliche Voraussetzungen*, en *ZAW*, 21 (1922), págs. 122-127. U. Holzmeister, *Quonian Nazaraeus vocabitur*, en *VD*, 17 (1937), págs. 21-26. H. H. Schaeder, Ναζαρηνός, ... en *ThW*, IV, págs. 879-884. S. Lyonnet, *Quoniam Nazaraeus vocabitur*, en *Bibl*, 25 (1944), págs. 195-206.

C. GANCHO

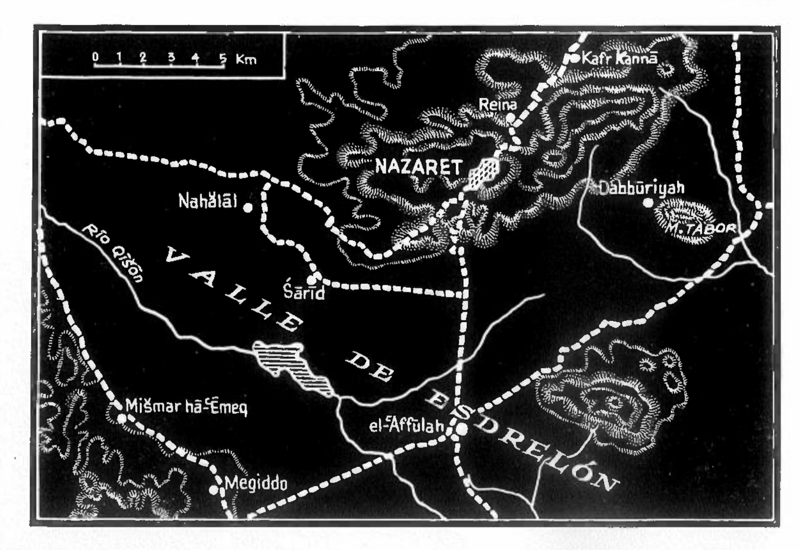
NAZARENOS, Evangelio de los. Apócrifo de ambiente judeocristiano, que los últimos investigadores identifican con el *Evangelio de los Hebreos*, aunque no todos piensan así (→ **Hebreos, Evangelio de los**).

NAZARET (sir. *nāṣrat*; ár. *el-nāṣirah*; Ναζαρέθ, Ναζαρέτ, Ναζαράθ; Vg. *Nazareth*). Bella localidad de Galilea, a 37 km al este de Haifa y a 22 al oeste de Tiberíades. Se alza en un cerro rodeado de los montes que, desde el Líbano, descienden gradualmente hacia la llanura de Esdrelón. La abundancia y la esplendidez de las flores, que alfombran las laderas durante la estación lluviosa, hicieron probablemente que se le otorgase su nombre, que puede derivarse de la raíz *nṣr*, «florecer», «resplandecer», de lo que dan fe el actual nombre árabe y el de las antiguas versiones siríacas.

En las faldas del otero se encontraron abundantes restos característicos, que permiten fechar la existencia de una aldea agrícola en la edad del Hierro II (900-550 a.C.). Se descubrieron silos para las reservas de cereales, cisternas para agua o vino, lagares para las uvas y las aceitunas, muelas y grutas. Sin embargo, la población nunca tuvo importancia. La ignoran el AT, Flavio Josefo y los escritos rabínicos; los contemporáneos de Jesús le otorgan escasa consideración[1].

El único motivo de gloria de Nazaret es haber sido elegida para la Anunciación y la milagrosa Encarnación del Verbo[2]. En ella se estableció definitivamente la Sagrada Familia al regresar de Egipto[3] y Cristo permaneció en ella hasta que inició su actividad misionera, alrededor de los treinta años[4]. Más tarde, tras el bautismo, Jesús volvió al lugar, pero lo abandonó de manera definitiva para trasladarse a Cafarnaúm, más adecuada a sus propósitos y misión[5]. En una visita fugaz, Jesucristo participó en una reunión sabática en la sinagoga, co-

Mapa en el que se indica el emplazamiento de Nazaret



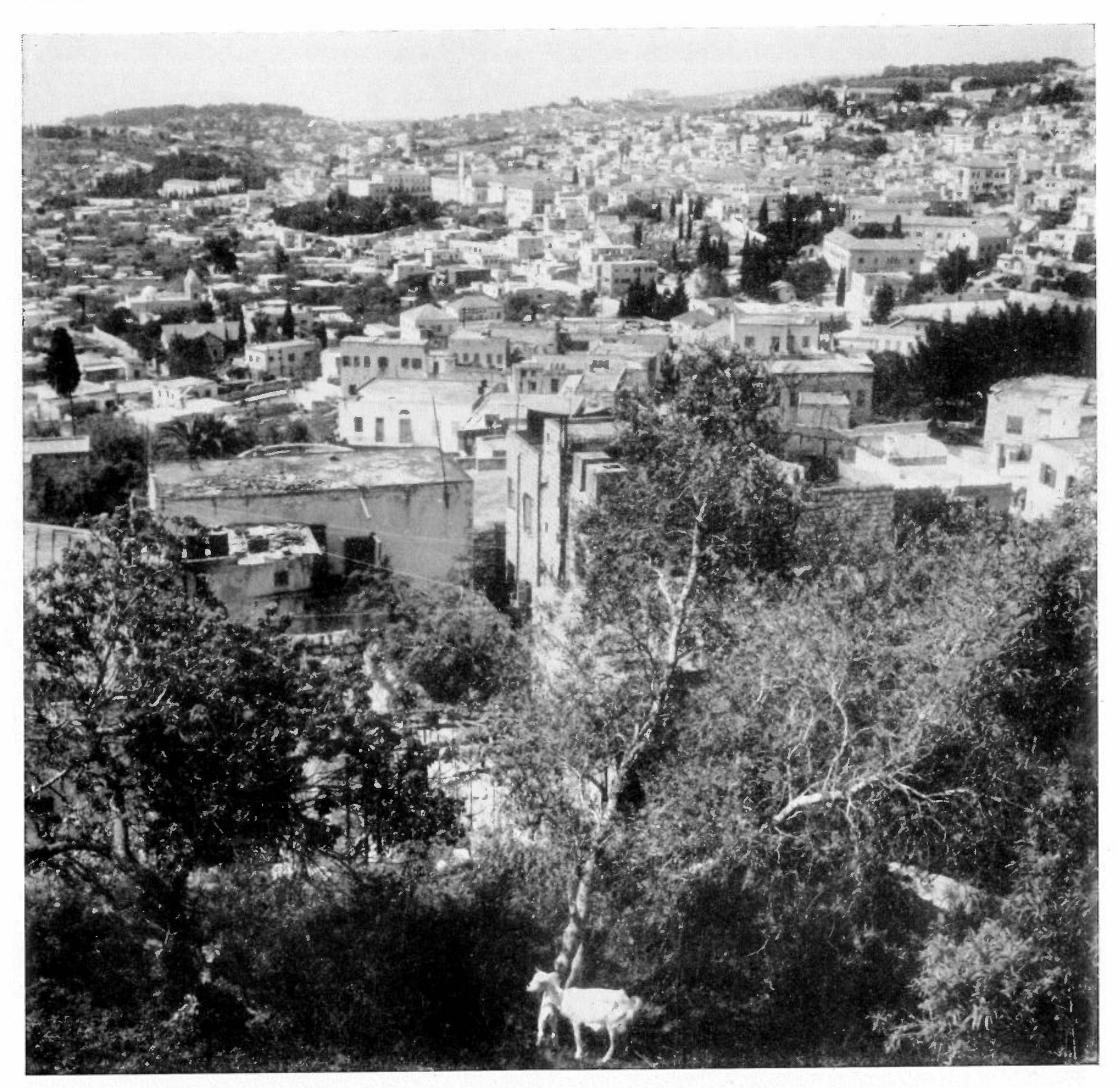
mentando un pasaje de Isaías[6] y afirmando que se realizaría en su misión; pero sus paisanos, después de la admiración del principio, le despreciaron e intentaron incluso matarle, precipitándole a un despeñadero[7].

[1]Jn 1,46. [2]Lc 1,26; 2,4. [3]Mt 2,23. [4]Lc 2,51 y sigs.; cf. Mt 21, 11; Lc 4,16; Jn 1,46; Act 10,38. [5]Mt 4,13-16. [6]Is 61,1-2. [7]Mt 13,54-58; Mc 6,1-6; Lc 4,16-30.

Por ser de Nazaret, se llamó a Jesús Nazareno (Ναζωραῖος y Ναζαρηνός)[1] y a los cristianos «nazarenos»[2]. Y porque se le atribuye tal nombre, el primer evangelio ve en ello el cumplimiento de una profecía[3]. Se trata con toda probabilidad de Is 11,1, en el que se denomina «retoño» al Mesías: «Despuntará una rama del tronco de Isaí y de sus raíces crecerá un retoño» (heb. *nēṣer*)[4]. También el nombre de Nazaret, donde Jesús fue concebido y creció, tiene quizá la misma acepción, como antes hemos indicado.

Se construyó, a comienzos del siglo V, una iglesia en el lugar de la Anunciación. Sólo la atestigua de forma explícita, en 570, el *Anónimo Placentino* (*Domus sanctae Mariae basilica est*). La destruyeron los árabes y se reconstruyó dos veces, primero por los cruzados y luego en el año 1730. Es lícito suponer que antes de la basílica

Nazaret. Vista parcial en dirección a Ğebel el-Qafzah, desde la terraza del colegio de los Salesianos. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



Nazaret. Vista parcial desde el norte o salida de la población. (Foto *Orient Press*)

existió una capilla, edificada en el siglo IV, por orden de José de Tiberíades. La iglesia del siglo XVIII se demolió en 1955 para ceder el puesto a una nueva y más digna basílica.

B. Bagatti, del *Studium Biblicum Franciscanum,* ha sometido toda la zona del santuario a un examen arqueológico sistemático, pudiendo reconocer así la historia de la aldea de Nazaret. El descubrimiento más significativo consiste en la comprobación de que la gruta venerada actualmente en la Basílica de la Anunciación es la dependencia de una vivienda, en todo semejante a las que hay en la región rocosa al septentrión y al oriente de la basílica medieval. En ellas se han hallado cisternas, silos, trujales y cerámica típicamente romana; evidentemente, las casas, ahora desaparecidas, se construían encima y habitaba en ellas una población agrícola. En directa relación con la gruta de la Anunciación se ha encontrado la planta de la iglesia bizantina, con tres naves y un atrio, que presenta grandes analogías con la construida, en el mismo tiempo, en Getsemaní.

Las excavaciones actuales obligan a aceptar los testimonios de los antiguos peregrinos, según los cuales, la basílica se alzó donde estuviera la casa de la Virgen[5]. Arculfo declara en el 670: *Altera vero ecclesia in eo fabricata habetur loco, ubi illa fuerat «domus constructa», in qua Gabrihel archangelus ad beatam Marian ingressus ibidem eadem hora solam est locutus inventam* («Hubo también en aquel lugar otra iglesia, edificada sobre la "casa" en donde el arcángel Gabriel, entrando en ella, habló a la bienaventurada María, que en aquel momento estaba sola»). A la luz de estos descubrimientos, que completan los que P. Viaud efectuara hace algunas

décadas, es menester rechazar la tradición medieval que considera la gruta, puesta debajo de la basílica, como el lugar de la Anunciación, la morada de María y de José y la tumba de éste: se trata, simplemente, de una dependencia, destinada a almacén, de la casa de María, actualmente desaparecida.

El *Protoevangelio de Santiago* localiza la salutación angélica en el camino de Tiberíades, cerca de la actual fuente de la Virgen. El Ğebel el-Qafzah, situado 2 km al sur y que se eleva 300 m sobre el llano de Esdrelón, fue, según los peregrinos, el «despeñadero» desde el que se quiso precipitar a Jesús[6], por lo cual se le llamó el «salto del Señor». Pero el «despeñadero» debe identificarse con un desplome, de una decena de metros, situado en las cercanías de la actual iglesia de los maronitas, o con el promontorio rocoso de empinados declives sobre el cual estuvo la antigua aldea, que se exhumó al mediodía de la Basílica de la Anunciación en los sondeos de 1955.

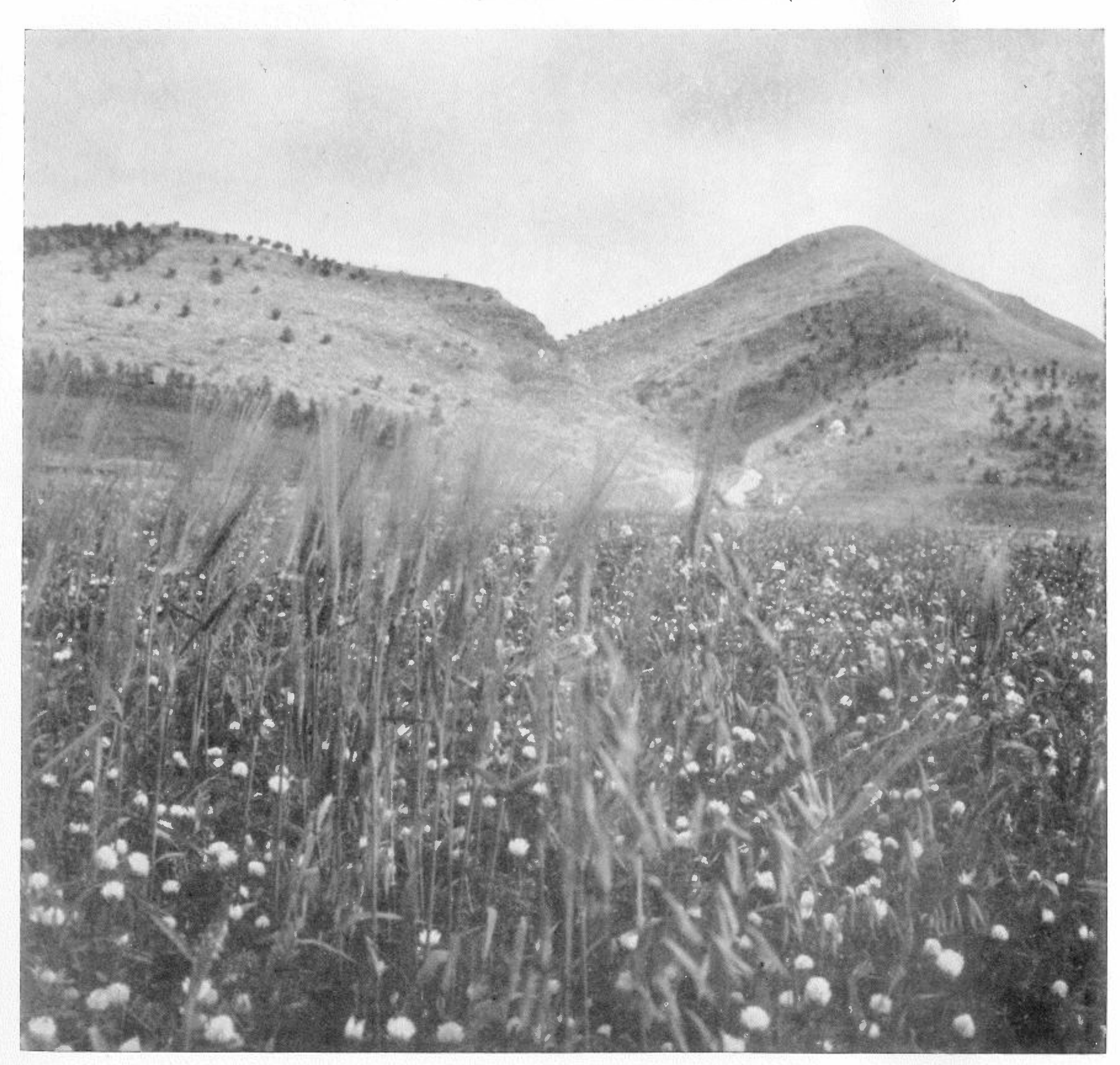
No se sabe con certeza la situación de la sinagoga de la época de Jesús; los edificios que se disputan este honor, no son anteriores al período de los cruzados. Es de esperar que la última palabra, seguramente definitiva, la dirá el pico de los arqueólogos.

[1]Mt 2,23; 26,69.71; Mc 1,24; 10,47; 14,67; 16,6; Lc 4,34; 18,37; 24,19; Jn 18,5.7; 19,19. [2]Act 24,5. [3]Mt 2,23. [4]Cf. Jer 23,5; 33,15. [5]Lc 1,28. [6]Lc 4,29.

Bibl.: P. VIAUD, *Nazareth et ses deux églises de l'Annonciation et de S. Joseph d'après les fouilles récentes*, París 1910. D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, 2.ª ed., Jerusalén 1955, n.º 1-42. B. BAGATTI, *Ritrovamenti nella Nazaret evangelica*, en *LA*, 5 (1954-1955), págs. 5-44; íd., *Nazareth*, en *DBS*, VI, cols. 318-333.

A. ROLLA

Nazaret. Ğebel el-Qafzah (centro, izquierda) que suele designarse — aunque con poca verosimilitud — como el «monte del Precipicio», visto aquí desde la llanura de Esdrelón. (Foto *Orient Press*)



NAZIREATO. Era una institución religiosa hebrea que consistía en el voto de un hombre o de una mujer de consagrarse a Dios. Dicho voto podía ser hecho por los padres o por los hijos.

El texto en que se fundamenta esta institución es el capítulo 6 del libro de los Números.

La consagración mediante el voto era casi siempre temporal, pero existía también un voto perpetuo para toda la vida, como parece haber sido el de Sansón[1], Samuel[2], Juan Bautista[3] y el de los rekabitas[4]. Los Números no establecen la duración del nazireato temporal; en época tardía era de un mínimo de treinta días[A].

Etimológicamente deriva de *nāzar* que quiere decir, en la forma pasiva, «separarse», «abstenerse», y de aquí *nāzir*, nazireo, *nāzīrūt*, nazireato, *nēzer*, consagración del nazireo. *Nēzer* significa también corona del pontífice o del rey o de un príncipe. El griego ha traducido εὐξαμένος, ηὐγμένος, ἡγιασμένος, y la Vg. *nazaraeus*. La forma latina de la Vg. es tal, por influjo de Nazaret, de Mt 2,23.

El nazireato se contraía mediante un voto y debía ser continuado sin interrupción, pues de otra manera debía empezarse de nuevo. Deberes negativos eran:

a) Abstención de toda bebida alcohólica.

b) Abstenerse de cortarse el cabello.

c) Evitar todo contacto impuro, especialmente el contacto de los cadáveres.

Al terminar el voto, el nazireo ofrecía un holocausto, un sacrificio expiatorio y otro de acción de gracias: panes ácimos, aceite y libaciones. Durante el sacrificio de acción de gracias, el nazireo se le cortaba el cabello, que era echado al fuego; después podía beber vino.

Con este voto el nazireo se colocaba en el mismo plano que el sumo sacerdote que no se acercaba a los cadáveres y no bebía vino[5], y en el de los simples sacerdotes que no se cortaban el cabello[6]. Era una persona sagrada.

Con referencia a su origen, Números lo cita como una institución que ya existía y preexistía a la época mosaica. Como rito semejaba exteriormente al de los egipcios[B], de los sirios[C] y de los semitas en general[D]. Son semejantes externamente, pero sin la fe en el único y verdadero Dios.

El nazireato acompañó toda la historia de Israel hasta la época neotestamentaria: Sansón, Samuel y los nazireos de que habla Amós, los rekabitas de que se habla en Jeremías, los de la época macabea[7]; Juan Bautista, san Jaime primer obispo de Jerusalén[E] y Berenice[F]. Los rabinos trataban de él y la Mišnāh le consagra el cuarto tratado del tercer orden.

La emisión del voto del nazireato, ya fuese hecho personalmente o por los padres, en general era la consecuencia de un beneficio recibido de Yahweh; éste fue el caso de las madres de Sansón, Samuel y Juan Bautista; pero además de ser un voto, era también una señal de vida austera en oposición a la vida relajada de los contemporáneos, como en el caso de los rekabitas[8], y también un distintivo de pertenencia al pueblo hebreo[9]. El nazireato tiene sólo una pálida analogía con el monaquismo cristiano, y en cuanto a su relación con la palabra «Nazaret» y «nazareno» (escritos con la letra *ṣādē*), en realidad no es más que una mera asonancia.

[A] F. JOSEFO, *Bell. Iud.*, 2, 15,1. [B] HERODOTO, 2,65; DIODORO SÍCULO, 1,18,83. [C] LUCIANO, *De dea syra*, 60. [D] M. J. LAGRANGE, *Le livre des Juges*, París 1903, pág. 259. [E] EUSEBIO, *Hist., Ecl.*, 2, 23, 4 y sigs. [F] F. JOSEFO, *Bell. Iud.*, 2, 15, 1.

[1] Jue 13, 4-5.7. [2] 1 Sm 1,11-28. [3] Lc 1,15. [4] Jer 35,6-8. [5] Lv 21,11-12. [6] Lv 10,8-9. [7] Lv 21,5. [8] 1 Mac 3,49-59. [9] Act 18,18; 21,23-26.

Bibl.: H. LESÊTRE, *Nazaréat*, en *DB*, IV-2, col. 1515-1520. A. VACCARI, en *EIt*, XXIV, Roma 1951, pág. 475. G. RINALDI, en *ECatt*, Roma 1952, págs. 1714-1715.

P. COLELLA

NĒʿĀH (heb. *ha-nēʿāhē*; et. ?; ʼΑοζά [B], ʼΑννουά [A]; Vg. *Noa*). Ciudad fronteriza de la tribu de Zabulón, citada en la descripción del territorio que correspondió a los zabulonitas en el reparto de la Tierra Prometida[1]. Tal vez haya de identificarse con el Tell el-Wāwiyāt, en la región de Sahl el-Baṭṭōf.

[1] Jos 19,13.

Bibl.: P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlante storico della Bibbia*, Roma 1955, pág. 280. SIMONS, § 329.

J. VIDAL

NEANDERTAL (nombre derivado de *Neanderthal*, localidad próxima a Düsseldorf en la Prusia renana, donde se descubrieron los primeros restos fósiles del hombre de Neandertal). Tipo humano fósil caracterizado por sus caracteres de inferioridad respecto a las razas humanas actuales. El *Homo* (*Palaeoanthropus*) *neanderthalensis* se caracteriza por su estatura baja, esqueleto macizo y cráneo muy desarrollado, cuya capacidad llega a ser superior a la del hombre actual; predominancia de caracteres «teroides»: cráneo aplastado, frente huidiza, órbitas grandes con arcadas supraorbitarias muy desarrolladas; nariz muy desarrollada, «ultrahumana», mandíbula sin mentón y dentadura maciza. Se trata de auténticos hombres, que nos han dejado industria lítica de tipo musteriense; que enterraban a sus muertos (grutas de La Chapelle aux Saints y La Ferrasie, en Francia), les rendían culto y practicaban el canibalismo ritual.

Los neandertalianos se desarrollaron en el interglaciar Riss-Würm, a lo largo de unos 200 000 (?) años, y en ellos se manifiesta una evolución regresiva hacia tipos cada vez más «teroides», desde los primitivos a los más modernos (cráneos de La Chapelle aux Saints y de El Circeo) que presentan los caracteres más acentuados. Generalmente se admite que estamos en presencia de una raza extinguida, cuyos últimos representantes se han encontrado en África austral (Rhodesia); sin embargo, es posible que los australianos actuales procedan de este grupo racial. No es probable que el tipo *sapiens* moderno derive directamente de los neandertalianos, pero la existencia de algunos fósiles con caracteres intermedios (Steinheim, el-Suḫul), hace pensar en dos series evolutivas paralelas que se han desarrollado a partir de antecesores comunes.

Todos los fósiles humanos del paleolítico inferior hallados en Palestina — cinco en Ǧebel el-Qafzah, cerca de Nazaret; uno en el-Zuttīyyah, cueva del Wādī el-ʿAmūd, que da al lago de Genesaret al norte de Tiberias;



Neópolis, hoy Cavalla, vista desde la carretera que, subiendo por el monte, conduce a Filipos. (Foto P. Termes)

una docena, más o menos completos, en las cuevas el-Suḥūl y el-Ṭabūn, del Wādi Mugārah, en el Carmelo — pertenecen al tipo del hombre de Neandertal; pero de un tipo no puro, con algunos caracteres que le acercan al hombre de Cro-Magnon y al de Steinheim. El *Palaeoanthropus palaestinense*, al igual que el neandetalense, no existe ya. ¿Cesó de vivir o hubo evolución? Los doctos tienen la palabra; no la han pronunciado definitivamente todavía.

Bibl.: C. Kopp, *Grabungen und Forschungen im Heiligen Land 1867-1938*, Colonia 1939. M. Boule - H. Vallois, *Les hommes fossiles*, París 1952. V. Andérez, *Hacia el origen del hombre*, Santander 1956. F. M. Bergounioux, *La Préhistoire et ses problèmes*, París 1958. J. Piveteau, *Paléontologie humaine*, París 1958.

B. MELÉNDEZ

NEÁPOLIS. Ciudad de Grecia, a 163 km de Tesalónica, por carretera, llamada modernamente Cavalla. Es un buen puerto en el golfo Estrimónico. Enfrente tiene a la isla de Tasos, una de las más ricas en monumentos clásicos. Parece que originariamente fue una colonia de Tasos. Forma parte de la Tracia, pero estando entre los ríos Estrimón y Taso, fue adscrita como toda esa región, a Macedonia desde tiempo de Filipo de Macedonia; de ahí que unos geógrafos antiguos la consideren ciudad de Tracia y otros de Macedonia. La ciudad se extiende por las faldas del monte que rodea el puerto. Al este de la ciudad — antiguo barrio musulmán — hay un promontorio rocoso coronado por una fortaleza bizantina y un bello acueducto de muchas arcadas que llevaba agua al promontorio. El puerto es muy activo sobre todo por la exportación de tabaco. Ya en tiempo de los romanos gozaba de importancia y allí dejó Bruto sus trirremes para dar la batalla de Filipos. Por ese puerto penetró el cristianismo en Europa. Estando Pablo en Tróade — a 18 km de la Troya homérica — en visión nocturna vio delante de sí a un macedonio que le decía: «Pasa a Macedonia y socórrenos»[1]. Inmediatamente tomaron rumbo para la isla de Samotracia y de Samotracia entraron en el puerto de Neápolis[2]. Era esto por el año 49. Parece que san Pablo y sus acompañantes Silas, Timoteo y Lucas el Evangelista no se detuvieron en Neápolis, ciudad menor, sino que siguieron hasta la ciudad importante de la región que era Filipos y que dista 16 km de Cavalla en dirección noroeste. Naturalmente, los viajeros seguirían la magnífica Vía Egnacia que, partiendo de Dirraquio llegaba hasta Neápolis y que empalmaba en Brindis, frente a Dirraquio con la Vía Trajana, que iba pasando por la ciudad de Egnacia, de la Apulia a Roma. Al salir de Cavalla por la carretera, una vez pasada la cima de la montaña, en el des-

censo hacia la llanura de Filipos, a la izquierda se ven aun hoy día largos trozos de la Vía Egnacia con su característica pavimentación romana. La Vía Egnacia reaparece en las ruinas de Filipos, contigua y paralela a la actual carretera.

En el tercer viaje de san Pablo pasó de Tróade a Macedonia[3] y de Macedonia volvió a Tróade[4]. Y es probable que pasase por Neápolis.

Esta ciudad fue llamada después *Cristópolis*, quizá porque por ella entró en Europa el nombre de Cristo. Después se la ha llamado Cavalla, al parecer por haber sido un importante puesto de posta y de cambio de caballos.

[1]Act 16,9. [2]Act 19,10-11. [3]Act 20,1; 2 Cor 2,12. [4]Act 20,5.6.

Bibl.: ESTRABÓN, *Geografía*, 7,7,4. PAULY-WISSOWA, XVI cols. 2110-12. P. COLLART, *Philippes, ville de Macédoine, depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*, en *École d'Athènes. Travaux et Mémoires*, 5, Atenas 1937, págs. 102-132. H. METZGER, *Las rutas de san Pablo en el Oriente Griego*, Barcelona 1962, págs. 30-33 (trad. cast.).

A. DÍEZ MACHO

NEÁPOLIS (Flavia). → **Samaría.**

NĔʿARYĀH («joven de Yahweh»; Νωαδία; Vg. *Naaria*). Nombre de dos personas del AT:

1. Quinto hijo de Šĕmaʿyāh y descendiente de Šĕkanyāh. Era de la tribu de Judá y se le menciona en el linaje de David[1].

2. Hombre de la tribu de Simeón[2] y segundo hijo de Yišʿī. Quinientos simeonitas, al mando de cuatro jefes, uno de los cuales era Nĕʿaryāh, emigraron a la montaña de Śēʿīr, situada entre el mar Muerto y el golfo Elanítico, territorio ocupado, por algunos restos de descendientes de los amalecitas[3], y con ellos entablaron batalla, en tiempo de Ezequías. Vencidos sus enemigos, las gentes de Simeón pudieron establecerse en aquel lugar, y vivir en él hasta «el día presente».

[1]1 Cr 3,22-23. [2]1 Cr 4,42. [3]Cf. Éx 17,8-9.

Bibl.: NOTH, 962, págs. 107, 139.

S. PLANS

NEBĀ, Ğebel el-. Nombre árabe actual del monte llamado en época bíblica → **Nĕbō.**

NĔBALLĀT (cf. as. *nabū-uballiṭ*; Ναβαλλάτ; Vg. *Neballat*). Población situada en los collados que dominan la parte del sudeste del límite del llano de Šārōn, que junto con Ḥādīd, Ṣĕbōʿīm, Lōd (Lydda), ʾŌnō, etc., fue habitada por los benjaminitas al regreso de la Cautividad de Babilonia[1]. Esta población, con su territorio, había sido asignada a la tribu de Dan, al inicio de la conquista de Canaán, antes de que los danitas emigraran y ocuparan la parte septentrional de Palestina. Se identifica con la actual Beit Nabālā a 6-7 km al nordeste de Lydda.

[1]Neh 11,34.

Bibl.: ABEL, II, pág. 397. SIMONS, §§ 1090, 1095.

S. PLANS

NĔBĀṬ («[Yahweh] ha visto; cf. sudar. *nabaṭ*; Ναβάτ, Ναβάθ; Vg. *Nabat*). Padre de Jeroboam I, fundador del reino de Israel. Era del monte de Efraím y habitante u oriundo de Ṣĕrēdāh. Su nombre se menciona muy frecuentemente al hablar del rey, su hijo, con la intención de que éste no se confunda con Jeroboam II, hijo de Joás. Cuando se produjo el cisma del reino, Nĕbāṭ ya había muerto, según se colige de la SE.

1 Re 11,26; 12,5.15, etc.

Bibl.: NOTH, 930, pág. 186. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 134.

M. GRAU

NĒBĀY (k. *nēwbāy*, etc.?; Νωναί [B], Νωβαί [A]; Vg. *Nebai*). Jefe del pueblo. Su nombre aparece en la lista de personajes que firmaron el pacto de la renovación de la Alianza con Dios en época de Esdras.

Neh 10,20.

Bibl.: NOTH, 938, pág. 251.

J. VIDAL

NĔBĀYŌT (Ναβαιώθ; Vg. *Nabaioth*). Hijo primogénito de Ismael[1]. Como nombre de familia se halla en Gn 28,9 y 36,3, y unido a Qēdār en 1 Cr 1,29 e Is 60,7. Como tribu se identifica con los *nabātā*, grupos arameos que se habían establecido entre el Tigris y el Éufrates hasta el golfo Pérsico y contra los que combatió Tiglatpileser III (745-727). La identificación de los *nĕbāyōt* con los nabateos de siglos posteriores, sugerida por Flavio Josefo y afirmada por san Jerónimo, no es absoluta, por la diferencia que presenta el mismo nombre, ya que nabateos se escribe con *ṭēt*, no con *tāw*. No obstante, es muy probable, pues el cambio de tales letras no es caso único, como lo muestran ejemplos frecuentes en las lenguas semíticas. Además, la circunstancia de que, de una parte, tanto la Biblia como las inscripciones cuneiformes junten *qidrā* = Qēdār y *nabayat* = Nĕbāyōt, y de la otra que Plinio[A] y otros historiadores hablen de los *Nabatei* y de los *Cedrei*, es muy significativa. Estos clanes serían los habitantes de la región nabatea, que tenía por capital la ciudad de → **Petra.**

[A]PLINIO, *Hist. Nat.*, 5,12.

[1]Gn 25,13.

Bibl.: H. VINCENT, *Les Nabatéens*, en *RB*, 7 (1898), págs. 567-588. E. PODECHARD, *Le premier chapitre des Paralipomènes*, en *RB*, 25 (1916), págs. 363-386. ABEL, I, pág. 295. É. DHORME, en *Recueil Édouard Dhorme*, París 1951, pág. 271.

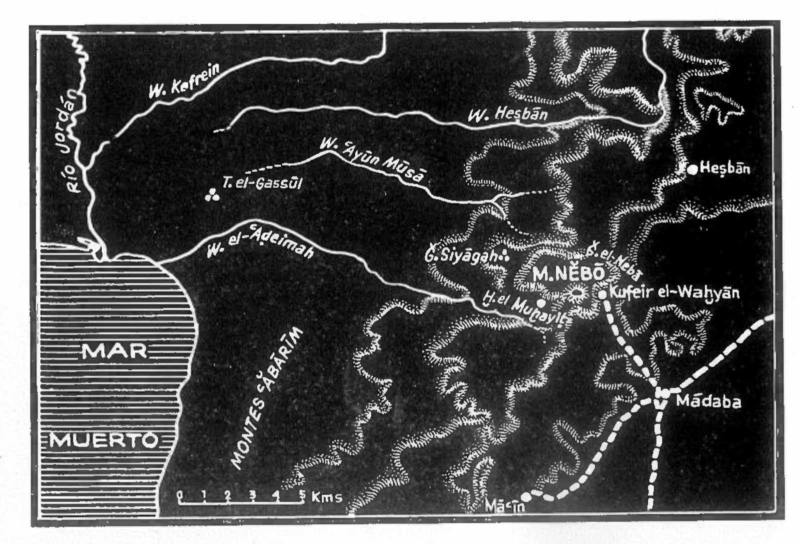
E. CUCURELLA

NEBĪ MEND, Tell. Nombre moderno del tell que se identifica con → **Cades.**

NEBĪ YŪNŪS, Tell. Topónimo árabe que designa uno de los tell de la antigua → **Nínive.**

NĔBĪʾĪM. Palabra hebrea, que significa «profetas» en uso desde los tiempos de los talmudistas, para designar el segundo grupo de los tres en que los judíos dividieron los libros sagrados del AT (→ **Proféticos, Libros**).

NEBO. Divinidad babilónica que aparece frecuentemente en los textos cuneiformes con los nombres de Nebo, Nabu, Nabum. Tenía su templo — «el único



El monte Něbō, situado a 10 km al noroeste de Mádaba

templo verdadero» — en Borsippa, cerca de Babilonia. Era el dios tutelar de la escritura y la ciencia —«el más sabio entre los dioses»—, una especia de Apolo babilónico.

En los documentos históricos del reinado de Hammurabi se dice que el famoso rey «construyó el trono del dios Nabum». Cuenta entre los grandes dioses Aššur y Marduk: «Los grandes dioses, mis señores, que siempre marchan a mi lado», dice Asurbanipal. En las grandes festividades era conducido a Babilonia y cuando Borsippa — sede del santuario Ezida que le estaba dedicado — fue anexionada a Babilonia, se le consideró hijo primogénito de Bel-Marduk. Todavía en el siglo III A. C. el seleucida Antíoco Sóter (280-261) le dirige una larga y emocionada súplica, impetrando su poderosa protección.

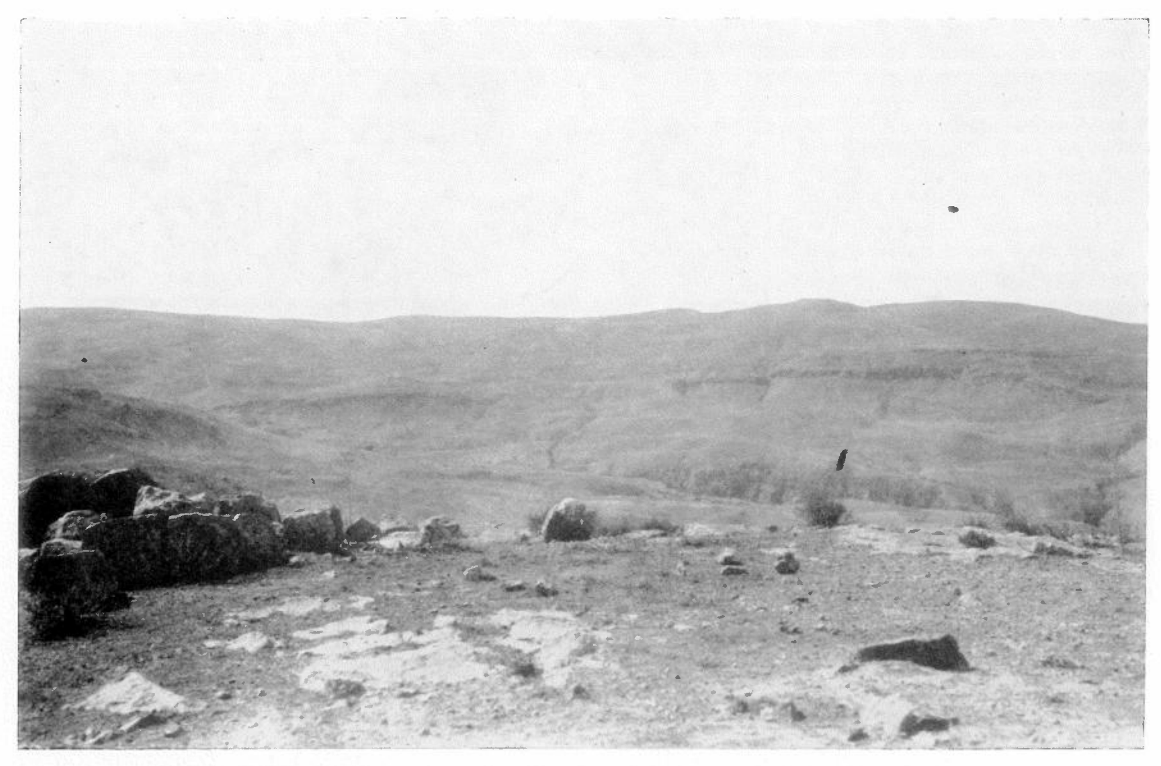
Contrasta con la exaltación cúltica de los siglos VIII-VII la amenaza irónica del profeta Isaías: «Postrado Bel, abatido Nebo (heb. *nĕbō*; LXX Ναβαῦ), sus simulacros son puestos sobre bestias de carga» para poder escapar a la invasión persa; sin embargo, sabemos que durante el reinado de los aqueménidas todavía prosiguió su culto.

Is 46,1.

Bibl.: *ANET*, pág. 286-290, 306-317 y *passim*.

C. WAU

Raʾs el-Ṣiyāgah, una de las cimas del monte Něbō, que suele identificarse con la cumbre de Pisgāh. (Foto Monasterio de Montserrat)



Panorámica del monte Nĕbō, con sus dos cumbres principales. (Foto Monasterio de Montserrat)

NĔBŌ (et. ?; Ναβαύ, Ναβαῦ; Vg. *Nebo*). Hombre cuyos siete hijos: Yĕʿīʾēl, Mattityāh, Zābād, Zĕbīnāʾ, Yaddaw (q. Yadday), Yōʾēl y Bĕnāyāh, hubieron de divorciarse de sus mujeres extranjeras por orden de Esdras, al regreso del Cautiverio de Babilonia[1].

[1]Esd 10,43.

D. VIDAL

NĔBŌ. Nombre de tres entidades geográficas palestinas:

1. (ὄρος Ναβαῦ; Vg. *mons Nebo*). A 10 km al noroeste de Mádaba existe una altura llamada Raʾs el-Ṣiyāgah, de 710 m de altura, que se considera el monte Nĕbō de Dt 32,49: «Sube a esta montaña de Abarim, al monte Nĕbō, que está en el país de Moab, frontero a Jericó». En el versículo siguiente, Dios dice a Moisés que es preciso que muera sobre el monte Nĕbō. En Dt 34,1-6, se lee: «Y subió Moisés de las llanuras de Moab al monte Nĕbō, en la cumbre del Pisgāh, situado frente a Jericó y Yahweh le mostró toda la tierra de Galaad hasta Dan, todo Neftalí... Murió, pues, allí Moisés, servidor de Yahweh, en el país de Moab... y se le enterró en el valle de Moab, frente a Bēt Pĕʿor, sin que nadie hasta el día presente haya conocido su sepultura». Parece que el → **Pisgāh** — la cumbre del Pisgāh de Dt 34,1 — no ha de contraponerse al monte Nĕbō, como si fueran dos cumbres distintas, sino que Pisgāh sería una explicación o especificación del monte Nĕbō; quizá el monte Nĕbō abarcaba varias cumbres y por eso se especifica la cumbre del Pisgāh. Cerca, efectivamente, de Raʾs el-Ṣiyāgah, separado de esta cumbre por una depresión de la montaña, hay otra cumbre cien metros más alta (808) que lleva el nombre árabe de Ǧebel el-Nebā («monte Nĕbō»), pero no parece que aquí estuviera el Pisgāh desde donde, según Dt 34,1-3, Moisés vio toda la Tierra Prometida; el Pisgāh debía ser el Raʾs el-Ṣiyāgah, pues, aunque más bajo, es mucho mejor observatorio para ver el panorama a que se refiere el pasaje mencionado.

Sobre el Raʾs el-Ṣiyāgah se conservan actualmente los restos de una basílica bizantina, excavada en diversas campañas por S. Saller. Desde una pequeña explanada situada junto a la capilla, se goza una vista espléndida sobre el valle del Jordán, el mar Muerto y Jericó, en el fondo de la fosa del Jordán. Desgraciadamente pocos son los días en que esta fosa no esté ocupada por la neblina producida por la evaporación del Jordán y mar Muerto, a lo que contribuye el gran calor de la zona. Con atmósfera despejada, desde este mirador se divisan las torres del monte de los Olivos de Jerusalén.

En esta altura — a más de 1100 m con respecto al Jordán y mar Muerto — habría muerto Moisés, y en un lugar vecino fue sepultado, «en el valle de Moab, frente a Bēt Pĕʿor». El lugar de la sepultura pudo estar al norte, en el vecino valle del Wādī ʿAyūn Mūsā. En estos alrededores — y no al oeste del Jordán, en la carretera de Jericó a Jerusalén, donde desde la Edad Media el santuario de Nebī Mūsā conmemora la tumba de Moisés — se ha de situar el lugar del entierro del caudillo de Israel.

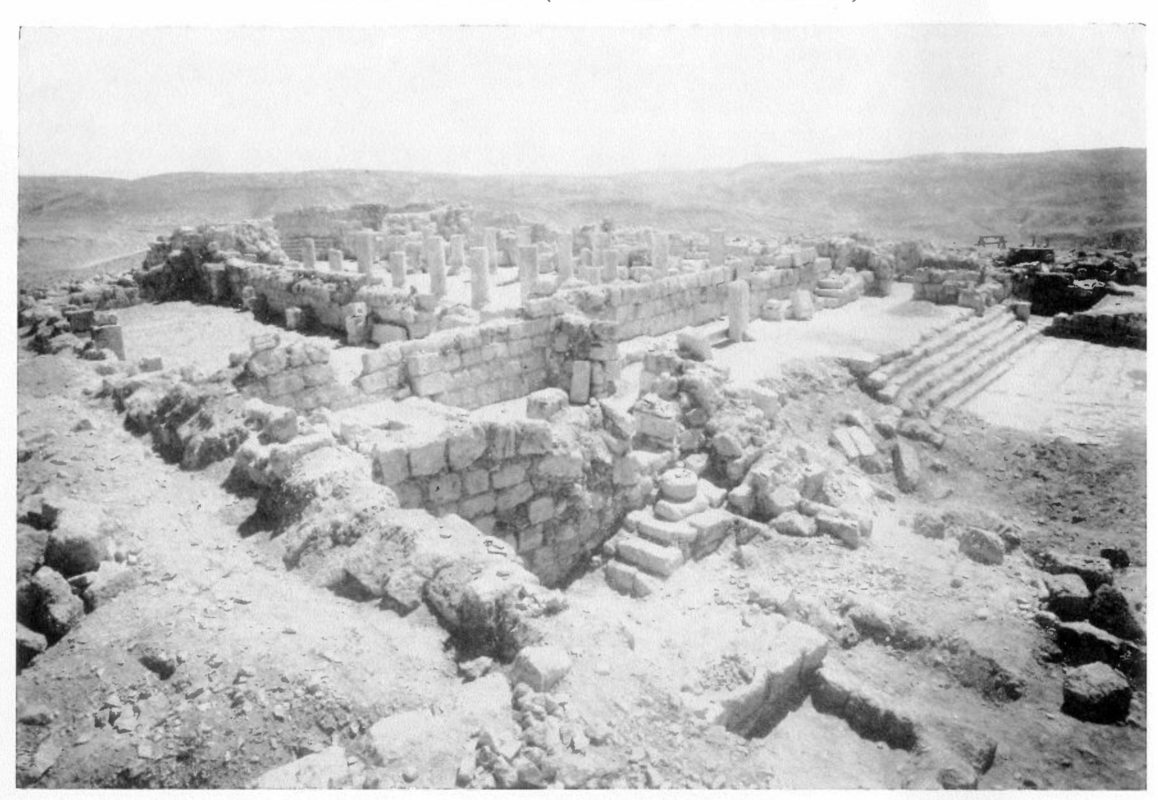
Ya desde muy antiguo se veneró la tumba de Moisés sobre el mismo Ra's el-Ṣiyāgah. Por el año 394, la monja española Eteria, describe una capilla que existía en este lugar y que contenía la tumba de Moisés revelada milagrosamente en una visión a un pastor. No dice expresamente que hubiera una comunidad, pero señala que unos santos varones le mostraron el lugar. Otro peregrino peninsular, Pedro, ya vio allí en el siglo V o VI un gran templo denominado con el nombre del profeta Moisés y con muchos monasterios en derredor. Un monje refirió a Pedro la revelación del lugar de la tumba de Moisés hecha a un pastor. A mediados del siglo XVI los edificios del monte Nĕbō estaban abandonados y en ruinas, a juzgar por el testimonio de un franciscano portugués que visitó el lugar, pero se celebraba culto en una pequeña iglesia situada en ʿAyūn Mūsā.

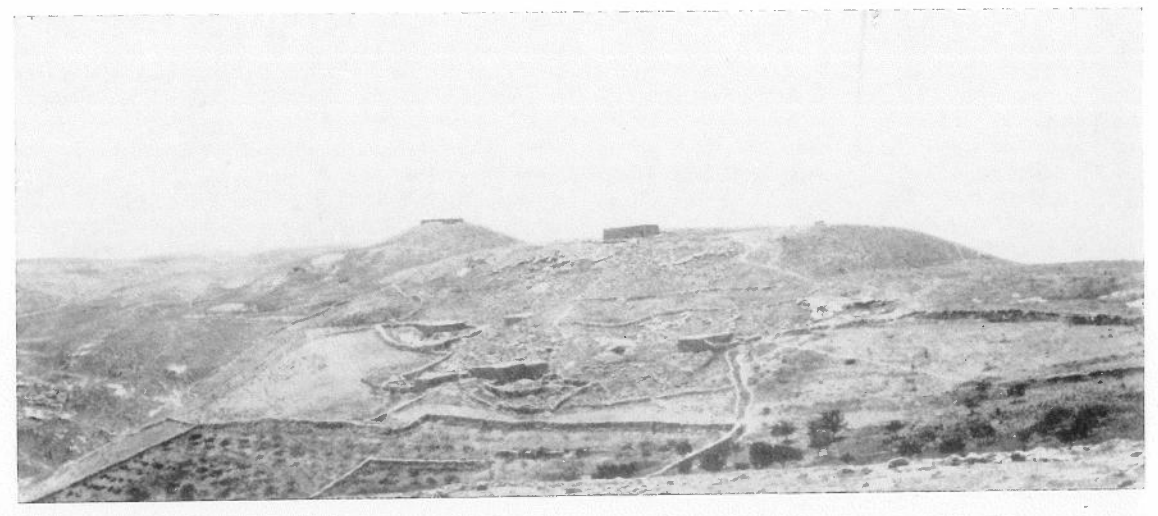
Las excavaciones verificadas por S. Saller en el Ra's el-Ṣiyāgah desde 1933, confirman la existencia de esos edificios vistos por los peregrinos. La iglesia es del tipo basílica con tres naves. Al este del ala sur hay una estructura, con gradas de acceso, que corresponde a la descripción de la tumba de Moisés dada por Eteria. Las excavaciones confirman que la iglesia era muy pequeña en tiempos de Eteria, pero que en el siglo V fue ampliada. Aún se pueden ver restos de la primitiva en una habitación situada al norte del ábside. La iglesia primera fue destruida completamente, posiblemente a causa de un terremoto, en el siglo VI, y a fines de este mismo siglo se construyó la moderna, cuyas ruinas ha puesto de manifiesto S. Saller. En el pavimento de la basílica y en una de sus capillas, aún se ven restos de magníficos mosaicos, sobre todo, uno representando a una gacela. En torno a la iglesia están las ruinas de los edificios del monasterio, que era de considerables proporciones.

Según 2Mac 2,4-6, al caer Jerusalén en manos de los asirios Jeremías escondió en una cueva del monte Nĕbō el Tabernáculo, el Arca y el altar de los perfumes.

2. Además del monte, menciona la Biblia la ciudad de Nĕbō, uno y otra llamados así, probablemente, por haberse dedicado en la ciudad o el monte un santuario al dios asiriobabilónico Nabu o Nebo. En Nm 32,3 Nĕbō es una de las ciudades que los gaditas y rubenitas piden a Moisés por ser abundante en pastos. En 1 Cr 5,8 aparece Nĕbō habitada por los rubenitas y en Nm 33,47 como una de las estaciones de los israelitas por el desierto. La Estela de Mēšaʿ (líneas 14-18) refiere que este rey la arrebató a los israelitas, que mató a los siete mil habitantes y que tomó los vasos del altar de Yahweh. Las profecías de Isaías y Jeremías[1] contra Moab, suponen la ciudad de Nĕbō en poder de los moabitas. Su identificación era incierta hace pocos años, pero los datos proporcionados por el *Onomasticon* han permitido situarla en Ḫirbet el-Muḫayiṭ. En las ruinas de esta ciudad, que está a 3 km al sur de Ra's el-Ṣiyāgah, se han descubierto cuatro iglesias con bellos mosaicos. La

Monte Nĕbō. Ruinas de Ra's el-Ṣiyāgah, después de la primera etapa de excavaciones. En el centro aparecen los restos de la basílica. (Foto Monasterio de Montserrat)





Nĕbō. Panorámica de Ḫirbet el-Muḫayiṭ, lugar que ocupó la ciudad de Nĕbō. (Foto A. Arce)

más importante es la de san Lot y san Procopio — siglo VII —. Los franciscanos, que la han excavado, han levantado un techo para defender los bellos mosaicos.

[1] Is 15,2; Jer 48,1.22.

3. (Ναβόν, Ναβία). Ciudad de Judá, mencionada en Esd 2,29 y Neh 7,33. Ha sido identificada con Nūbā, 7 km al suroeste de Beit Immar.

Bibl.: CONDER-KITCHENER, III, pág. 309. A. LEGENDRE, *Nebô* en *DB*, IV, cols. 1436, 1544-1547. ABEL, I, págs. 379-384; II, págs. 397-398. S. SALLER - B. BAGATTI, *The Town of Nebo-Mekhayet*, Jerusalén 1949. S. SALLER, *The Memorial of Moses on Mount Nebo*, Jerusalén 1941. I. PRESS, III, págs. 607-608. B. UBACH, *Il·lustració*, III, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1954, págs. 306-315. *ANET*, págs. 320-321. SIMONS, §§ 179, 309, 406, 440, 441, 1024, 1154, 1249, 1363.

A. DÍEZ MACHO

NĔBŪŠAZBAN (ac. *nabū-šēzibanni*, «Nabū, ¡líbrame!»; LXX omite; Vg. *Nabusezban*). Personaje mencionado al tratar Jeremías de la destrucción de Jerusalén. Aunque no se mencione su nombre, se cita su cargo, jefe de los eunucos (heb. *rab sārîs*), entre los altos dignatarios que se establecieron en la puerta del medio cuando se abrió brecha en la muralla jerosolimitana[1]. Nĕbūšazban, jefe de los eunucos, fue uno de los palaciegos que, por orden de Nabucodonosor, sacaron a Jeremías de la prevención y lo entregaron a Godolías para que lo llevase a su casa[2].

[1] Jer 39,3. [2] Jer 39,11-14.

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, pág. 160. L. DENNEFELD, *Les Grands Prophètes*, en *La Sainte Bible*, VII, París 1947, págs. 360-361.

M. MÍNGUEZ

NEBUZARADÁN (heb. *nĕbūzar'ădān*, del ac. *nabū-zēr-iddina*, «[el dios] Nebo dio prole»; Ναβουζαρδάν; Vg. *Nabuzardan*). Jefe de la guardia y servidor del rey Nabucodonosor. Tenía a sus órdenes las tropas que completaron la destrucción de Jerusalén: prendió fuego al Templo, al palacio y a todas las casas importantes, y sus soldados demolieron las murallas jerosolimitanas. Deportó a toda la población, salvo a algunos agricultores; apresó a Śĕrāyāh, a Sofonías y a otras personas, y las condujo ante Nabucodonosor, que estaba en Riblāh[1]. Por orden explícita del soberano, devolvió la libertad y trató con respeto a Jeremías, porque había aconsejado a sus compatriotas que se sometieran a Babilonia[2]. Desterró, cinco años más tarde, a otro grupo de judíos[3].

[1] 2 Re 25,8-12.18-21; Jer 39,9.10; 52,12-30; cf. 41,10; 43,6. [2] Jer 39,11-14; 40,1-5. [3] Jer 52,30.

M. GRAU

NECAO (heb. *nĕkō*, *nĕkōh*; egip. *nkꜣw*; as. *nikū*; Νεχαώ; Vg. *Nechao*). Segundo rey de Egipto, de la XXVI dinastía (609-594), hijo de Psammético I. Al comienzo de su reinado, el año 609, emprendió una campaña para socorrer al último rey de Asiria, expulsado de Babilonia y acorralado por los medos y babilonios. La intervención de Necao está garantizada por documentos extrabíblicos y que evidencian la inquietud que causaba al egipcio el poder creciente de Babilonia.

Josías, rey del Sur, quiso impedir por la fuerza el paso del faraón con su ejército y dificultar la unión de egipcios y asirios, tan peligrosa para el reino de Judá. Molesto porque Josías interceptaba su camino hacia el Éufrates, Necao dio orden de que sus arqueros concentraran su atención en el soberano de Judá, que fue herido de muerte al principio de la batalla[1]. Después de la victoria obtenida sobre Judá, en Megiddo[2], el faraón sin detenerse a perseguir el ejército judaíta, se reunió con los asirios y continuó su expedición hasta el Éufrates, a principios del verano de 609. Llegó tarde. Los medos, entre tanto, habían dado un golpe mortal a los asirios y destruido la ciudad de Harrán, su último baluarte.

Necao no volvió a Egipto, sino que, por considerarse señor de Siria y Palestina, y a fin de vigilar a los dos países, fijó su residencia en Riblāh, cerca del Orontes.

Allí recibió la noticia de la elección de Joacaz, por rey de Judá, cosa que le contrarió vivamente. Mandó comparecer al nuevo monarca, que era abiertamente opuesto a Egipto, y le hizo prisionero. Entonces nombró en su lugar a ᵓElyāqīm, hijo primogénito de Josías[3] e impuso a Jerusalén un fuerte tributo.

Mientras tanto, Nabopolasar se rehizo y llevó a nuevo esplendor el reino babilónico. Necao fue derrotado durante la primavera de 605, en Karkĕmīš por Nabucodonosor, hijo de Nabopolasar. La derrota de los egipcios puso a Siria y Palestina en manos del príncipe, el cual emprendió directamente la guerra contra Necao[4], por su cuenta y en nombre de su padre, que murió el año cuarto de Joaquim (605 A.C.) y primero de Nabucodonosor[5]. Después de la derrota en Asia, Necao «ya no volvió a salir de su tierra, pues el monarca de Babilonia se había apoderado, desde el torrente de Egipto al río Éufrates, de todo lo que antes perteneciera al soberano egipcio»[6].

Necao, así como había continuado la política de su padre, hizo lo mismo en cuanto a la obra de reorganización militar y marítima que Psammético se propusiera. Entre sus empresas, se cita el intento de unión del mar Rojo con el Mediterráneo, mediante un canal entre el brazo oriental del Nilo y el golfo de Suez, a través del Wādī Ṭumilāt. Hizo también que sus barcos recorrieran las costas africanas y regresaran por Gibraltar, y favoreció la inmigración griega.

[1] 2 Re 23,29; 2 Cr 35,20-26. [2] 2 Re 23,29. [3] 2 Re 23,31-36; 2 Cr 35,20-24; 36,3-4; Jer 22,11.12; Ez 19,3-5. [4] Jer 46,2; 2 Re 24,1.7. [5] Jer 25,1. [6] 2 Re 24,7.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 2,158-159; 4,42. PAULY-WISSOWA, XVI, págs. 2167-2169. *DBS*, VI, cols. 363-393. B. COUROYER, *Le litige entre Josias et Nechao*, en *RB*, 55 (1948), págs. 388-396. H. DE MEULENAERE, *Herodotus over 26ste. dynastie*, Lovaina 1951, págs. 49-64. M. B. ROWTON, *Jeremiah and the Death of Josia*, en *JNES*, 10 (1951), pág. 128 y sigs.

S. PLANS

NECIO (heb. *nābāl*, *kĕsîl*, *ᵓĕwîl*, etc.; ἄφρων, μωρός; Vg. *insipiens*, *stultus*). El vocabulario de la necedad es muy variado en hebreo, a pesar de que su empleo apenas si sale de los libros sapienciales, en los que se encuentra no sólo un verdadero tratado de la psicología del necio, del insensato, sino también una teología o valoración religiosa de la necedad.

¿Quién es necio? No sólo ni principalmente el que carece de instrucción y conocimiento naturales — el que ahora llamaríamos inculto —, ni el de menguadas facultades psíquicas — el tonto —, sino ante todo, el religiosamente miope, el que no reconoce la existencia de Dios ni descubre sus caminos y providencia, quien vive como si Dios no existiera[1], se rebela contra sus leyes y desprecia y persigue a aquellos que las observan y cumplen: «El insensato dice insensateces y su corazón maquina la maldad para cometer iniquidades, escarnecer a Yahweh, dejar al hambriento con su hambre y privar al sediento de bebida»[2].

La necedad puede ser tanto individual como colectiva: también los pueblos pueden ser insensatos: «Ay, mi pueblo está loco, me ha desconocido; son necios, no ven ...»[3]. Saúl ha cometido una insensatez al desobedecer a Dios, y David al cometer un pecado[4].

En ocasiones se aplican los calificativos de necia, loca, etc., a la conducta incongruente que no tiene cuenta de las relaciones humanas de cortesía, prudencia y gratitud[5]; pero en frecuencia e intensidad prevalece ampliamente el uso religioso de la terminología.

Es, sobre todo, en los libros sapienciales donde se impone plenamente el matiz teológico — sin preterir la valoración humana —; la religiosidad es la fuente y causa de la sabiduría, por ello mientras sabio y piadoso se superponen, necio es el que desprecia virtud y sabiduría, es el malvado, el impío, con una carga de soberbia y petulancia que, aun de tejas abajo, le hacen odioso socialmente[6]. Sobre quienes se creen sabios, ejerce Dios su juicio entonteciéndolos, y así necedad es premio de necedad[7].

Con el sentido religioso destaca la orientación netamente voluntarista de un concepto que para nosotros es primordialmente de tipo intelectivo.

[1] Sal 10,4.11; 14,1; 53,2; 92,7; 94.8. [2] Is 32,6. [3] Jer 4,22; 5,21; Dt 32, 21; Sal 74,18. [4] 1 Sm 13,13; 1 Cr 21,8; 2 Cr 16,9; Eclo 49,5. [5] Cf. Gn 31,28; 1 Sm 25,25; 26,21. [6] Prov 1,7.22; 14,3.9; Job 2,10; Sal 39,9; Ecl 7,17; Eclo 21,12-31; Sab 3,12; 5,4. [7] Is 44,25.

En el NT persiste la misma dirección por lo que hace al contenido religioso y voluntarista de la necedad, que es siempre empírico y se patentiza en consecuencias prácticas: es necio y fatuo quien limpia sólo el exterior de la copa y se contenta sólo con las exteriorizaciones de la ley[1], quien hace sus planes y vida sin contar con Dios[2], quien edifica su casa sobre arena[3] y no toma las precauciones mínimas que aconseja la prudencia[4].

Dificultad especial presenta el pasaje de Mateo: «Yo os digo que todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio; el que le dijere *raca* (aram. *rēqāᵓ*, «vacío»?), será reo ante el sanedrín y el que dijere μωρέ será reo de la → **gehenna** del fuego»[5]. Algunos intérpretes suponen por la gravedad del castigo que hay una transcripción asonántica de un *mōrāh* semítico, «rebelde», «desobediente a Dios», «impío»[6]; otros suponen la versión, normal en LXX, de *nābāl* en el sentido del AT y otros suponen que es la interpretación del *raca* precedente. En cualquier caso, la ofensa es de tipo religioso — «renegado» traduce la *Biblia de Jerusalén* —, de ahí la gravedad de la pena.

En Pablo persisten las ideas veterotestamentarias[7]; pero hay la gran ampliación de la necedad o locura de la cruz, del evangelio, expresión gráfica de los planes paradójicos de Dios, que con lo humanamente despreciable y sin valor, realiza la salud y redención de los hombres, confundiendo los criterios de los sabios del mundo[8].

[1] Lc 11,40-42; Mt 23,16-17. [2] Lc 12,20. [3] Mt 7,26. [4] Mt 25,2-8. [5] Mt 5,22. [6] Cf. Nm 20,10; Dt 21,18; Sal 78,7. [7] Cf. Rom 2,20; 1 Cor 2,14; Ef 5,17; Tit 3,9; 2 Tim 2,23. [8] Rom 1,22; 1 Cor 1,25-27; 3,18; 4,10.

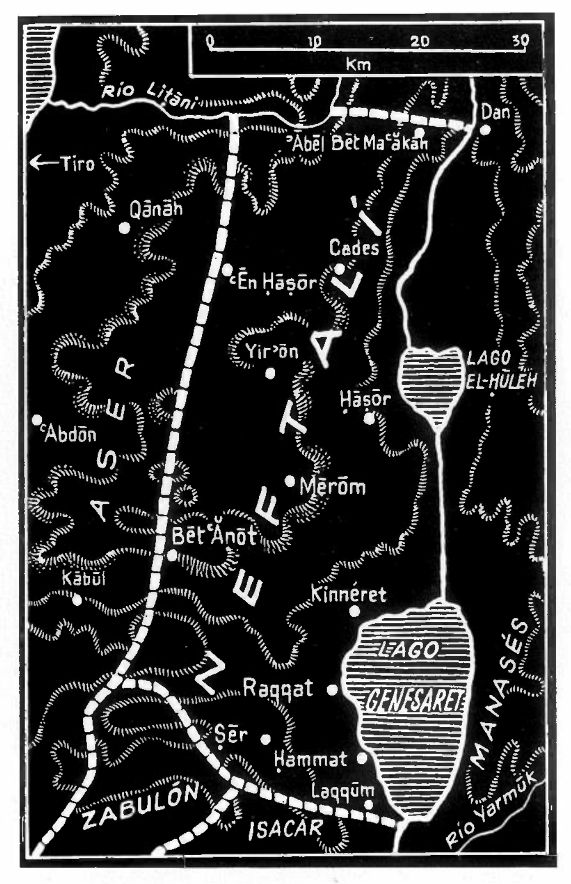
Bibl.: G. BERTRAM, μωρός, en *ThW*, IV, págs. 837-852.

C. GANCHO

NĔDABYĀH («Yahweh se ha mostrado dispuesto»; Δενεθεί [B], Ναβαδίας [A]; Vg. *Nadabia*). Octavo hijo de Jeconías, rey de Judá[1].

[1] 1 Cr 3,18.

Bibl.: NOTH, 936, pág. 193.



Mapa con los límites y localidades más destacadas de la tribu de Neftalí

NĒFᶜAH, Ḫirbet. → **Mēfáᶜat.**

NÉFEG («perezoso»). Nombre de dos personajes veterotestamentarios:

1. (Ναφέκ; Vg. *Nepheg*). Hijo de Yiṣhār, levita, de la familia de Qĕhāt[1]. Era hermano de Coré y de Zikrī y primo hermano de Aarón y Moisés[2].

2. (Ναφέκ, Ναφάθ [B], Ναφάγ, Ναφέγ [A]; Vg. *Nepheg, Napheg*). Hijo de David; uno de los que le nacieron en Jerusalén, el séptimo[3], o el noveno[4].

[1]Éx 6,21. [2]Cf. Éx 6,18.20. [3]2 Sm 5,15. [4]1Cr 3,7; 14,6.
Bibl.: NOTH, 964, págs. 227.

S. PLANS

NĔFĪLĪM. Sustantivo plural hebreo que suele traducirse por → **gigantes.**

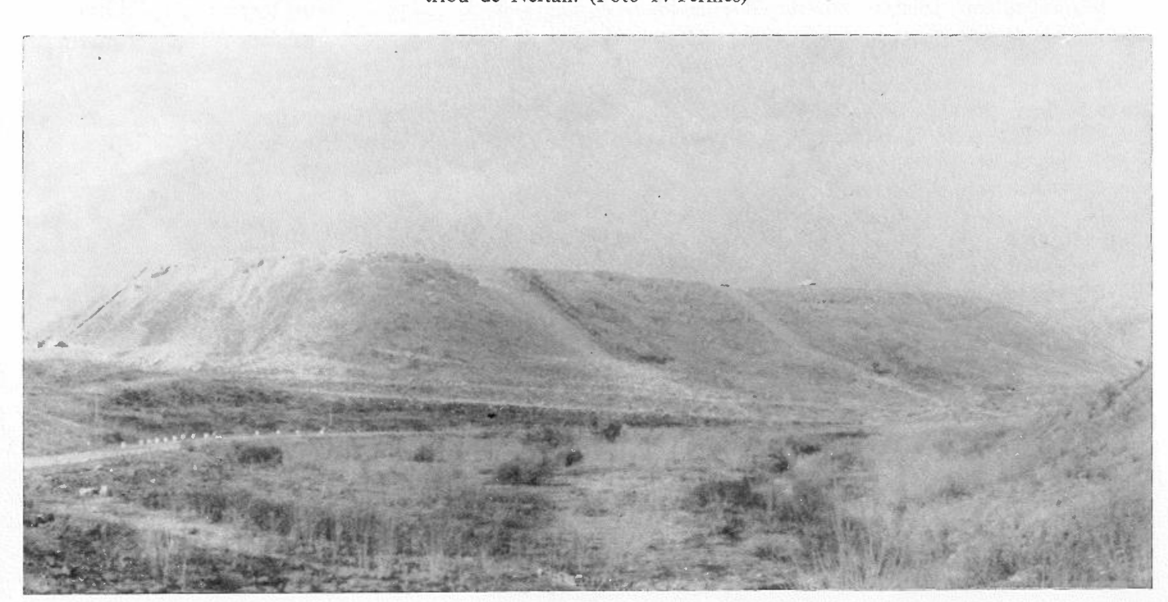
NĔFĪŠĔSĪM. Qĕrē de Nĕfūšĕsim. → **Nĕfūsīm.**

NEFTAI (Νέφθαι; Vg. *Nephi*). → **Neftar.**

NEFTALÍ (heb. *naftālī*; Νεφθαλί, Νεφθαλείμ, Νεφθαλεί; Vg. *Nephthali*). Fue el segundo hijo de Bilhāh, esclava de Raquel, y el sexto en la lista de los hijos de Jacob[1]. Su nacimiento dio ocasión a que Raquel exclamara: «He luchado con mi hermana luchas sobrehumanas (lit.: luchas de Dios) y también la he vencido». La posteridad de Neftalí[2] es poco numerosa y la tribu que lleva su nombre juega un papel secundario en el desenvolvimiento nacional de Israel. Según el censo del Sinaí[3] contaba la tribu con 53 400 hombres aptos para la guerra, que en el censo de Moab[4] se reducen a 45 000. En la marcha a través del desierto, la tribu de Neftalí se asocia a las de Dan y Aser, y se menciona en último lugar[5].

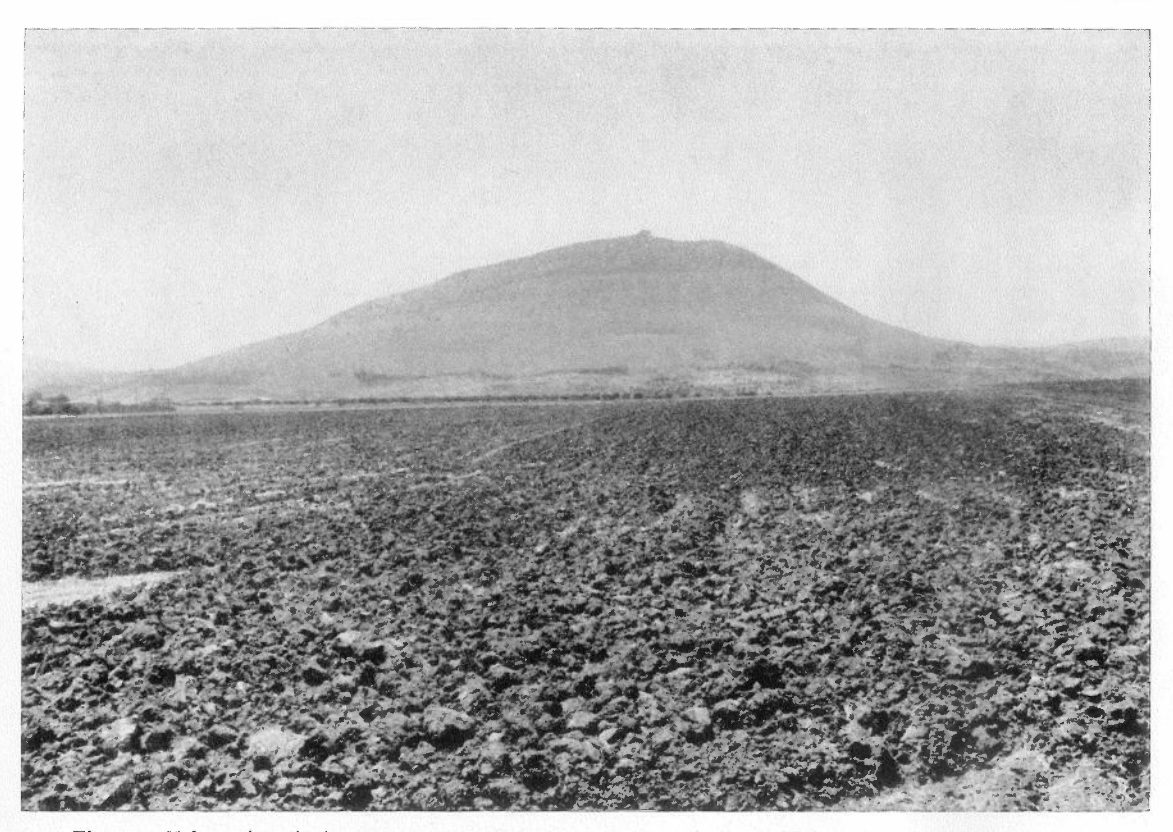
[1]Gn 30,8. [2]Gn 46,24. [3]Nm 1,43. [4]Nm 26,50. [5]Nm 1,15.42-43; 2,29; 7,78; 10,27; 26,48-50; 34,28.

Panorámica de Tell Waqqāṣ, correspondiente a la bíblica Ḥāṣōr, una de las ciudades más importantes de la tribu de Neftalí. (Foto P. Termes)





Nazaret. Esta ciudad de Galilea, llamada en árabe el-Nāṣirah, se halla situada a 140 km al norte de Jerusalén y a 32 al



El monte Tabor, visto desde el este. Dicho monte, situado en territorio de Neftalí, fue teatro de importantes acontecimientos históricos, desde el comienzo de la ocupación israelita hasta la rebelión contra los romanos. (Foto P. Termes)

A Neftalí correspondió el territorio de la Galilea oriental[1], limitando al suroeste con el Tabor, al este con el mar de Tiberíades y el curso alto del Jordán, penetrando por el norte en forma de cuña más arriba de las tierras del antiguo lago el-Ḥūleh[2]. Según 1 Cr 12,40; 2 Cr 34,6 es la tribu situada más al norte. Convivió gran tiempo con los cananeos[3]. Célebres son, principalmente, sus dos ciudades Cades y Ḥāṣōr. La primera corresponde a la actual Qadas, a 7 km al noroeste del lago el-Ḥūleh[4], y la segunda, que estaba en el lugar conocido hoy como Tell Waqqāṣ, se hallaba a 6 km al suroeste del mencionado lago[5]. En el Tabor convergían las tribus de Isacar, de Zabulón y de Neftalí. A la feracidad de su territorio alude la bendición de Jacob, según la interpretación de los LXX: «Neftalí es un terebinto frondoso que echa hermosas ramas», y más concretamente el texto de Dt 33,23: «Neftalí, colmado de favores, lleno de la bendición de Yahweh, toma posesión del mar y del mediodía». Además de las tierras circundantes con el antiguo lago el-Ḥūleh, era proverbial la fertilidad de la llanura de el-Gūweir, de la que decían los talmudistas «que si hay paraíso en la tierra se encuentra en Genesaret». Se extiende esta llanura a lo largo de la ribera del noroeste del lago de Tiberíades o Genesaret en una longitud de 6 km por 3 km de ancho.

[1] Jue 1,33. [2] Jos 19,32-39. [3] Jue 1,33. [4] Jos 12,22. [5] Jos 11,1.10 y sigs.; 12,19.

A pesar de su posición privilegiada, no se entregó Neftalí a la vida muelle, sino que supo reaccionar ante el ataque de Yābīn, rey Ḥāṣōr[1]. Bārāq, natural de Cades de Neftalí[2], asumió por indicación de la profetisa Débora el mando del ejército israelita[3]. Después de un consejo con los jefes de Zabulón y de Neftalí en Cades de Galilea, reunió sus tropas sobre el monte Tabor[4], desde donde bajó con los diez mil hombres que llevaba, y puso en fuga a Sīsĕrā'[5]. Activa fue la participación de la tribu de Neftalí en la lucha, como lo proclama Débora en su cántico, con las palabras: «Pero Zabulón es un pueblo que ofrece su vida a la muerte. Lo mismo es también Neftalí, desde lo alto de sus campos»[6]. Ayudó a Gedeón en la lucha contra los madianitas[7].

[1] Jue 4,2. [2] Jos 12,22; 19,39. [3] Jue 4,6. [4] Jue 4,10. [5] Jue 4,15. [6] Jue 5,18. [7] Jue 6,35; 7,23.

Ben Hădad, rey de Siria, devastó toda la tierra de Neftalí[1]. Tiglatpileser III (745-727) se apoderó de Cades de Neftalí y de Ḥāṣōr, y de todo el territorio de Neftalí, llevando cautivos a sus habitantes a Asiria[2], pasando el territorio a regirse según las leyes de la provincia asiria. Más tarde, en tiempos de Oseas (730-722), subió Salmanasar V (726-722) contra el reino de Israel, poniendo sitio a Samaría, que capituló, siendo deportados a Asiria sus habitantes por Sargón (721-705). El texto de la Biblia[3] atribuye a Salmanasar la toma y la deportación



La pequeña aldea de Liftā, junto a la que se encuentra ᶜAin Liftā, fuente que suele identificarse con las «aguas de Neftōaḥ». (Foto G. Lombardi)

de los habitantes de Samaría, mientras que Sargón se arroga esta acción bélica (véase su prisma en *ANEP*, pág. 285). Lo más probable es que Sargón acabó la obra empezada por Salmanasar. El territorio de Neftalí fue ocupado por gentes de Babilonia, de Kūtāh, de ᶜAwwā', de Ḥămāt y de Sĕfarwáyim[4].

[1] 1 Re 15,20; 2 Cr 16,4. [2] 2 Re 15,19.29; 1 Cr 5,26; Is 8,23. [3] 2 Re 17,6; 18,9-10. [4] 2 Re 17,24.

A la tribu de Neftalí pertenecía el artífice Ḥīrām, que Salomón trajo de Tiro. Era hijo de una viuda de la tribu de Neftalí y de padre natural de Tiro[1]. Otro personaje importante de la tribu fue Tobit, el protagonista del libro que lleva su nombre[2], que fue deportado a Asiria en tiempos de Enemessar, o sea de Sargón, hacia el año 721[3]. Según Tobit, toda la tribu de Neftalí se había apartado del templo de Jerusalén y de la ciudad santa, sacrificando a Báᶜal[4]. En la repartición ideal de las tribus hechas por Ezequiel[5], ocupa Neftalí un lugar entre Aser y Manasés.

[1] 1 Re 7,13-14; 1 Cr 2,12-13, en donde se dice que era hijo de una mujer de Dan. [2] Tob 1,1. [3] 2 Re 17,3-6. [4] Tob 1,4-5. [5] Ez 48,3.

Bibl.: A. Saarisalo, *The Boundary between Issachar and Nephtali*, Helsinki 1927. A. Fernández, *Problemas de topografía palestinense*, Barcelona 1935. M. Noth, *Studien zu den historisch-geographischen Dokumenten des Josua-Buches*, en *ZDPV*, 58 (1935), págs. 185-255. Abel, II, págs. 63-65. Y. Yadin, *Hazor I, II*, Jerusalén 1958-1960. Y. Aharoni, *The Settlement of the Israelite Tribes in Upper Galilee*, Jerusalén 1957 (en hebreo).

L. ARNALDICH

NEFTAR (Νέφθαρ; Vg. *Nephthar*). Líquido espeso y de propiedades combustibles, también llamado *neftai*, que los hombres de Nehemías descubrieron y por el cual recibieron dones del soberano persa. Sólo se emplea una vez en la SE, en el libro de los Macabeos: «Las gentes de Nehemías llamaron a aquella agua *neftar*, lo que quiere decir "purificación"; pero por lo general se la denomina *neftai*»[1].

El vocablo ha motivado muchas interpretaciones. Los mss. latinos presentan la forma *Nephthar* (salvo uno cuya grafía es *Ephatar*), tal vez corrupción de un original griego que leyera νέφαθαρ. De ello, Abel ha deducido que Neftar es la contracción de la palabra compuesta *neftaatar*, en que *nefta* significa «nafta» y *atar*, «fuego», en persa[A]. Por lo tanto, el autor sagrado, lejos de buscar la interpretación griega de la voz *neftar*, quiso relacionar el combustible líquido que proporcionaba con la purificación del Templo. La Vg. confunde los sustantivos *neftar* y *neftai* con nombres de lugar.

En cuanto al sitio en que se efectuó el descubrimiento del líquido combustible, una tradición, que se remonta al siglo XVI, lo localiza en Bi'r Eyūb, en la confluencia de los valles del Cedrón e Hinnōm. Los autores modernos prefieren el ᶜĒn Rōgēl bíblico, pero sin razones concluyentes.

[A] *Las lettres préliminaires du second livre des Maccabées*, en *RB* (1946), pág. 521 y sigs.

[1] 2 Mac 1,36.

Bibl.: Sobre las interpretaciones antiguas: HAGEN,, III, col. 380-381. Sobre las recientes: F. M. ABEL, *Les livres des Maccabées*, París 1949, págs. 298-299.

B. GIRBAU

NEFTOA. Fuente de la frontera entre Judá y Benjamín. → **Neftōaḥ.**

NEFTŌAḤ (heb. *mē neftōaḥ*, «aguas de Neftōaḥ», «fuente de Merneftah»?; Ναφθώ; Vg. *Nephtoa*). La fuente de Neftōaḥ, situada al oeste de Jerusalén, servía de límite entre Judá y Benjamín[1]. Eusebio la localiza en el territorio benjaminita, pero, en realidad, como indica Cirilo de Escitópolis (*vid.* Abel), era un manantial próximo a Jerusalén. Se identifica generalmente con ʿAin Liftā, fuente situada al pie de la aldea de Liftā, contigua al área occidental de Jerusalén, en el Wādī Beit Ḥanīnah.

[1] Jos 15,9; 18,15.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 136,8. ABEL, I, pág. 455; II, pág. 398, con bibliografía. SIMONS, §§ 314, 326.

R. SÁNCHEZ

NĚFŪŠĚSĪM. Nombre propio variante, citado en Neh 7,52, de → **Něfūsīm.**

NĚFŪSĪM (k. *něfīsīm*; Ναφεισών [B], Νεφουσείμ [A]; Vg. *Nephusim, Nephussim*). Nombre, de grafía insegura, de una familia de netineos, que se mencionan bajo la forma de «hijos de Něfūsīm» (heb. *běnē něfūsīm*)[1]. Se cita a éstos entre las primeras personas que regresaron de la Cautividad de Babilonia a Palestina con Zorobabel. Quizás descendían de Nāfīš, undécimo hijo de Ismael, quien pudo ser el origen de este grupo, asimilado al pueblo de Israel y destinado a los oficios más humildes del Templo. En el lugar paralelo de Nehemías[2], se les llama hijos de Něfūšěsīm (q. *něfīšěsīm*; Νεφωσασί (B], Νέφωσασίμ [A]).

[1] Esd 2,50. [2] Neh 7,52.

J. A. PALACIOS

NÉGEB («seco», «árido»; λίψ, νότος; Vg. *auster, meridies, terra australis, plaga australis*).

I. GEOGRAFÍA. Como nombre geográfico, denota la parte más meridional de Palestina. De aquí que el Négeb pasara a designar corrientemente el sur como uno de los cuatro puntos cardinales[1]. En la Biblia, la región del Négeb se menciona frecuentemente con las vecinas: el Litoral marítimo o Paralía, la Šěfēlāh y la Montaña[2]. El Négeb comprende por el norte la vertiente meridional de los montes de Judá. Desde Bersabee hasta las cercanías de Cades se extiende una vasta planicie, o casi planicie, surcada por numerosos valles, que convergen hacia el Wādī Gazzah y el Wādī el-ʿArīš. Los aluviones depositados en los valles constituyen la mayor parte de la superficie cultivable. Las lluvias son escasas, pero hay capas freáticas poco profundas que permitieron desde antiguo, excavar algunos pozos y tener el agua indispensable para los hombres y el ganado. El nivel de la región desciende rápidamente por el este hasta alcanzar la llanura del ʿArabah.

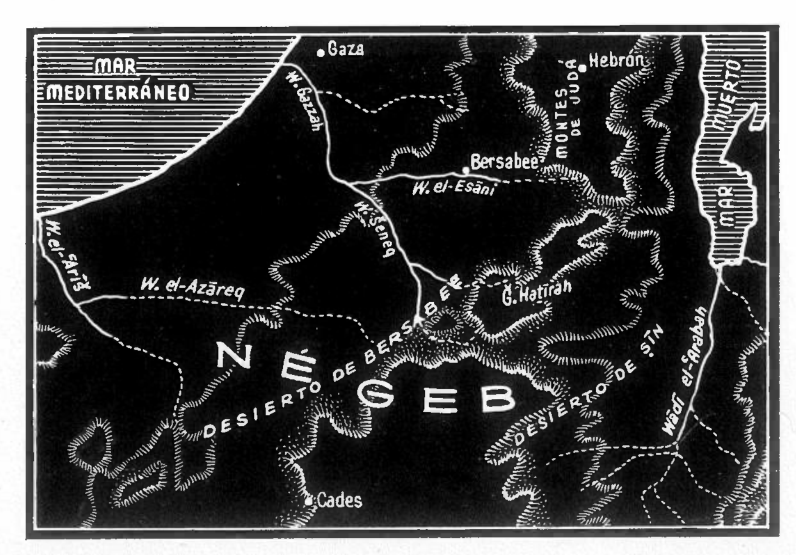
Partiendo del oeste, el Négeb se dividía en: Négeb de los kereteos, al sur del país de los filisteos; Négeb de Judá, al mediodía de la Šěfēlāh; Négeb de Caleb, que debió de comprender la región de Děbīr, Zīf, Māʿōn y Carmelo, al sur de los montes de Judá; Négeb de los quenitas, alrededor de ʿĂrād, y Négeb de Yěraḥmě'ēl al mediodía del anterior, en dirección de Cades[3].

2. ARQUEOLOGÍA E HISTORIA. Después de las excavaciones practicadas alrededor de Bersabee y en ʿAbdah, y sobre todo tras las minuciosas exploraciones realizadas por Nelson Glueck, la historia de la ocupación del Négeb es bastante conocida. Además de los restos de un establecimiento humano paleolítico y neolítico, se descubrió una importante civilización calcolítica en la comarca que se extiende del este al oeste de Bersabee, con algunas localidades más hacia el sur[A]. Una de las más importantes épocas de ocupación del Négeb se abre hacia fines del Bronce Antiguo y florece durante el primer período del Bronce Medio (siglos XXI-XIX A.C.) Otra, tan intensa como la anterior, aparece durante la época israelita (siglos VII-VI A.C.); los restos de gran número de torres fortificadas, que custodiaban las rutas de comunicación, pertenecen a aquel período. La última y más importante ocupación histórica del Négeb va desde la época nabatea hasta el final de la bizantina (siglos II A.C. - VI D.C.).

La base económica de la población en los distintos períodos de sedentarismo era la agricultura, practicada de modo principal por pequeños núcleos humanos establecidos en los valles cultivables; a ello se añadía el intenso tráfico de las vías comerciales. Había centros urbanos importantes, como ʿĂrād, Bersabee, Gěrār y, más tarde, ʿAbdah, más abundantes en la parte septentrional de la región. Durante los períodos de ocupación escasa, cuando la inseguridad del país hacía imposible la vida sedentaria en las localidades no fortificadas, varias tribus y clanes nómadas o seminómadas, como los amalecitas, Yěraḥmě'ēl, los quenitas y, posteriormente, los nómadas idumeos, pastoreaban en aquella región.

Según las tradiciones bíblicas, Abraham e Isaac residieron en el Négeb[4]. Si la hipótesis de Albright es acertada[B], Abraham y sus hombres se dedicaban al transporte entre Cades y la frontera de Egipto, llamada Šūr, mientras su familia residía en Gěrār. Fundándose en los datos de la arqueología, dicha hipótesis supone que los hombres de Abraham e Isaac conducían, por las rutas del Négeb, grandes caravanas de asnos y se consagraban temporalmente al cultivo de la cebada en las tierras fértiles de la región. La tradición conserva el recuerdo de una cosecha extraordinaria que, en tiempo de Isaac, había alcanzado el ciento por uno[5]. A ambos patriarcas se atribuye la excavación del pozo de Bersabee y de otros de la misma región, sometida por aquel tiempo al protectorado de 'Ăbīmélek, rey de Gěrār[6]. También a Abraham e Isaac se asigna el origen del santuario llamado de 'Ēl ʿŌlām, consistente en un árbol sagrado y un altar[7]. La residencia de los dos patriarcas en el Négeb coincidió probablemente con la ocupación que, según atestigua la arqueología, ocurrió durante el siglo XIX A.C.

Entre este período y la historia del Éxodo, el Négeb, o, por lo menos, su parte occidental, estuvo bajo la auto-



Territorio del Négeb, en la parte más meridional de Palestina

ridad de Egipto, que tenía en Gaza su centro administrativo [C].

Durante los años en que los israelitas, salidos de Egipto, tuvieron vida nómada en las estepas de la península sinaítica, un punto de reunión para las tribus federadas fue probablemente la región de Cades[8], situada al extremo meridional del Négeb. Una tradición, conservada en Nm 21,1-3, refiere que Israel empezó la conquista de Palestina con la derrota del rey de ʿĂrād y la destrucción de la comarca conocida por el nombre de la ciudad de Ḥŏrmāh, al noroeste del Négeb; la misma ciudad lleva el nombre de Ṣĕfat en Jue 1,17. Los calebitas, mandados por ʿŌtnīʾēl, tomaron Dĕbīr o Qiryat Sēfer, otra población importante situada en el norte del Négeb de Judá[9]. Por su parte, el clan quenita de Ḥōbāb, que residía cerca de la Ciudad de las Palmeras, fijó su residencia entre los amalecitas, en el Négeb de ʿArād[10].

Cuando las tribus israelitas, después de la Conquista, empezaron a sedentalizarse, Judá y Simeón ocuparon las poblaciones del septentrión del Négeb. Algunas listas de ciudades, redactadas en distintas épocas[D], han conservado el recuerdo de aquella ocupación[11]. Más al sur, residieron aún los amalecitas y otras tribus nómadas, contra las cuales Saúl y David emprendieron una guerra de exterminio[12]. Anteriormente al reinado de David, la ciudad filistea de Gat extendía su protectorado por el noroeste del Négeb[13].

Durante el reinado de Roboam, hacia el año 927 A.C., el faraón Šešonq se apoderó de la parte occidental del Négeb, donde probablemente creó una colonia de mercenarios nubios o etíopes[E], establecidos en Gĕrār hasta el reinado de Ezequías[14]. Quizá partió de dicha ciudad la incursión de Zéraḥ el Etíope[15], durante el reinado de Asa. Desde el reinado de Ezequías hubo una nueva época de extensa ocupación sedentaria del Négeb. Con la destrucción del reino de Judá (587 A.C.), la región cayó bajo el dominio de los idumeos y la ocupación sedentaria sufrió una nueva regresión. No obstante, según Neh 11,25-30, algunos judíos vivían aún en su época en ciertas poblaciones del Négeb.

La presencia de los reyes nabateos en él está atestiguada desde el siglo III A.C. Desde el Négeb intervinieron más de una vez en los conflictos armados de los Macabeos y de sus sucesores [F].

[A] J. PERROT, *Les fouilles d'Abou Matar près de Beersheba*, en *Syr*, 34 (1957), págs. 1-38. [B] W. F. ALBRIGHT, *Abraham the Hebrew: A New Archaeological Interpretation*, en *BASOR*, 163, págs. 36-54; íd., *The Word SḤR in Genesis*, en *BASOR*, 164, pág. 28. [C] W. F. ALBRIGHT, *Egypt and the Early History of the Negeb*, en *JPOS*, 4 (1924), págs. 131-141. [D] W. F. ALBRIGHT, *op. cit.*, págs. 149-161. [E] W. F. ALBRIGHT, *op. cit.*, págs. 145-148. [F] J. STARCKY, *Pétra et la Nabatène*, en *DBS*, VII, col. 904 y sigs.

[1] Gn 13,14; 28,14; Éx 40,24; Nm 34,3, etc. [2] Dt 1,7; Jos 11,2.16; 10,40. [3] 1 Sm 23,10; 30,14. [4] Gn 20,1-18; 21,22-34; 25,11; 26,1-33. [5] Gn 26,12-14. [6] Gn 21,22-32; 26,15-33. [7] Gn 21,33; 26,25. [8] Nm 13,26; 20,1.14-22; 27,14; 32,8; 33,36-37; Dt 1,19; 2,14; 9,23; 33,2; Jos 14,6-7. [9] Jos 15,15-19; Jue 1,11-15. [10] Jue 1,16; 1 Sm 15,6. [11] Jos 15,21-32; 19,2-8; 1 Sm 30,26-30; 1 Cr 4,28-33. [12] 1 Sm 15,1-9; 27,5-11; 30,1-25. [13] 1 Sm 27,1-7. [14] 1 Cr 4,34-41. [15] 2 Cr 14,8-14.

Bibl.: ABEL, I, págs. 65-66, 71,78-79; 102-103, 151-153, 233-234, 270-274, 418-423, 457-458; II, págs. 33, 47, 50-52, 105, *Madrīk ʾéres yiśrāʾēl*, Jerusalén 1950, págs. 368-487. N. GLUECK, *Archaeological Exploration in the Negeb*, en *BASOR*, 131, 137, 138, 142, 145, 149, 152. F. M. CROSS - G. E. WRIGHT, *The Boundary and Province List of the Kingdom of Juda*, en *JBL*, 65 (1956), págs. 202-226. PH. MAYERSON, *The Ancient Agricultural Remains of the Central Negeb*, en *BASOR*, 153, pág. 160.

G. CAMPS

NĔGĪNŌT (heb. sing. *nĕgīnāh*; ἐν ὕμνοις; Vg. *in carminibus*). Vocablo hebreo que aparece en el título de varios Salmos[1], que se entiende por lo general como «instrumentos de cuerda». La LXX y la Vg. entendieron «en música» o «en cantos».

[1] Sal 4; 6; 54-55; 61; 67; 76; cf. Hab 3,19.

Bibl.: B. UBACH, *El Psalteri*, en *La Biblia de Montserrat*, X, Montserrat 1932, págs. 44, 51, 234, 236, 258, 277. E. PANNIER - H. RENARD, *Les Psaumes*, en *La Sainte Bible*, V, París 1950, *loc. cit.* É. DHORME, en *BP*, II, *loc. cit.*

J. CARRERAS

NEGRO (heb. *ḥmm*, *šḥr*, *qdr*; μέλας, περκνός, φαῖος, ποικίλος, σκότος, γνόφος, ξόφος; Vg. *niger*, *nigredo*, *furvus*, *ater*). Se puede aplicar en la Biblia, a varias realidades, cuyo principal análogo es el negro, como tonalidad o como carencia de color.

I. FILOLOGÍA. 1. *Ḥūm* (*ḥmm*); ac. *emmu*, *ammu*; ugar. *hm*; aram. *šĕḥam*, «estar caliente», de ahí «ennegrecido por el fuego», «agrisado»; φαῖος, ποικίλος; Vg. *furvus*, *niger*, negro como el carbón o como las alas del cuervo.

2. *Šḥr*. a) *Šāḥōr*, aram. *šiḥōr [āʾ]*; μέλας, ξανθίζω; Vg. *niger*; negro de carbón[1]; b) *šĕḥarḥōr*, por reduplicación de las consonantes segunda y tercera del radical[2]; c) *šĕḥōr*, «ennegrecido»; σκοτάζω; Vg. *denigro*[3]; d) *šāḥar*, «ennegrecerse»[4].

3. *Qdr. Qādar*, «volverse o ser escuálido, triste»[5]; «oscurecerse», el cielo y los astros[6].

[1]Lv 13,31; Cant 1,5; 5,11; Zac 6,2.6. [2]Cant 1,6. [3]Lam 4,8. [4]Is 30,30. [5]Job 5,11; 30,28. [6]Jer 4,28; Jl 2,10.

II. COLOR. Ante todo, las precedentes expresiones se emplean para indicar el negro, tratando de colores, en sí o en variados contrastes y matices. En paralelismo de oposición, la lana de los rebaños puede ser blanca o negra[1], lo mismo que el cabello[2]. Los caballos pueden ser negros[3], y, en la visión del que se dirige al norte, puede verse una alusión a la oscuridad de la región boreal[4]; el Sol se volverá negro como saco[5] y las estrellas se ennegrecerán[6]; los mismos ídolos están enegrecidos por el humo, lo cual indica su insensibilidad y vileza[7]».

[1]Gn 30,32.35.40. [2]Mt 5,36. [3]Ap 6,5. [4]Zac 6,2.6. [5]Ap 6,12. [6]Ez 32,7. [7]Bar 6,20 (Vg.).

III. TINTA. Recibe este nombre, por el color que tiene, la tinta con que se escribe. En el latín *atramentum*, de *ater*, «oscuro»; en el griego τὸ μέλας, «lo negro»[1].

[1]2 Cor 3,3; 2 Jn 12; 3 Jn 13; cf. Jer 36,18.

IV. ANTROPOLOGÍA. 1. EN SENTIDO PROPIO. El color negro o negruzco es distintivo o característico de rasgos individuales. La piel, en el caso de la esposa del Cantar de los Cantares, es negra cual las tiendas de Qēdār, y ella es morena porque le ha dado el sol[1]; pero se dice sobre todo del cabello o del pelo. La presencia o ausencia de negrura, en el pelo, puede ser señal de un mal curado o persistente[2]; la cabellera del esposo, en el Cantar, es negra como el cuervo[3]; por otra parte, nadie puede lograr con sólo un acto de su voluntad que se cambie naturalmente el color de su pelo[4].

En cuanto al color del cuerpo, la Biblia no tiene vocabulario para designar como nosotros la raza negra con palabra que sea la misma o parecida al color, en sus diferentes matices y subdivisiones. En estos casos, se emplea el nombre geográfico o nacional. Jeremías asegura que el *kūšī* o cusita, natural de Kūš, en África, que es parte de la actual Etiopía, no puede cambiar el color de su piel, como tampoco el leopardo[5]. Evidentemente, Nahum se refiere a razas negras cuando dice que entre las tropas egipcias hay etiópicos, libios y nubios[6] (→ **Simón el Negro**).

2. EN SENTIDO FIGURADO. Se utilizan las metáforas que indican color oscuro o negro, para indicar el sufrimiento, el fracaso o la angustia. Todos estos quebrantos del alma vuelven «la faz negra»[7], los rostros de los príncipes de Sión se han oscurecido más que la negrura[8]. Son negros y oscuros también la desolación[9], los días sin visión o profecía[10], la tristeza individual y nacional de Judá[11].

3. EN SENTIDO SOCIAL. El color negro, entre los hebreos, no tenía el mismo significado que tiene entre nosotros, para indicar el duelo, sea familiar o nacional. En estos casos, se revestían de saco o de cilicio, que era una tela burda y áspera, y esparcían ceniza sobre sus cabezas como expresión de gran dolor.

[1]Cant 1,4.6. [2]Lv 13,31.37. [3]Cant 5,11. [4]Mt 5,36. [5]Jer 13,23. [6]Nah 3,9. [7]Job 30,28.30. [8]Lam 4,8. [9]Is 50,3. [10]Miq 3,6. [11]Job 30,28; Jer 8,21; 14,2.

V. METEOROLOGÍA Y ASTRONOMÍA. El cielo oscurecido es señal y principio del viento tempestuoso y de la lluvia[1]. Los cielos oscurecidos indican el fragor de una batalla[2] o un dolor cósmico[3] o un eclipse[4] o un miedo teofánico, como el sinaítico, opuesto a las diafanidades de la Nueva Alianza[5] o un castigo en su lobreguez y oscuridad astral, para los que yerran del camino de la verdad[6].

[1]1 Re 18,45. [2]Jl 2,10; 4,15. [3]Jer 4,23.28. [4]Lc 23,45. [5]Heb 12,18.22-24. [6]Jds 13.

Bibl.: W. MICHAELIS, μέλας, en *ThW*, IV, págs. 554-556. H. F. JANSSENS, *Les couleurs das le Bible hébraïque*, en *Annuaire de l'Institute de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 14. Bruselas 1954-1957, págs. 145-171. A. GUILLAUMONT, *La désignation des couleurs en hébreu et en araméen*, en *Problèmes de la couleur*, París 1957, págs. 339-348. W. SCHÖNEIS, *Antike Farben und Liturgische Farben*, en *LJ*, 8 (1958), págs. 140-143. R. GRADWOHL, *Die Farben im Alten Testament*, Berlín 1963, págs. 50-53, 82-83.

S. BARTINA

NEGUILLA, NEGUILLÓN. → **Flora**, § 9 *c*, *d*.

NEHELAMITA (heb. *ha-neḥĕlāmī*; Αἰλαμίτης [B], ᾿Ελαμίτης [A]; Vg. *Nehelamites*). Sobrenombre dado al falso profeta Šemaᶜyāh(ū). Se ignora el significado de la palabra Neḥĕlām. Quizá sea un apodo familiar, o con más probabilidad, nombre de lugar, aunque totalmente desconocido, puesto que no se habla de él en ningún otro pasaje de la Biblia. En los LXX lleva el nombre de helamita (Αἰλαμίτης), o sea oriundo de Ḥēlām (Αἰλάμ), lugar mencionado en 2 Sm 10,16-17, situado al norte de Galaad.

Jer 29,24.30-32. (LXX 36,24-32).

Bibl.: SIMONS, § 1341.

S. PLANS

NEHEMÍAS (heb. *neḥemyāh*, «Yahweh consuela»; Νεεμίας; Vg. *Nehemias*). En la autobiografía, que ocupa casi todo su libro, Nehemías nos ha dejado el retrato de su propia personalidad, una de las mejor conocidas y más simpáticas de todo el AT. Como tantos otros judíos, Nehemías llegó a ocupar un puesto de confianza en la corte persa. Aparece en la historia como copero del rey Artajerjes I[1]. Habiendo llegado a su conocimiento el estado lamentable en que se encontraba la ciudad y comunidad de Jerusalén, solicitó y obtuvo de su señor autorización para ir a la ciudad de sus padres y reedificar sus murallas. Llegó a Jerusalén el año vigésimo de Artajerjes I y pronto fue nombrado gobernador[2].

Frente a Esdras, que ha sido el artífice de la comunidad postexílica en el aspecto religioso, Nehemías lo ha sido en el orden civil y profano. Instalado en Jerusalén dedicó todas sus energías a reconstruir sus muros y repoblar la ciudad[3]. La oposición y hostilidad de los samaritanos y otros grupos judíos y extranjeros fue tan persistente y en algunos momentos tan violenta que Nehemías y sus hombres se veían obligados a trabajar con una mano y a empuñar el arma con la otra. Ni faltó tampoco el cansancio y descontento de los suyos que cedían ante la magnitud y dificultad del trabajo. Todo ello lo superó el valor e intrepidez de Nehemías que llevó a feliz término la reconstrucción de las murallas.



Jerusalén. Muro en la zona oriental de la antigua Jerusalén, que se consideraba como «jebuseo», hasta que las excavaciones efectuadas en 1963 permitieron suponer que pertenecía a la muralla de Nehemías. (Foto P. Termes)

Se dedicó luego a repoblar la ciudad, pues «estaba poco poblada y había muchas casas sin reedificar»[4]. Puso remedio a los desórdenes sociales[5] y, finalmente, en el año 32 de Artajerjes regresó a Babilonia[6]. Volvió de nuevo a Jerusalén, donde encontró relajada la comunidad judía y afectada por varias deficiencias que se vio obligado a corregir[7]. A continuación parece que tuvo lugar la renovación de la alianza de que habla el cap. 10 de su libro.

El elogio de los padres del Eclesiástico[8], que había silenciado a Esdras, celebra a Nehemías por la reedificación de la ciudad santa. Tradiciones de carácter legendario asocian a Nehemías con la invención del fuego sagrado y colección de libros santos[9].

[1]Neh 1,11. [2]5,14. [3]Caps. 2-4. [4]7,4 y sigs.; 11,1-2. [5]Cap. 5. [6]13,6. [7]Cap. 13. [8]Eclo 49,13. [9]2 Mac 1,20-36; 2,13.

Bibl.: A. FERNÁNDEZ, *Un hombre de carácter, Nehemías*, Jerusalén 1940. J. COSTE, *Portrait de Néhémie*, en *BVC*, 1 (1963), págs. 44-56. H. H. ROWLEY, *Nehemiah's Mission and its Background*, en *BJRL*, 37 (1954-1955), págs. 528-561.

A. GONZÁLEZ LAMADRID

NEHEMÍAS, Libro de. → Esdras-Nehemías, Libro de.

NĔḤEMYĀH («Yahweh consuela»; Νεεμίας; Vg. *Nehemias*). Nombre de dos personajes postexílicos:

1. El segundo de los jefes de los israelitas que volvieron con Zorobabel después de la Cautividad de Babilonia[1].

2. Hijo de ʿAzbūq. Jefe de la mitad del distrito de Bēt Ṣūr, que contribuyó a la reparación de las murallas de Jerusalén, desde las sepulturas de David hasta la casa de los héroes en tiempos de Nehemías[2].

[1]Esd 2,2; Neh 7,7. [2]Neh 3,16.

Bibl.: NOTH, 947, pág. 175.

S. PLANS

NĔḤĪLŌT (heb. *ha-nĕḥīlōt*; ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης Vg. *pro ea quae haereditatem consequitur*). Palabra hebrea que aparece en el título del Salmo 5. Tanto la LXX como la Vg. lo traducen por «herencia» debido a una mala interpretación del significado de la voz, cuya verdadera raíz hebrea es *ḥālal*, «perforar», «agujerear», de donde *nĕḥīlōt*, «flautas», es decir, indica el instrumento que se debe emplear en el acompañamiento musical del Salmo.

Bibl.: B. UBACH, *El Psalteri*, en *La Biblia de Montserrat*, X, Montserrat 1932, pág. 47. E. PANNIER - H. RENARD, *Les Psaumes*, en *La Sainte Bible*, V, París 1950, pág. 71. É. DHORME, en *BP*, II, pág. 897, n. 1.

J. CARRERAS

NĔḤŪM (abr. de *nĕhemyāh* [→ **Nehemías**]; Ἰναούμ [B], Ναούμ [A]; Vg. *Nahum*). Uno de los hombres que encabezan la lista de las principales personas que regresaron de Babilonia con Zorobabel[1]. En el pasaje paralelo del libro de Esdras[2], su nombre se altera en → **Rĕḥūm.** Esta forma, si se atiene a las versiones, parece ser la más correcta y Nĕḥūm un error del escriba.

[1]Neh 7,7. [2]Esd 2,2.

Bibl.: NOTH, 944, págs. 38, 175.

M. D. RIEROLA

NĔḤUŠTĀʾ («broncínea»; Νεσθά [B], Ναισθά [A], Νεεσθάν [Luc.]; Vg. *Nohesta*). Esposa de Joaquim, rey de Judá, y madre de Joaquín, sucesor del anterior monarca[1]. Tanto ella como Joaquín, en compañía de sus principales súbditos, fueron deportados a Babilonia por orden de Nabucodonosor en el año 597[2].

[1]2 Re 24,8. [2]2 Re 24,12.15.

Bibl.: NOTH, 952, pág. 225.

P. ESTELRICH

NĔḤŪŠTĀN («objeto de bronce»; Νεεσθάν; Vg. *Nohestan*). La serpiente de bronce, cuya confección se atribuía a Moisés durante el Éxodo[1], fue conservada por los israelitas como un objeto precioso y estaba en el Templo en tiempo de Ezequías[2]. Como se había convertido en objeto de culto idolátrico por parte del pueblo, el rey se vio obligado a destruirla. Así que Ezequías, con el fin de depurar las malas costumbres que habían arraigado en el pueblo, «suprimió el culto de las alturas, las *maṣṣēbōt* y *ʾăšērāh*, y destrozó la serpiente de bronce que había fabricado Moisés, ante la cual hasta aquel tiempo los israelitas habían quemado incienso, denominándola Nĕḥūštān», pues era un objeto de bronce (heb. *nĕḥōšet*), y tenía forma de serpiente (heb. *nāḥāš*). La veneración de que se le hacía objeto era semejante a la que se prestaba a los ídolos. Quizás la habían convertido en el símbolo de la salud, como Esculapio para los griegos, o de la vida, como la serpiente *uraeus* para los egipcios. No se dice explícitamente que la serpiente hubiese recibido culto en el Templo de Yahweh. Con todo, no sería extraordinario si se tiene en cuenta que se ha hallado una serpiente en el templo de Gézer.

[1]Nm 21,8.9. [2]2 Re 18,4; cf. Sab 16,5-7.

B. M.ª UBACH

NĔʿĪʾĒL (Ἰαναήλ [B], Ἰνaήλ [A]; Vg. *Nehiel*). Ciudad de la tribu de Aser, junto a la frontera sudeste de esta tribu[1]. Dussaud la identificó con Māʿlīyah, a unos 21 km al nordeste de Acre. Sin embargo, Saarisalo, Alt y Abel se inclinan por el Ḫirbet Yaʿnīn, antiguo lugar en que hay vestigios del Bronce I y III y del Hierro I, situado a unos 3 km al norte de Kābūl, y a unos 13 al sudsudeste de Acre. El lugar estuvo habitado desde la época helenística hasta la conquista musulmana.

[1]Jos 19,27; cf. 1 Re 9,13.

Bibl.: R. DUSSAUD, *Topographie historique de la Syrie*, París 1927, pág. 8. A. ALT, en *PJ*, 25 (1929), pág. 44. A. SAARISALO, *Topographical Researches in Galilee*, en *JPOS*, 9 (1929), pág. 38. ABEL, II, págs. 67, 398.

B. M.ª UBACH

NĔKŌ, NĔKŌH. Faraón llamado corrientemente en castellano → **Necao.**

NĔMŪʾĒL (Νεμουήλ, Ἰεμουήλ; Vg. *Namuel*, *Iamuel*). Nombre, tal vez tribal, de dos personajes del AT:

1. Primogénito de Simeón[1]. En otros pasajes de la Biblia, se le llama → **Yĕmūʾēl**[2]. Fue el fundador de la familia de los nemuelitas[3].

2. Hijo de ʾĔlīʾāb, de la tribu de Rubén, hermano de Dātān y ʾĂbīrām[4]. Sobre los dos últimos se recuerda

la rebelión contra Moisés en el desierto[5], pero el texto calla por completo en este punto en cuanto se refiere a Nĕmūʾēl, lo que prueba que no se solidarizó con sus hermanos.

[1]Nm 26,12; 1 Cr 4,24. [2]Gn 46,10; Éx 6,15. [3]Nm 26,12. [4]Nm 26,9. [5]Nm 29,9-10; cf. Nm cap. 16.

Bibl.: NOTH, 955, pág. 251.

J. CARRERAS

NEOMENIA (νεομηνία). Propiamente es el comienzo del mes que empezaba con la luna nueva; en hebreo se designaba *rōʾś ḥōdeš*, cabeza o principio de mes.

Todos los pueblos de la antigüedad celebraron con fiestas la aparición de la luna nueva, en cuyo influjo benéfico creían; ello llevó en muchos casos al establecimiento de un calendario lunar y a un verdadero culto de la Luna.

En Israel se prohibió tal adoración idolátrica con pena de muerte[1], sin duda por el peligro que los cultos cananeos agrícolas suponían para la religión yahwista. En Canaán aparece el culto lunar[2] en los amuletos en forma de lunetas (LXX μηνίσκος) que han aparecido también en las excavaciones, p. ej., en las de Gézer; y en Israel se introdujo en ocasiones[3].

Excluidos tales atentados contra el yahwismo, las neomenias se celebraron con gran regocijo y en ellas se ofrecían sacrificios a Dios[4]; especial importancia tuvo la luna nueva del mes séptimo (otoño), con la que empezaba el año civil, al menos en uno de los cómputos[5]. Se continuaron celebrando hasta los últimos tiempos del AT[6] y todavía en el NT hay textos bíblicos[7] que reflejan la importancia cultual que les atribuían los judaizantes ligados a los viejos usos, y empeñados en imponer su observancia a los cristianos convertidos del gentilismo. Pablo reacciona contra tales intentos que mermaban la libertad lograda por Cristo (→ **Luna** y **Calendario judío**).

[1]Dt 4,19; 17,3-5. [2]Jue 8,21.26; Is 3,18. [3]Cf 2 Re 23,5. [4]Nm 28,11-15; Ez 46,6-7; cf. 2 Re 4,23; Os 2,11; Is 1,11. [5]Nm 29,1-6; Lv 23,24-25. [6]Esd 3,5; Neh 10,34; 1 Cr 23,31; 2 Cr 31,3. [7]Col 2,16; cf. Gál 4,10.

Bibl.: G. DELLING, νήν, νεομηνία, en *ThW*, IV, págs. 641-645. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1956. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1960, págs. 365-366.

C. GANCHO

NĔQŌDĀʾ («manchado»; Νεκωδά; Vg. *Necoda*). Nombre de dos personajes postexílicos:

1. Epónimo de una familia de netineos. Algunos de sus miembros regresaron a Jerusalén después del Exilio con Zorobabel[1].

2. Jefe de una familia, que regresó del Cautiverio con Zorobabel. No logró probar que descendía de un antepasado israelita[2].

[1]Esd 2,48; Neh 7,50. [2]Esd 2,60; Neh 7,62.

Bibl.: NOTH, 968, pág. 225.

C. COTS

NĒR («[Dios es] luz»; Νήρ; Vg. *Ner*). Hombre de la tribu de Benjamín, hijo de ʾĂbîʾēl[1] y padre de ʾAbnēr[2], jefe del ejército en la época de Saúl y algún tiempo después. Nada se sabe de su vida; no obstante, ofrece un problema muy complejo e interesante en cuanto importa al fijar el parentesco que unía a los miembros de la familia del primer rey hebreo. Como el libro de las Crónicas dice también que fue padre de Qîš y abuelo de Saúl[3], es posible deducir de la SE las tres genealogías siguientes:

1.º De Yĕḥîʾēl nacieron dos hijos: Qîš y Nēr. ʾĂbîʾēl fue hijo de Nēr y padre de otros Qîš y Nēr, de los que procedieron respectivamente Saúl y ʾAbnēr;

2.º Yĕḥîʾēl fue padre de ʾĂbîʾēl (Nēr) y abuelo de Qîš y Nēr; el primero de ellos tuvo a Saúl y el segundo a ʾAbnēr;

3.º ʾĂbîʾēl fue hijo de Yĕḥîʾēl y padre de Qîš y de Nēr. Saúl descendía de él por Qîš y ʾAbnēr por Nēr.

La tercera hipótesis parece ser la más consistente, debido a la ausencia de repeticiones y de suposición, más o menos gratuita, de identidades no probadas.

[1]1 Sm 14,51. [2]1 Sm 14,50.51; 26,5.14; 2 Sm 2,8.12; 3,6.23.25.28.37; 1 Re 2,5.32; 1 Cr 26,28. [3]1 Cr 8,33; 9,39.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 6,6,6. HAGEN, III, col. 383, donde constan gráficamente las posibles genealogías. NOTH, 969, pág. 37, 167.

J. CARRERAS

NĒRĔGAL ŠAR ʿĔṢER (ac. *nergal-šar-uṣur*, «Nergal protege al rey»; Μαργανασὰρ καὶ Σαμαγὼθ Νηργελσασησάρ [A], Μαργαννασὰρ [S], Νηργὲλ Σαρασάρ; Vg. *Neregel Sereser*, *Neregel et Sereser*). Nombre de un jefe babilónico, mencionado entre los «príncipes» del rey Nabucodonosor. Él fue quien, en compañía de Nĕbūzarʾădān, entró en Jerusalén el mes de agosto de 587 A.C. y persiguió a Sedecías, rey de Judá. El nombre de este dignatario babilónico, aunque repetido en el texto[1], parece que se refiere a una sola persona. En este pasaje aparece la palabra *rab-mag*, único lugar donde se encuentra, la cual indica el título correspondiente a Nērĕgal Šar ʿĔṣer y equivale al *rab-mugi* (Vg. *Rebmag*) de los babilonios. Se ha interpretado generalmente por «príncipe de los magos» o simplemente por «gran príncipe»; quizás con mayor propiedad se ha de traducir por «prefecto de los carros de guerra»[A].

En un texto cuneiforme, conservado en el Museo de Constantinopla, y que se supone redactado poco tiempo después de la destrucción de Jerusalén, se dan algunos nombres de funcionarios de la época de Nabucodonosor. Los ministros reales se dividen en seis clases. Los de la segunda son llamados *rabuti ša mat akkadim*, «grandes de la tierra de Acad». El segundo nombre es Nergal-šarri-uṣur, *amelu sin-magir*, «hombre de Sin-Magir», ciudad del nordeste de Acad, lugar de donde procedía, el cual se lee en el texto bíblico: *samgar nĕbō* (Vg. *Semegarnabu*). Si se divide la palabra, queda *samgar* = Sin-Magir, que establece relación con el jefe que aquí se estudia[B].

Se ha creído que este funcionario tiene que identificarse con el que aparece luego en la historia babilónica con el nombre de Neriglisar, rey de Babilonia (559-556 A.C.), y que subió al trono después de una revolución, en la cual fue muerto Amel-Marduk, hijo de Nabucodonosor[C].

[A]W. MANITIUS, en *ZA*, 24 (1910), págs. 209-212. [B]E. P[OWER], *Jer. 39,3.13 novo textu cuneato elucidatus et confirmatus*, en *Bibl*, 7 (1926), págs. 229-230. [C]P. NOBER, *Neriglissor*, en *ECatt*, VIII, col. 1765.

[1]Jer 39,3.13.

Bibl.: B. MEISSNER, *Könige Babyloniens und Assyriens*, Leipzig 1926, pág. 273. Véanse además los comentarios al libro de Jeremías.

R. AUGÉ

NEREO (Νηρεύς; Vg. *Nereus*). Cristiano que residía en Roma en compañía de una hermana, y a quien Pablo manda saludos; ello supone que era personaje importante en la iglesia romana. No tiene probabilidad alguna su identificación con el mártir homónimo, compañero de Aquiles, pues que éstos parece que fueron sacrificados en tiempos de Diocleciano.

Rom 16,15.

Bibl.: *ECatt*, VIII, col. 1764.

M. MÍNGUEZ

NERGAL (heb. *nērĕgal*; bab. *ne-uru-gal*, «el señor de la gran ciudad»; ἡ 'Εργέλ, Νηριγέλ; Vg. *Nergel*). Divinidad a la que se rendía culto en Kūtāh, hoy Tell Ibrāhīm, el nornoroeste de Babilonia. Cuando quiso repoblar Samaría, Sargón, rey de Asiria, trasladó a ella colonos de Kūtāh, los cuales siguieron venerando en la colonia a sus divinidades nacionales[1]. Tan relacionado estuvo este dios con la región, que más tarde el nombre de *kūtīm* pasó a ser un término despectivo con que se designaba a los samaritanos, como lo certifica el Talmūd.

El culto de Nergal se halla en tiempo del imperio babilónico, continúa en el imperio asirio y llega hasta el caldeo-babilónico. No es extraño, pues, que abunden las inscripciones en las que figure su nombre. Nergal era el dios de la guerra, la peste, la caza, la muerte y el infierno, y se le identifica o confunde a veces con otras deidades. Su consorte era Ereškigal, diosa del infierno, y le simbolizaba el león.

[1]2 Re 17,30.

Bibl.: A. JEREMIAS, *Negal*, en W. H. ROSCHER, *Ausf. Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, III, Leipzig 1897-1909, cols. 250-271, especialmente, 270. M. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, Giessen 1905-1912, págs. 1086-1087. É. DHORME, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, en *RB* (1910), pág. 375; id., *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, París 1945-1949, págs. 38-44.

B. M.ª UBACH

NERI (et. → **Nēriyyah** Νηρί; Vg. *Neri*). Padre de Salatiel, abuelo de Zorobabel e hijo de Melquí, antepasado de Jesucristo, mencionado en la genealogía de Lucas[1].

[1]Lc 3,27-28.

NĒRIYYĀH («Yahweh es luz»; bab. *ni-ri-ia-u*; Νηρίας; Vg. *Neri*, *Nerias*). Hijo de Maḥsēyāh y padre del secretario de Jeremías, Bārūk, y de Śĕrāyāh(ū), intendente de Sedecías[1]. Es mencionado en los textos que tratan de Bārūk[2], y en los dos lugares donde se nos da la genealogía de éste[3].

[1]Jer 51,59. [2]Jer 32,12.16; 36,4.8.14.32; 43,3.6; 45,1. [3]Jer 32, 12; Bar 1,1.



Busto del emperador Nerón

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, pág. 296. NOTH, 971, págs. 18, 167.

B. M.ª UBACH

NERÓN. Gobernó el imperio romano durante catorce años (54-68), durante un período de tiempo que tiene importancia capital para la iglesia primitiva. Bajo su imperio se publican los evangelios sinópticos y transcurre la vida de Pablo a partir de su tercer viaje misionero hasta el fin de sus días, escribiendo todo su epistolario con excepción de las pioneras cartas a los Tesalonicenses. También san Pedro murió bajo su persecución, probablemente en el año 64.

Durante su gobierno reina en Palestina Herodes Agripa II, cuyo reino acreció con territorios de Galilea y Persia. Fueron procuradores de Palestina A. Félix (52-60), P. Festo (60-62), L. Albino (62-64) y G. Floro (64-66). Fue sumo sacerdote Ananías, que mandó lapidar al obispo de Jerusalén, Santiago, el llamado «hermano del Señor».

El año 66 empieza la rebelión judía en Alejandría y en todo el territorio palestinense, y Nerón designa a Vespasiano y Tito para sofocar la sublevación; a su muerte, Vespasiano suspende el asedio a Jerusalén.

Con el pretexto del incendio de Roma, desencadenó la primera persecución contra los cristianos, cuyo eco

y terror han quedado reflejados en el Apocalipsis, que se escribió más de treinta años despues[1]. A pesar de su despotismo y crueldad, los escritos neotestamentarios aparecidos durante su principado recomiendan el honor y la sumisión a la suprema autoridad que deriva de Dios[2].

Varios comentaristas del Apocalipsis[3] interpretan la cifra «666» a partir de su nombre, CéSaR NeRON (→ **Apocalíptico, Número**); dando a las letras el valor de los caracteres hebreos correspondientes (QSR = 100 + 60 + 200; NRON = 50 + 200 + 6 + 50), y también si se prefiere la lectura del *Codex Laudianus* que da «616» (el mismo cálculo y valor, suprimiendo la N final).

Aun prescindiendo de la exactitud de tal interpretación, no cabe duda de que la figura monstruosa del emperador anormal y degenerado, así como la cruel persecución que provocó contra los fieles — de la que habla con horror el propio Tácito — fueron para los cristianos el símbolo y prototipo de las persecuciones posteriores de la iglesia y hasta de la impiedad del → **anticristo.**

[1]Ap 6,9-11. [2]Rm 13,1; 1 Pe 2,13.17; 1 Tm 2,2. [3]Ap 13,18.

Bibl.: F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952, pág. 462 y sigs. A. Venturi, en *EIt*, XXIV, col. 602 y sigs.

C. GANCHO

NĔṢĪAḤ («leal»; cf. ár. *naṣiḥ^{un}*; Νασούς, ʼΑσειά; Vg. *Nasia*). Jefe de una familia, cuyos descendientes figuran en las listas de los que regresaron con Zorobabel de la Cautividad a Jerusalén[1].

[1]Esd 2,54; Neh 7,56.

Bibl.: Noth, 967, pág. 228.

M. GRAU

NĔṢĪB («guarnición»; Νασίβ [B], Νεσίβ [A]; Vg. *Nesib*). Ciudad de la tribu de Judá, enclavada en el tercer grupo de poblaciones judaítas de la Šĕfēlāh. Corresponde al actual Ḫirbet Beit Naṣīb, que se halla casi a la mitad de la distancia entre Beit Gibrīn y Hebrón, a unos 12 km al este-sudeste de la primera localidad, a unos 11 al noroeste de la segunda, y a 3,5 km al sur de Ḫirbet Qilā. Habitado en tiempo de Eusebio y san Jerónimo, actualmente no es sino un campo de ruinas. Entre las más antiguas se pueden ver algunas cisternas, tumbas, almacenes subterráneos y una alberca tallada en la roca. Otros restos corresponden a construcciones de los cruzados y musulmanes.

Jos 15,43.

Bibl.: Guérin, *Judée*, III, págs. 343-344. Abel, II, pág. 399.

B. M.ª UBACH

NĔṬAʿĪM (ʼΑταΐμ [B], ʼΑταείμ [A]; Vg. *plantationes*). Lugar de Judá en que residían los alfareros reales, que fueron establecidos por David o por uno de sus sucesores. Debió de ser idóneo para la construcción de la cerámica, es decir, en él abundaría la arcilla, y estar no lejos de Jerusalén, pues se dice que habitaban «cerca [o: «en compañía»][1] del rey».

Diringer relaciona de modo interesante el difícil pasaje que se habla de Nĕṭaʿīm y Gĕdērāh, con la fabricación de tinajas «reales», y cita diversos nombres que se han sugerido como posible identificación de ambas localidades, sin poder concretar nada con seguridad. La Vg. lo tradujo como nombre común.

[1]1 Cr 4,23.

Bibl.: D. Diringer, en *BA*, 12 (1949), pág. 72.

B. M.ª UBACH

NĔTANʼĒL («Dios da»; Ναθαναήλ; Vg. *Nathanael*). Nombre de varios personajes del AT:

1. Uno de los jefes de la tribu de Isacar durante el Éxodo, que era hijo de Ṣūʿār[1]. Tomó parte en la dedicación del altar del Tabernáculo[2] y tuvo mando sobre 54 400 hombres isacaritas[3], cifra que tal vez haya que considerar exagerada.

2. Cuarto hijo de Isaí, citado en la genealogía de Judá del libro de las Crónicas[4], y, por lo tanto, uno de los hermanos mayores de David, que figura en séptimo lugar en la misma lista.

3. Uno de los sacerdotes que tocó la trompeta delante del Arca de Dios, durante el solemne traslado de ésta desde la casa de ʿŌbēd ʼĔdōm a Jerusalén en tiempo de David[5].

4. Padre de Šĕmaʿyāh el escriba, hombre de la tribu de Leví en el reinado de David[6].

5. Quinto hijo de ʿŌbēd ʼĔdōm, mencionado entre los levitas que tenían el cargo de porteros en el Templo[7].

6. Uno de los príncipes de Judá en la época de la monarquía dividida. El monarca Josafat le envió al propio tiempo que a otros dignatarios, por las ciudades de Judá a fin de que instruyera al pueblo en el libro de la Ley de Dios[8].

7. Hermano de Kōnanyāhū, y uno de los jefes de los levitas que contribuyeron, en el reinado de Josías, a la solemne celebración de la Pascua con una ofrenda de cinco mil cabezas de ganado menor y quinientas reses de ganado mayor[9].

8. Cuarto hijo de Pašḥūr. Fue uno de los sacerdotes que habían casado con mujeres extranjeras durante el Cautiverio babilónico y que hubo de renunciar a ella por acuerdo de Esdras y la comunidad[10]. Quizá haya de identificarse con el personaje citado en el § 10.

9. Cabeza o jefe de la familia sacerdotal de Yĕdaʿyāh en tiempo del sumo sacerdote Joaquim (heb. *yōyāqīm*)[11].

10. Uno de los levitas citados en el catálogo de los que intervinieron, con los instrumentos músicos de David, en la ceremonia de la dedicación de las murallas jerosolimitanas durante la administración de Esdras[12]. Tal vez sea idéntico a la persona descrita en el § 8.

[1]Nm 1,8. [2]Nm 7,18-23. [3]Nm 2,5; 10,15. [4]1 Cr 2,14. [5]1 Cr 15,24. [6]1 Cr 24,6. [7]1 Cr 26,4. [8]2 Cr 17,7-9. [9]2 Cr 35,9. [10]Esd 10,22. [11]Neh 12,21. [12]Neh 12,36 (heb.).

Bibl.: Noth, 978, págs. 21, 36, 90 (ns. 3, 5, 6), 92, 170.

J. A. PALACIOS

NĔTAN MÉLEK («el Rey [Dios] dio»; Νάθαν βασιλέως; Vg. *Nathanmelech*). Eunuco o palaciego, que vivió en tiempos de Josías, cuando este rey impuso la reforma religiosa. Su nombre servía para precisar una

parte del Templo de Salomón, que se cree que era una columnata abierta[1].

[1]2 Re 23,11.

Bibl.: Noth, 980, pág. 21, 118, 170.

C. COTS

NĚTANYĀH(Ū) («Dios da»; Ναθανίας; Vg. *Nathanias*). Nombre que corresponde a cuatro personajes veterotestamentarios:

1. Hijo de ʾĔlîšāmāʿ y padre de Ismael (heb. *yišmāʿēʾl*), asesino de Godolías en Miṣpāh. Era de linaje real[1].

2. Levita, el tercero de los hijos de ʾĀsāf, que, en la organización davídica del Templo, tuvo la jefatura de la quinta clase de cantores y músicos, los cuales tocaban, en éxtasis profético, cítaras, salterios y címbalos[2].

3. (Μαθανίας [B]). Levita enviado por Josafat, soberano del Reino del Sur, a enseñar la Ley de Dios en todos los lugares de Judá. Aparece en segundo lugar en la lista de los levitas encargados de tal misión[3].

4. Hijo de Šelemyāhū y padre de Yĕhūdī, dignatario de la corte del rey Joaquim de Judá[4].

[1]2 Re 25,23.25; Jer 40,8.14.15; 41,1-18. [2]1 Cr 25,2.12. [3]2 Cr 17,8. [4]Jer 36,14.

Bibl.: Noth, 979, págs. 21, 170.

J. VIDAL

NETINEOS (heb. *ha-nĕtînîm*, «donados»; Ναθιναῖοι Ναθινείμ, οἱ δεδόμενοι; Vg. *Nathinaei*). Servidores del Templo, inferiores a los levitas, encargados de los trabajos más humildes[1]. Aunque en el AT no se presentan como una clase distinta sino en los libros de Esdras y Nehemías, la institución parece remontarse, en sus líneas generales, al tiempo de Josué, con un primer grupo formado por gabaonitas[2], dedicados sobre todo a servir en el futuro Templo de Jerusalén. Debe admitirse con precaución la noticia del autor de Esdras de que David los había instituido para que ayudaran a los levitas[3]. La mayoría de los netineos procedía de la clase de los esclavos de origen extranjero, es decir, individuos clasificados principalmente entre los prisioneros de guerra. Les correspondía las tareas más pesadas del Templo, tales como el transporte de la leña, agua, etc. Se hallan servidores de categoría y funciones análogas en los templos del antiguo Oriente, Grecia y Roma. Aunque de extracción pagana, su afecto al pueblo de Israel fue en aumento, hasta el punto que al fin de la Cautividad, cuando regresaron los primeros grupos de repatriados, se mostraron más dispuestos que los mismos levitas a retornar a la ciudad santa[4]. En esta ocasión, se mencionan entre los regresados, los sacerdotes y los levitas, y se les considera libres, pues forman parte de la comunidad israelita y juran observar la Ley de Dios, guardar sus mandamientos y estatutos[5]. Más tarde, el autor de los libros de las Crónicas parece tenerlos por levitas[6]. Ezequiel fue el único en condenar el hecho de que unos incircuncisos sirvieran en el Templo[7].

[1]Esd 2,43.58.70; 7,7.24; 8,17.20; Neh 3,26.31; 7,46.60.73; 10,29; 11,3.21; 1 Cr 9,2. [2]Jos 9,23-27. [3]Esd 8,20. [4]Esd 2,43-58; 8,20. [5]Neh 10,29-30. [6]1 Cr 6,33 (LXX y Vg. 48); cf. Nm 3,9; 8,16-19. [7]Ez 44,7.



Mapa con la posible situación de Nĕṭōfāh

Bibl.: Herodoto, *Hist.*, 6. 134. L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, III, París 1930, págs. 232-235. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, pág. 139; II, París 1960, págs. 247-248.

B. M.ª UBACH

NĚṬŌFĀH («goteo» ?; Νετωφά; Vg. *Netupha*, *Netophathi*, *Nethuphati*). Localidad situada en los montes de Judá, a escasa distancia de Belén[1]. Después de la Cautividad babilónica, regresaron a ella cincuenta y seis hombres, descendientes de los antiguos moradores de la población, así como cierto número de levitas, entre ellos algunos cantores, que se establecieron en las «aldeas» netofatitas y que intervinieron en la ceremonia de la dedicación de las murallas jerosolimitanas[2].

Se identifica tradicionalmente con Ḫirbet Bedd Falūḥ, situado a 5,5 km al sur de Belén y en las inmediaciones de Herodion, en un espolón de la montaña; el nombre se ha conservado, dentro de la misma región, en el Wādī Ḫareiṭūn, donde está el manantial denominado ʿAin el-Nāṭūf. Más recientemente, Mazar ha propuesto localizarla en las ruinas de Rāmet Raḥel, que distan por el sur unos 4 km de Jerusalén. La SE pone de manifiesto la estrecha relación de este lugar con Nĕṭōfāh y Tĕqōaʿ. El sitio recibe en los textos bizantinos el nombre de Metopa, el cual parece haber pervivido en la aldea vecina de Umm Ṭūbā.

[1]1 Cr 2,54; Esd 2,21-22; Neh 7,26. [2]1 Cr 9,16; Esd 2,22; Neh 7,26; 12,27-28.

Bibl.: Conder, pág. 259. Abel, II, pág. 399. *Ramat Rahel, Chronique archéologique*, en *RB* (1956), págs. 93-95. J. T. Milik,

Le rouleau de cuivre de Qumrān, en *RB* (1959), págs. 326, 343. SIMONS, §§ 322 (15), 807, 966, 1013, 1352.

M. GRAU

NETOFATITA (heb. *ha-nĕṭōfātī*; ὁ Νετωφατίτης; Vg. *Nethophathita*). Gentilicio de las personas nacidas en Nĕṭōfāh o descendientes de algún oriundo de ella, como, p. ej., los héroes davídicos Mahray[1], Ḥēleb/Ḥēled[2], etc., o Śĕrāyāh, hijo de Tanḥúmet[3]. Se cita a los netofatitas en la genealogía de Judá[4] y se hace también mención de sus aldeas[5].

[1] 2 Sm 23,28. [2] 2 Sm 23,29. [3] 2 Re 25,23; Jer 40,8. [4] 1 Cr 2,54. [5] 1 Cr 9,16; Neh 12,28.

J. A. PALACIOS

NĔWĀYŌT. → **Nāyōt.**

NĒWBAY. Kĕtīb del nombre hebreo del individuo llamado más corrientemente → **Nēbay.**

NIBḤAZ («labrador» ?; Ἐβλαζέρ [B], Ἀβααζὲρ καὶ Ναιβάς [A], Ἐβλαιζέρ [Luc.]; Vg. *Nebahaz*). Ídolo que construyeron los habitantes de ʿAwwāʾ, cuando el rey de Asiria los deportó a Samaría a fin de colonizarla. Tributaron culto a esta deidad al propio tiempo que a otra llamada Tartāq. La imagen de ambas se estableció en los lugares altos que antes habían dispuesto los samaritanos[1].

No se conoce un dios mesopotámico de tal nombre, ni tampoco figura en ningún otro panteón del antiguo Próximo Oriente. Se ha supuesto que era de origen elamita. Todo induce a creer que el T. M. ha sido alterado en lo que se refiere a este ídolo, y así parece confirmarlo la variedad de nombres con que figura en las versiones, sobre todo en las griegas.

[1] 2 Re 17,31.

B. M.ª UBACH

NIBŠĀN (heb. *ha-nibšān*; Ναφλαζών [B], Νεβσάν [A]; Vg. *Nebsan*). Ciudad del desierto de Judá, que correspondió a la tribu de este nombre y que estaba situada entre Sĕkākāh y Engaddi[1]. Hasta hace pocos años no había sido identificada y se sabía de ella tan sólo que se hallaba en dicho desierto, en dirección del mar Muerto. F. M. Cross y J. T. Milik, durante una exploración, identificaron el sitio de la supuesta ciudad — más o menos una aldea murada — en Ḫirbet el-Maqāri, y lo fecharon entre 850/800 y 600 A.C. Debió de desaparecer en el momento de la conquista de Nabucodonosor (587 A.C.), desde cuyo momento el sitio no conoció una ocupación estable.

[1] Jos 15,62.

Bibl.: E. F. SUTCLIFFE, *Los monjes de Qumrān*, Barcelona 1960, pág. 50 (trad. esp.), con bibliografía.

J. A. G.-LARRAYA

Llanura frente a la Emmaús de los macabeos. Este lugar fue escenario de una importante batalla en la que resultó derrotado el general sirio Nicanor. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



NICANOR (Νικάνωρ; Vg. *Nicanor*). 1. General sirio, hijo de Patroclo, jefe del cuerpo de elefantes y amigo de Antíoco IV Epífanes y de su hijo Demetrio I, cuya evasión de Roma había facilitado, siendo por él recompensado con el título de «príncipe ilustre». Con Ptolomeo y Gorgias constituyó el triunvirato de generales a las órdenes de Lisias, el hombre de confianza de Antíoco. Fue por vez primera derrotado por Judas Macabeo en Emmaús el año 165 A.C., regresando disfrazado a Antioquía.

Con ocasión de las desavenencias entre los partidarios de Alcimo y los asideos y macabeos, fue nombrado general en jefe de la zona perturbada. Quedó favorablemente impresionado de la lealtad y buenas prendas de Judas Macabeo, pero la envidia y mala voluntad de Alcimo que no dejaba de intrigar en la corte de Antioquía logró una orden real que mandaba a Nicanor atrapar y remitir encadenado al jefe judío. Pero Judas escapó y organizó un ejército de 3000 hombres, con el que esperó el paso de Nicanor quien, desde Jerusalén, se dirigía al encuentro de nuevos refuerzos sirios; en Adasa — actual Ḫirbet ʿAdasah — a 8 km al norte de la capital fue sorprendido por el guerrillero judío, perdiendo la batalla y la vida; su cabeza y mano derecha fueron expuestas como trofeos frente al templo jerosolimitano y se instituyó una fiesta el 13 del mes de ʾĀdār (marzo del 160 A.C.) en recuerdo del triunfo judío.

El hagiógrafo de 2 Macabeos llama a Nicanor τρισαλιτήριος, «triple criminal».

Cf. 1 Mac 3,38; 7,26-50; 2 Mac 8,34; caps. 14-15.

Bibl.: F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, París 1949; íd., *Histoire de la Palestina*, I, ibíd. 1952, pág. 159 y sigs. M. NOTH, *Geschichte Israels*, 3.ª ed., Gotinga 1956.

2. Nombre de uno de los siete diáconos que fueron elegidos por los apóstoles con ocasión de la murmuración de los cristianos helenistas que creían postergada la asistencia caritativa a sus viudas. El nombre griego es lo único que sabemos de este compañero de Esteban el protomártir. El *Martirologio romano* le recuerda como martirizado en Chipre.

Act 6,5.

C. GANCHO

NICODEMO (Νικόδημος; Vg. *Nicodemus*). Judío de la secta farisea, «príncipe de los judíos» (ἄρχων) o sanedrita, que vino de noche — por miedo a los mismos judíos — a hablar con Jesús intrigado por los «signos» (milagros) que éste hacía. En un diálogo, en el que el jerarca fariseo se mostró bastante torpe, Jesús le explicó el misterio del nuevo nacimiento por el bautismo «del agua y del espíritu»[1].

Cuando el tribunal condenó a Jesús, fue el único que se opuso, aduciendo el principio jurídico de que la ley no permite condenar a nadie sin haberlo antes escuchado, mereciendo el reproche desorbitado de sus colegas de que ningún profeta había salido de Galilea[2].

Después de la muerte de Jesús vino con José de Arimatea para enterrar y embalsamar el cuerpo del Maestro, trayendo cien libras de perfumes, más de 30 kg, lo que supone que la simpatía inicial hacia Jesús había crecido hasta un amor decidido y generoso[3].

Todos estos datos los proporciona en exclusiva el cuarto evangelio, puesto que los Sinópticos no lo mencionan.

Del resto de su vida nada se sabe con certeza, aun cuando los evangelios apócrifos se interesaron ampliamente por él, e incluso uno lleva su nombre.

[1] Jn cap. 3. [2] Jn 7,50-52. [3] Jn 19,39.

Bibl.: Además de los comentarios al evangelio de san Juan, véase A. MOLINI, *Nicodème*, en *DB*, IV, cols. 1614-1616.

C. WAU

NICODEMO, Evangelio apócrifo de. → **Pilato, Ciclo apócrifo de.**

NICOLAÍTAS (Νικολαῖται). Carecemos de datos para precisar quiénes eran los nicolaítas de que habla el Apocalipsis en las cartas a las iglesias de Éfeso y Pérgamo. Se han propuesto varias soluciones:

1. Se ha dicho que los nicolaítas eran los discípulos de → **Nicolao**, prosélito antioqueno, uno de los diáconos, que luego se pervirtió. Pero, excepto la identidad del nombre, no hay ninguna prueba positiva a favor de esta interpretación.

2. Algunos santos Padres y escritores eclesiásticos hablan de una secta de herejes. Así Ireneo, Hipólito y Epifanio. Pero sus testimonios son un libre desarrollo de los mismos datos del Apocalipsis.

3. Tertuliano habla de otra secta distinta.

4. Otros la consideran ciertamente como secta inmoral, pero afirman que no se deriva del diácono Nicolao. Los nicolaítas permitían comer los idolotitos después de haber echado sobre ellos los exorcismos y decían que la fornicación no era pecado. Más aún, conviene — según ellos — abusar de la carne y ser intemperantes en la vida y en la comida.

5. Se ha visto un juego de palabras, en virtud del cual los nicolaítas tendrían que equipararse con los baalamitas que infestaban la iglesia de Pérgamo y con la simbólica Jezabel de Tiatira. Porque reflejan iguales vicios. Serían como ramas de un mismo mal árbol. Las palabras, pues, νικᾷ λαόν («él domina al pueblo» de Dios, que es la Iglesia) equivaldrían a *bʿlʿm* («amo del pueblo» de Dios). No se trataría de un nombre histórico, sino alegórico. Pero parece que entre estas tres sectas hay matices diferenciales más profundos.

6. Janzon ha propuesto otra explicación. Para él, el nombre nicolaíta es un criptograma. No se refiere a → **Balaam**, sino a la apostasía mencionada en Números 25,18 donde aparece por dos veces la raíz *nkl* (*bĕ-niklēhem, nikkĕlū*), que significa «ser falso», «seducir», «tentar», «inducir a la apostasía», como en el caso de Pĕʿōr y de Kŏzbī. No sería gnósticos, como los consideraban algunos Padres. Serían sincretistas que mezclaban los ritos paganos con los cristianos. Fornicación equivale a apostasía.

Ap 2,6.15.

Bibl.: Además de los comentarios al Apocalipsis, véase: F. SIEFFERT, *Nikolaiten*, en *RE*, 15, págs. 63-68. A. LESÊTRE, *Nicolaïtes*, en *DB*, IV, cols. 1616-1619. J. A. HUTTEN, *The Sin of the Nicolaita-*

nes, en *Exp*, 26 (1923), págs. 220-230. A. VON HARNACK, *The Sect of the Nicolaitans and Nicolaus the Deacon in Jerusalem*, en *JR*, 3 (1923), págs. 413-422. E. AMANN, *Nicolaites*, en *DThC*, 11, cols. 499-506.

S. BARTINA

NICOLAO (Νικόλαος; Vg. *Nicolaus*). Uno de los siete diáconos que eligieron los apóstoles con ocasión del disgusto de los cristianos griegos, porque las viudas helenistas no eran asistidas debidamente. Los nombres de los diáconos son todos griegos, pero al de Nicolao («vencedor del pueblo») se le agrega además el calificativo de «prosélito antioqueno», es decir, nacido en Antioquía y procedente del gentilismo, de aquellos paganos simpatizantes con el judaísmo, que aceptaban la ley mosaica, y que después de su conversión habría pasado al cristianismo.

Nada más se sabe con certeza de su vida y actividad ulteriores en la Iglesia; algunos Padres antiguos le hacen uno de los 72 discípulos que menciona el evangelio de Lucas.

Su nombre se hizo famoso en los primeros siglos en razón de sus controvertidas relaciones con los → **nicolaítas.**

Act 6,1-6; cf. Lc 10,1.

D. VIDAL

El nido, símbolo de la felicidad doméstica, fue muy protegido por las leyes mosaicas. (Foto *Orient Press*)



NICÓPOLIS (Νικόπολις, «ciudad de la victoria»; Vg. *Nicopolis*). Ciudad en la que san Pablo había decidido pasar el invierno, lo que comunica a Tito[1]. Muchas poblaciones antiguas tuvieron el nombre de Nicópolis (en Egipto, Tracia, Cilicia, etc.); pero apenas cabe dudar de que se trató de la de Épiro, llamada en la actualidad Paleoprevyza, la cual está situada junto al golfo de Arta (antiguamente de Ambrakia), en el noroeste de Grecia, cerca de Accio. Octavio la construyó precisamente allí para celebrar su victoria naval sobre Marco Antonio (31 A.C.) y Herodes el Grande, según Josefo, se encargó de la construcción de la mayoría de los edificios públicos. Otro motivo de fama para Nicópolis es que el filósofo Epicteto residió en ella largo tiempo, cuando Domiciano le expulsó de Roma en el año 89 D.C. Se ignoran las razones que san Pablo tuvo para invernar en esta población.

[1]Tit 3,12.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 16,5,3. PTOLOMEO, *Geogr.*, 3,13. PAULY-WISSOWA, XVII, cols. 511-518. G. BARDY, *Épîtres Pastorales*, en *La Sainte Bible*, XII, París 1951, pág. 257. P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlante storico della Bibbia*, Roma 1954, pág. 280.

C. COTS

NIDO (heb. *qēn*; νοσσιά; Vg. *nidus*). En el Deuteronomio hay una prescripción insospechada: si encuentras un nido, no cojas a la madre con los polluelos; déjala libre[1]. Se ha sospechado si en el gesto inhumano habría algún rasgo idolátrico, pero parece ser que la norma humanitaria se explica por sí misma y como respeto a la vida simbolizada en la hembra madre.

Figuradamente, los altares de Dios son para el hombre piadoso refugio amable como el nido para la paloma y la golondrina[2]. Los orgullosos ponen en alto su nido como las águilas y nido vale tanto como seguridad en la guerra o en la adversidad[3], de ahí que hombre expatriado sea como pájaro sin nido[4].

Jesús ha expresado gráficamente su pobreza de predicador trashumante que no dispone de cobijo alguno cuando los pájaros tienen su nido[5], y se ha comparado a la gallina que cubre y protege su nidada por el afecto e interés con que ha querido salvar a Jerusalén de su ruina[6].

[1]Dt 22,6-7. [2]Sal 84,4. [3]Is 34,15; Jer 48,28; 49,16; Ab 4; Hab 2,9, etc. [4]Prov 27,8. [5]Lc 13,34. [6]Mt 23,37.

C. WAU

NIEVE (heb. *šéleg*; aram. *tělag*; χιών; Vg. *nix*). No era ni es frecuente en la Palestina bíblica propiamente dicha, donde ordinariamente sólo nieva un par de veces al año, ni en los montes (→ **Geografía de Palestina**). En la SE sólo en dos ocasiones — de las múltiples veces en que aparece la palabra — la nieve es dato histórico: en tiempos de David cuando uno de sus → **gibbōrīm**, Běnāyāhū, un día de nieve mató a un león en una cisterna[1], y otra vez en la época de los Macabeos, en que una copiosa nevada frustó a Trifón sus intentos de invasión de la ciudadela de Adora[2].

Entra la nieve en los elencos de maravillas que Dios ha hecho en la creación y sobre las que ejerce su incontestable señorío[3]. Y sirve frecuentemente en las comparaciones literarias en razón de su blancura — ¡puri-



Cedros del Líbano cubiertos por la nieve. Jeremías (18,15) contrapone la perpetuidad de las nieves del Líbano a la inconstancia de los israelitas en seguir a Yahweh

fícame y quedaré más blanco que la nieve! —[4], de su frescor y frío[5] y hasta de su inconsistencia[6].

A los leprosos, en razón de las manchas blancuzcas de su piel, se les designa como nevados[7].

[1] 2 Sm 23,20; 1 Cr 11,22. [2] 1 Mac 12,33. [3] Is 55,10; Sal 68,15; 147, 16; Job 37,6; 38,22. [4] Sal 51,9; Is 1,18; Job 9,30; Lam 4,7; Dan 7,9; Mt 28,3; Ap 1,14. [5] Prov 25,13; 31,21. [6] Job 6,16; Prov 26,1. [7] Éx 4,6; Nm 12,10; 2 Re 5,27.

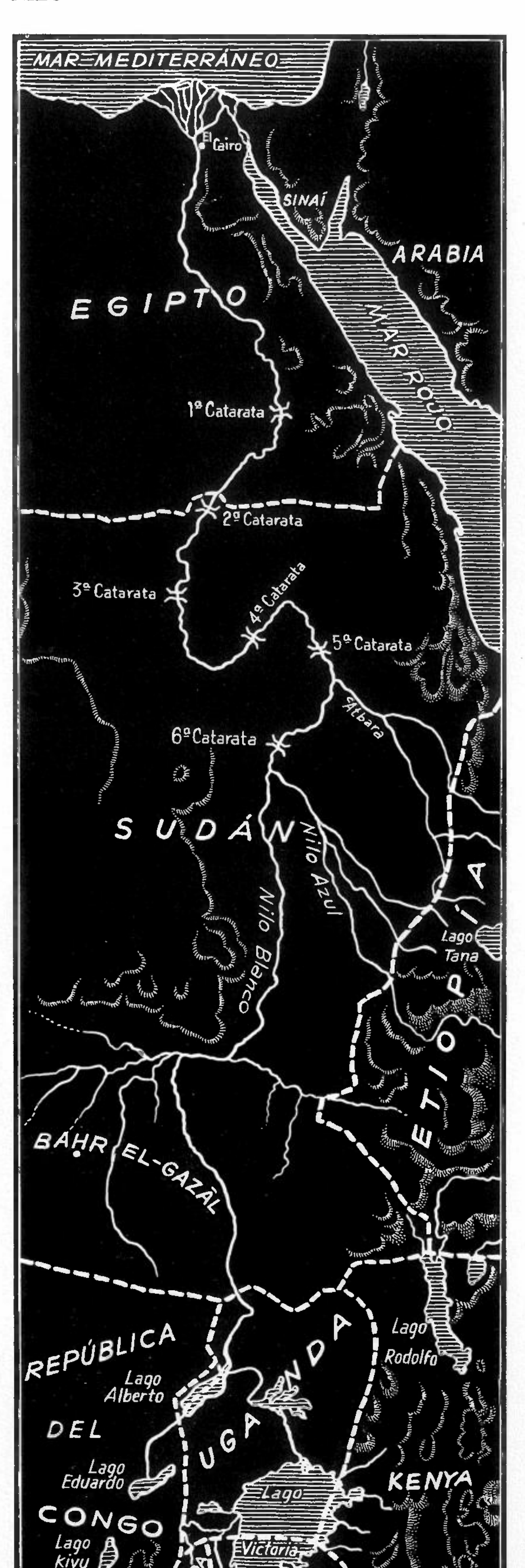
R. SÁNCHEZ

NILO. En la Biblia hebrea el Nilo, río de Egipto, es designado por el nombre de *šiḥōr*, «negro», «turbio»[1], seguramente derivado del egipcio *sit-ḥwr*, «canal de Horus», pero más a menudo por *ye'ōr*[2], también del egipcio *itrw*, que significa «el río» por antonomasia. Los LXX tradujeron simplemente el hebreo por ποταμός, «río», y lo mismo la Vg. *flumen*, que es la única que emplea, aunque aparece una sola vez la palabra *Nilus*[3]. Otro nombre egipcio del Nilo es *ḥ'py*.

Su curso de 6450 km, desde su origen hasta el Mediterráneo, hace de él el río más largo del mundo. Por su caudal ocupa el cuarto lugar. A la salida del lago Victoria, en donde nace, se le da el nombre de Nilo Blanco, y lleva distintos nombres antes de llegar a Egipto. Recibe diversos afluentes, el principal de los cuales es el Nilo Azul, que procedente de Abisinia se le une en Khartum. Antes de llegar a Tebas, cinco bancos de granito lo atraviesan formando lo que se ha llamado las cataratas del Nilo. Pasado El Cairo, se divide en diversos brazos que forman el Delta.

Se puede decir con propiedad que Egipto lo constituyen esencialmente las fecundas riberas del Nilo. Esta franja alargada de tierra entre dos cadenas montañosas oscila entre 5 y 25 km de anchura. En algunos puntos, entre las dos cadenas de colinas, no queda más que el lecho del río.

Egipto debe su vida al Nilo. Sus inundaciones anuales son las que hacen posible la explotación de la tierra. Estas inundaciones son producidas por las lluvias ecuatoriales del mes de junio (Nilo Verde) y por el deshielo de los glaciares en el origen del Nilo Azul. Estas aguas rojizas, procedentes de las montañas de Abisinia, hacen subir el nivel del agua de 5 a 7 m y, al retirarse, dejan los campos cubiertos de un espeso limo que constituye su mejor abono. La inundación alcanza su más alto nivel hacia septiembre. La vida de Egipto depende del buen resultado de la inundación, puesto que de ser deficiente o excesiva, en cuyo caso se rompen los diques que regulan el caudal, se producen hambres, como la que dio ocasión a que José, el hijo de Jacob, fuera constituido gobernador de Egipto[4].



La Biblia habla del Nilo a propósito del sueño en que el faraón vio subir del río siete vacas gordas y luego siete flacas[5]. Luego, en la historia de Moisés, cuando relata la orden del faraón de echar al Nilo a los hijos varones de los hebreos y cómo Moisés fue salvado prodigiosamente[6]. Las disputas de Moisés con el faraón, para conseguir que el pueblo de Dios pudiere salir de Egipto, tienen varias veces como escenario el Nilo, cuyas aguas son convertidas en sangre[7], y de donde salen las ranas que invaden el país[8].

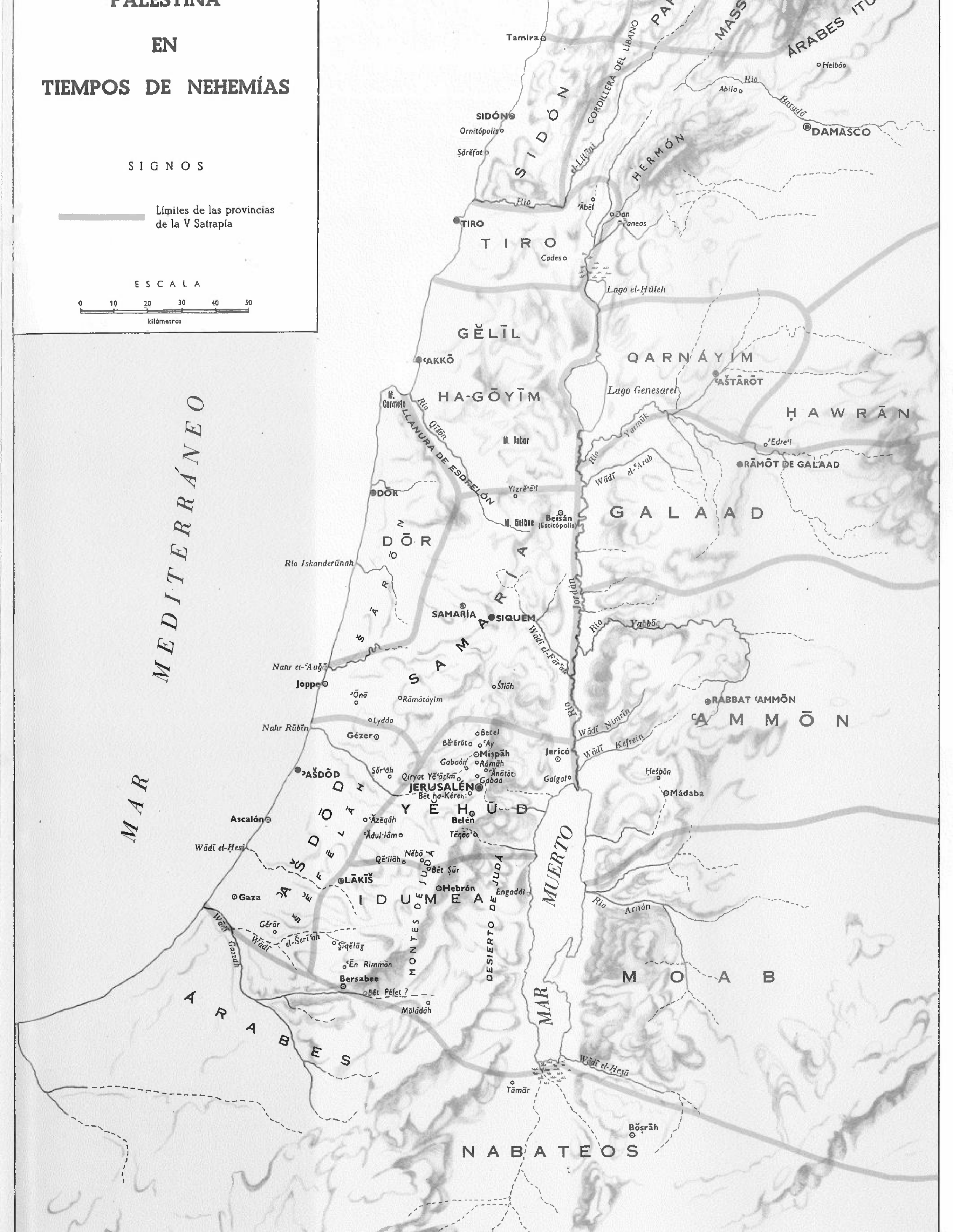
En los libros proféticos se da muchas veces al Nilo un valor de símbolo de Egipto[9], o bien se habla del faraón como de un cocodrilo del Nilo que se atribuye su posesión, de la cual será echado[10]. En los oráculos contra Egipto se hace ordinariamente referencia al Nilo, cuyas aguas se secarán llevando la ruina a los campos, a los pescadores y a los tejedores[11]. Según el profeta Zacarías, el Nilo se secará para que Israel pueda salir de Egipto[12]. Finalmente, las inundaciones son tomadas como imagen del propósito de Egipto de sumergir toda la tierra bajo su poder[13], de las convulsiones de la tierra ante el juicio de Yahweh[14] y de la bendición del Señor que lo cubre todo como el río[15].

[1]Is 23,3; Jer 2,18. [2]Gn 41,1; Éx 1,22; 2,3; 4,9; 7,15; 8,1; 2 Re 19,24; Is 7,18; 19,6; 23,3.10; 37,25; Jer 46,7-8; Ez 27,3; 30,12; Dan 12,5-7; Am 8,8; 9,5; Nah 3,8; Zac 10,11; Job 28,10; Sal 78,44. [3]Is 32,3. [4]Gn 41,40-43. [5]Gn 41,1-3.17-19. [6]Éx 1,22; 2,3 y sigs. [7]Éx 4,9; 7,15-25. [8]Éx 7,28; 8,1 y sigs. [9]Is 7,18; 37,25. [10]Ez 29, 3-10. [11]Is 19,6-10; Ez 30,12. [12]Zac 10,11. [13]46,7-8. [14]Am 8,8; 9.5. [15]Eclo 39,22 (Vg. 27).

Bibl.: Cf. → Egypto y además: J. MILLIUS, *Dissertatio de Nilo*, en B. UGOLINO, *Thesaurus Antiquitatum Sacrarum,* VI, Venecia 1744-1769, págs. 1144-1158. C. PALANQUE, *Le Nil a l'époque pharaonique. Son rôle et son culte en Égypte*, en *BÉH*, 144 (1903). E. HONIGMANN, art. *Nil*, en PAULY-WISSOWA, XVII, 1, cols. 555-566. A. ERMAN - H. RANKE, *Ägypten*, Tubinga 1923. A. MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris 1926. E. LUDWIG, *Der Nil*, Amsterdam 1935. A. H. GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, I, Londres 1947, págs. 153-170. G. POSENER, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, París 1959, págs. 187-190.

B. M.ª UBACH

NILO EL SINAÍTICO. El tomo 79 de la *Patrologia Graeca* de Migne contiene un conjunto de obras publicadas por Pedro Poussines (*Petrus Possinus*), París, 1639, titulado: *Nili opera quadam nondum edita.* El autor de estos escritos debió de ser un monje llamado *Nilus* (Νεῖλος) que vivió en los siglos IV y V, mencionado el 12 de noviembre en el *Martirologio romano.* Entre estos escritos se encuentra una obra que parece tener un carácter autobiográfico, las *Narrationes de caede monachorum*... (*op. cit.*, cols. 583-694). Un anciano ermitaño de la península del Sinaí cuenta su vida y la matanza de gran número de ermitaños por los «bárbaros» (beduinos árabes). Estos detalles han provocado que al autor de este escrito se le atribuyera el sobrenombre de «sinaítico». En dicho escrito se encuentran algunos pasajes de interés etnográfico, principalmente la descripción del sacrificio del camello, que debía ser devorado por entero, crudo, huesos y pelos inclusive (*op. cit.*, cols. 612-613)[A]. Estos detalles fueron utilizados por J. Wellhausen y, sobre todo, por W. R. Smith, que veían en ello un argumento importante en favor de su teoría del sacrificio, según la cual, en su origen, el sa-



PALESTINA
EN
TIEMPOS DE NEHEMÍAS
SIGNOS
Límites de las provincias
de la V Satrapía
ESCALA
0
10
20
30
40
50
kilómetros
MAR MEDITERRÁNEO
Tamira
SIDÓN
Ornitópolis
Ṣārĕfat
CORDILLERA DEL LÍBANO
HERMÓN
ÁRABES
Helbōn
Abila
Río Baradā
DAMASCO
Río el-Liṭāni
Río
ʾĀbēl
Dan
Paneas
TIRO
Cades
Lago el-Ḥūleh
GĔLĪL
QARNÁYIM
ʿAKKŌ
ʿAŠTĀRŌT
Lago Genesaret
HA-GŌYĪM
M. Carmelo
Río Qīšōn
LLANURA DE ESDRELÓN
M. Tabor
ḤAWRĀN
Río Yarmūk
ʾEdreʿī
RĀMŌT DE GALAAD
Wādī el-ʿArab
DŌR
Yizrĕʿeʾl
Beisán (Escitópolis)
M. Gelboe
GALAAD
DŌR
Río Iskanderūnah
ŠĀRŌN
SAMARÍA
SAMARÍA
SIQUEM
Jordán
Río Yabbōq
Wādī el-Fārʿah
Nahr el-ʿAuǧā
Joppe
Šīlōh
ʾŌnō
Rāmātáyim
RABBAT ʿAMMŌN
Río
ʿAMMŌN
Lydda
Nahr Rūbīn
Gézer
Betel
Bĕʾērōt
ʿAy
Mispāh
Gabaón
Rāmāh
ʿĂnātōt
Gabaa
Jericó
Wādī Nimrīn
Wādī Kefrein
ʾAŠDŌD
Ṣorʿāh
Qiryat Yĕʿārīm
JERUSALÉN
Bēt ha-Kérem
Galgal
Ḥešbōn
Mádaba
YĔHŪD
Ascalón
ʿĂzēqāh
Belén
ʿĂdul·lām
Tĕqōaʿ
Wādī el-Hesī
ʾAŠDŌD
ŠĔFELĀH
Nĕbō
Qĕʿīlāh
Bēt Ṣūr
LĀKĪŠ
Hebrón
Engaddi
MUERTO
MAR
Gaza
IDUMEA
MONTES DE JUDÁ
DESIERTO DE JUDÁ
Río Arnón
Gĕrār
Wādī Gazzah
Wādī el-Šerīʿah
Ṣiqĕlāg
ʿĒn Rimmōn
Bersabee
Bēt Pélet ?
Mōlādāh
MOAB
ÁRABES
Wādī el-Hesā
Tāmār
Bōṣrāh
NABATEOS



Vista aérea de la ciudad de Luxor, con las ruinas del templo de Karnak, junto al ancho cauce del Nilo. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

crificio no era una dádiva, sino una comida sagrada de carácter totémico. Partiendo de esta descripción del sacrificio del camello, se explican las prohibiciones de comer la carne cruda y de romper los huesos del cordero pascual[1], como una reacción contra tales prácticas, que se creen muy extendidas en un período antiguo. Pero, desde hace algunas décadas, el valor del relato ha pasado a ser muy dudoso. De la controversia con motivo de san Nilo, que provocó una discusión entre F. Degenhart y K. Heussi de 1915 a 1921 (cf. bibliografía), se ha llegado a una conclusión aceptada por todos, de que el redactor de las *Narrationes* no podía ser el mismo autor de otros escritos transmitidos bajo el nombre de san Nilo. Este último fue el superior de un convento, que vivía en Ancira o en sus alrededores, en Galacia, mientras que el autor de las *Narrationes* se identifica con un ermitaño de la península sinaítica. Puede darse como seguro que vivió en la península del Sinaí, pero la cuestión estriba en saber hasta qué medida se puede dar crédito a los detalles del relato. Las dudas más serias se refieren a los detalles etnográficos. Los estudios recientes han puesto en evidencia el carácter acentuadamente novelado de las *Narrationes*, y resulta poco verosímil que el autor de una autobiografía auténtica haya introducido, por sí mismo, estos detalles novelescos. Es mucho más verosímil que la forma autobiográfica del relato sea una ficción literaria. Probablemente el autor no debió ser un ermitaño, que hubiese conocido por experiencia la vida de los beduinos, sino un monje del convento del Sinaí, fundado en 537, cuyos conocimientos básicos se componían de los decires de las gentes. Si el valor del relato se ha hecho tan dudoso, forzosamente lo serán también las conclusiones que de él se deducen. En cuanto a las observaciones referentes al cordero pascual, se puede admitir (basándose en otros testimonios) que la comida de carne cruda pudo tener lugar en la antigüedad semítica y que el precepto del Éx 12,9 fue dirigido contra tal práctica. Por el contrario, la prohibición de quebrar los huesos[2] no tiene nada que ver con una pretendida costumbre de romper los huesos y comerlos con la carne. Probablemente se refiere a un uso extendido entre los pueblos cazadores y pastores, que se basa en una creencia en la reanimación del animal cuando sus huesos se han dejado intactos.



El Nilo, entre la isla de Elefantina (a la izquierda) y la ciudad de Asuán (a la derecha). (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

En esta creencia en la reanimación se puede discernir un tenue presentimiento de la creencia en la resurrección, que ha encontrado su cumplimiento en la revelación neotestamentaria: Jesucristo el crucificado, a quien no se ha roto ningún hueso[3], es el verdadero cordero pascual que aparece dotado de una vida nueva después de la resurrección, como Cordero triunfante[4].

[A]Texto citado por M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, 2.ª ed., París 1905, pág. 258.

[1]Éx 12,9.46. [2]Éx 12,46. [3]Jn 19,36. [4]Cf. Ap 5,11-14.

Bibl.: Sobre san Nilo y sus obras: F. DEGENHART, *Der hl. Nilus Sinaita. Sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum*, Münster de W. 1915. K. HEUSSI, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, Leipzig 1917. F. DEGENHART, *Neue Beiträge zur Nilusforschung*, Münster de W. 1918. K. HEUSI, *Das Nilusproblem* (acotaciones a Friedrich Degenhart) en *Neue Beiträge zur Nilusforschung*, Leipzig 1921. M. TH. DISDIER, art. *Nil l'Ascète ou Nil d'Ancyre, dit le Sinaïte*, en *DThC*, 11 (1931), cols. 661-647.

Sobre la historia de las religiones y de la etnología: J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, 1.ª ed., Berlín 1887; 2.ª ed., ibíd. 1897, reimpresa en Berlín y en Leipzig en 1927. W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, 1.ª ed., Londres 1889; 2.ª ed.; ibíd., 1894; 3.ª ed., con introducción y notas adicionales por Stanley A. Cook, ibíd. 1927. J. HENNINGER, *Ist der sogenannte Nilusbericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?*, en *Anthropos*, 50, Siegburg 1955, págs. 81-148; íd., *Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten*, en *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, I, Roma 1956, págs. 448-458.

J. HENNINGER

NIMRĀH. Nombre abreviado de → **Bēt Nimrāh**, ciudad de la tribu de Gad.

NIMRĪM («leopardos» ?; Νεμηρείμ, Νεβρείμ; Vg. *Nemrim*). Localidad del país de Moab, notable por sus aguas (heb. *mē nimrīm*). Los profetas Isaías y Jeremías[1], al describir la suerte de Moab, hablan de las aguas que riegan los contornos de Nimrīm y de cómo se trocarán en yermo, pues se secará la hierba, no habrá verdor, el territorio se transformará en un desierto.

No hay que confundir esta localidad con → **Bēt Nimrāh**, ciudad de Transjordania, en la tribu de Gad, hoy Tell Nimrīn, como le ha ocurrido a Knabenbauer. El contexto exige una situación en el sur del mar Muerto. Según Eusebio, en su tiempo todavía se conocía el lugar con el nombre de Βηνναμαρείμ, que estaba situado al norte de Zoora (heb. *ṣōʿar*), de la que distaba solamente unos 6 km[A]. Cerca del Wādī Numērah, el Burğ Numērah, bien irrigado y de hermoso aspecto por su abundante verdor y las flores de sus laderas, territorio rico, que a medida que avanza el valle hacia el mar Muerto se hace estéril, recuerda las Aguas de Nimrīm, que mencionan los dos grandes profetas.

[A]*Onom.*, 138, 21 (ed. Klostermann).

[1]Is 15,6; Jer 48,34.

Bibl.: F. M. ABEL, *Une croisière autour de la mer Morte*, París 1911, pág. 77. ABEL, II, pág. 399. N. GLUECK, *Explorations in E. Palestine*, en *AASOR*, 15 (1934-1935), págs. 7-8; ibid., 25-28 (1945-1948), págs. 366-367.

R. AUGÉ

NIMRĪN, Tell. → **Bēt Nimrāh.**

NIMRŌD (Νεβρώδ; Vg. *Nemrod*). Hijo de Kūš y nieto de Cam[1]. En la Tabla de las Naciones se le destaca de sus hermanos con estas palabras: «Comenzó a hacerse poderoso en la tierra. Fue un esforzado cazador a los ojos de Yahweh. El principio de su reino fue Bābēl, ʾÉrek, ʾAkkad y Kalnēh, en la tierra de Šinʿār. De ese país salió para ʾAššūr y edificó a Nínive, Rĕḥōbōt ʿĪr, Kālaḥ y Resen, entre Nínive y Kālaḥ: aquella es la gran ciudad»[2]. Finalmente, el profeta Miqueas menciona «la tierra de Nimrōd» en paralelismo con el país de ʾAššūr en uno de sus oráculos[3].

La presentación de Nimrōd en la lista de los descendientes de Noé supone una interrupción brusca en el texto, en el que introduce elementos de índole anecdótica. Aparece como descendiente de Kūš, porque la fuente yahwista propende a relacionar a los camitas con los grandes imperios de Egipto y Mesopotamia frente a los pueblos nómadas, descendientes de Sem[4]. Dhorme cree que Kūš es una deformación de Kiš, antigua ciudad del nordeste de Babilonia, que fue, según las inscripciones cuneiformes, la primera que tuvo la hegemonía en el país inmediatamente después del diluvio[A].

Los documentos mesopotámicos ignoran la existencia de Nimrōd. La etimología del nombre es muy insegura. Se ha propuesto la raíz hebrea *mārad*, «rebelarse», como origen del mismo, pero a duras penas es concebible que tenga origen hebreo. Tampoco son muy plausibles, por diferentes razones, las hipótesis que se han formulado para identificarlo. En el AT apunta un esfuerzo por explicar el origen de la civilización asirobabilónica.

La opinión más general, aunque ardua de justificar filológicamente, consiste en que Nimrōd no es sino una deformación de Ninurta, dios babilónico de la guerra, que tenía los epítetos de «la Flecha, el héroe poderoso». Otros creen que se trata de Gilgameš, Tukulti-Ninurta I, etc. Alrededor de Nimrōd se han compuesto leyendas. Josefo lo presenta como un tirano, enemigo de Dios y autor o fomentador de la torre de Babel; los persas lo tienen por Orión; el Talmūd le identifica con ʾAmrāfel[B]; algunos comparan a este personaje bíblico con el Hércules mitológico, etc.

[A] *RB* (1926), pág. 66, n. 5 [B] *Bibl*, 8 (1927), pág. 354.

[1] 1 Cr 1,10. [2] Gn 10,8-12. [3] Miq 5,5. [4] Cf. Gn 10,21.24-30.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 1,4,2; id., *Chronicon paschale*, en *PG*, 92, 145. M. WITZEL, *Der Drachenkämpfer Ninib*, Fulda 1920. A. DEIMEL, en *Bibl*, 2 (1921), págs. 461-472. A. KRAELING, *The Origin and Real Name of Nimrod*, en *AJSL*, 38 (1921-1922), págs. 214-220. B. UBACH, *El Génesis*, Barcelona 1940, págs. 78-79 (trad. cast.). A. PARROT, *Archéologie mésopotamienne*, París 1946. É. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, París 1949, pág. 108. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 211-213. E. A. SPEISER, *In Search of Nimrod*, en *ErI*, 5 (1958), págs. 32-36, con bibliografía.

B. M.ª UBACH

NIMŠĪ («mangosta»; ár. *nims*^{un}; Ναμεσθεί, ʾΑμεσεί, Ναμεσσά, etc.; Vg. *Namsi*). Abuelo del rey Jehú[1] o padre del mismo[2]. El hecho de que se llame a dicho soberano «hijo de Nimšī» (heb. *ben nimšī*) no indica taxativamente la paternidad, pues sirve para indicar el linaje de una persona hebrea, lo cual resulta tanto más evidente en este caso cuanto que en un pasaje se menciona a Jehú como «hijo de Josafat, hijo de Nimšī»[3]. El nombre figura en un óstracon de Samaría.

[1] 2 Re 9,2.14. [2] 1 Re 19,16; 2 Re 9,20; 2 Cr 22,7. [3] 2 Re 9,2.

Bibl.: NOTH, 956, pág. 230.

S. PLANS

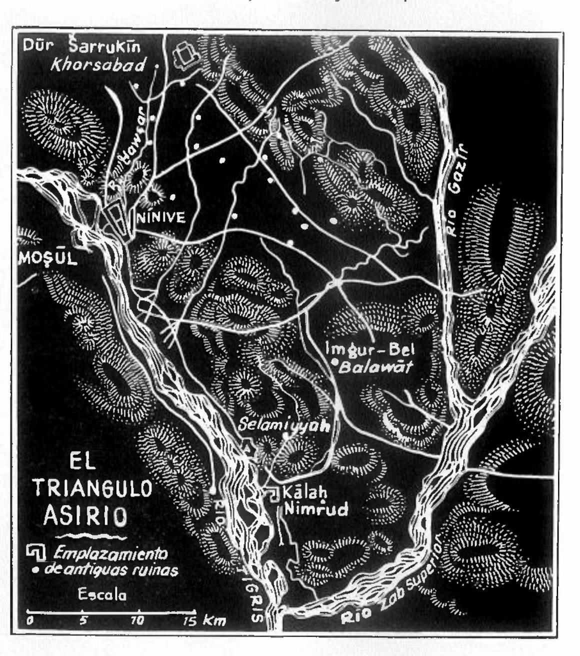
NINFAS (Νυμφᾶς; Vg. *Nymphas*). Cristiano de Laodicea, en cuya casa se reunían los fieles, a quien san Pablo envía un saludo en la epístola a los Colosenses[1]. Corrientemente se considera que es un nombre de varón; sin embargo, algún autor, basándose en razones textuales, supone que se trataba de una mujer de elevada posición social. Los griegos veneran a Ninfas (contracción de Ninfodoro, nombre que se encuentra en las inscripciones clásicas de aquel período) como apóstol en compañía de san Eubulo.

[1] Col 4,15.

Bibl.: A. MÉDEBIELLE, *Épître aux Colossiens*, en *La Sainte Bible*, XII, París 1951, pág. 125. P. GUTIÉRREZ, *Carta a los Colosenses* en *La Sagrada Escritura*, II, Madrid 1962, pág. 869.

C. COTS

NÍNIVE (heb. *nīnĕwēh*; as. *ni-nu-a*; Νινευή; Vg. *Ninive*). Está situada sobre la ribera izquierda del Tigris frente a Mosul. Los dos tells actuales, Quyunǧiq y Nebī Yūnus, ocupan las ruinas antiguas, estando separados por el pequeño riachuelo Ḫoser.



El triángulo asirio, formado por las ciudades de Dūr-Šarrukīn, Nínive y Kālaḥ

Nínive se menciona explícitamente en cuatro libros del AT: primeramente en el Génesis[1], donde su fundación viene atribuida a Nimrōd; en el profeta Sofonías[2]; en Nahum[3], cuya profecía está consagrada por entero a la «ciudad sanguinaria», cuya ruina anuncia y celebra; y finalmente, en Jonás[4], que llega para predicar en esta «ciudad de una grandeza divina».

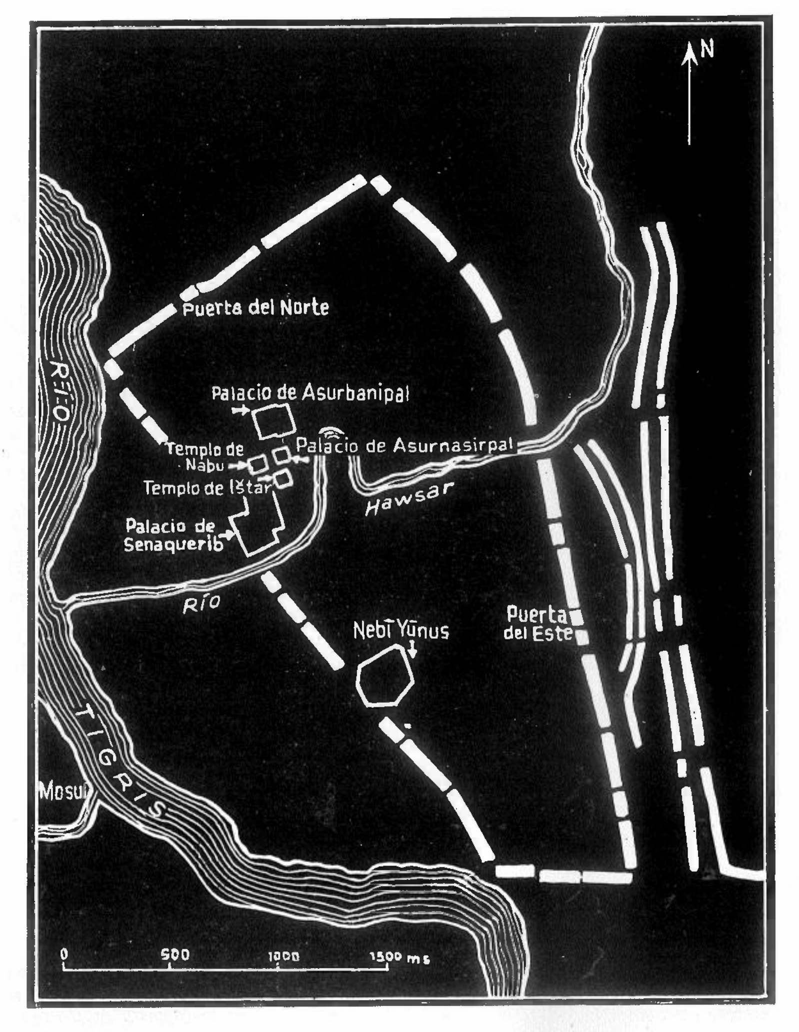
Devastada por las guerras, Nínive, que junto con Dūr-Šarrukīn, Kālaḥ y ʾAššūr había sido una de las capitales de Asiria, dejó algunas huellas de su existencia contra la opinión contraria de Luciano de Samosata. Ibn Ǧubayr señalaba en 1184 cerca de Mosul unos montones de escombros que se identificaban ya con «la ciudad de Jonás». Los visitantes se habían sucedido (Cartwright, Niebuhr, C. J. Rich) por la región, pero habría que esperar a P. E. Botta, cónsul de Francia en Mosul para una verdadera excavación. Ésta empezó en diciembre de 1842, mas desilusionado por los primeros resultados, Botta abandonó Quyunǧiq para comenzar los sondeos en Khorsabad, donde él creyó, en abril de 1843, haber encontrado Nínive. En realidad, se trataba de Dūr-Šarrukīn, la ciudad y palacio de Sargón. Las excavaciones en Nínive se reanudaron con Layard (1845), y después con Rassam que tuvo que compartir el terreno con Victor Place (1852), lo que originó un conflicto muy grave, ya que Rassam había trabajado clandestinamente en el sector concedido al francés y había echado mano a los famosos relieves de caza de Asurbanipal (1853).

Después de H. Rassam (1852-1854), Boutcher, Loftus (1854-1855), G. Smith (1873-1876), de nuevo Rassam (1878-1882), después Budge (1888-1891), King (1903-1905), y finalmente C. Thompson (1927-1932) acompañado de prestigiosos especialistas (Hutchinson, Hamilton, Mallowan), se ha creído que el tell de Quyunǧiq estaba suficientemente explorado. Nebī Yūnūs ha estado hasta el presente poco menos que prohibido por completo a los exploradores por hallarse recubierto por una aldea, un cementerio, una mezquita y «la tumba de Jonás». Sin embargo, con ocasión de algunos trabajos de urbanización ejecutados en 1954, el *Department of Antiquities* de Iraq ha descubierto allí los restos de un palacio y tres estatuas egipcias llevadas probablemente desde Egipto como botín de guerra por Asarhaddón o Asurbanipal.

La excavación estratigráfica ha revelado que Nínive fue una de las ciudades más antiguas de Mesopotamia, ya que su primera habitación remonta al V milenio A.C. La primera mención escrita se encuentra en una tablilla cuneiforme del siglo XXI descubierta en Kültepe, en

Los restos de las murallas de Nínive cubiertos por la arena. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)





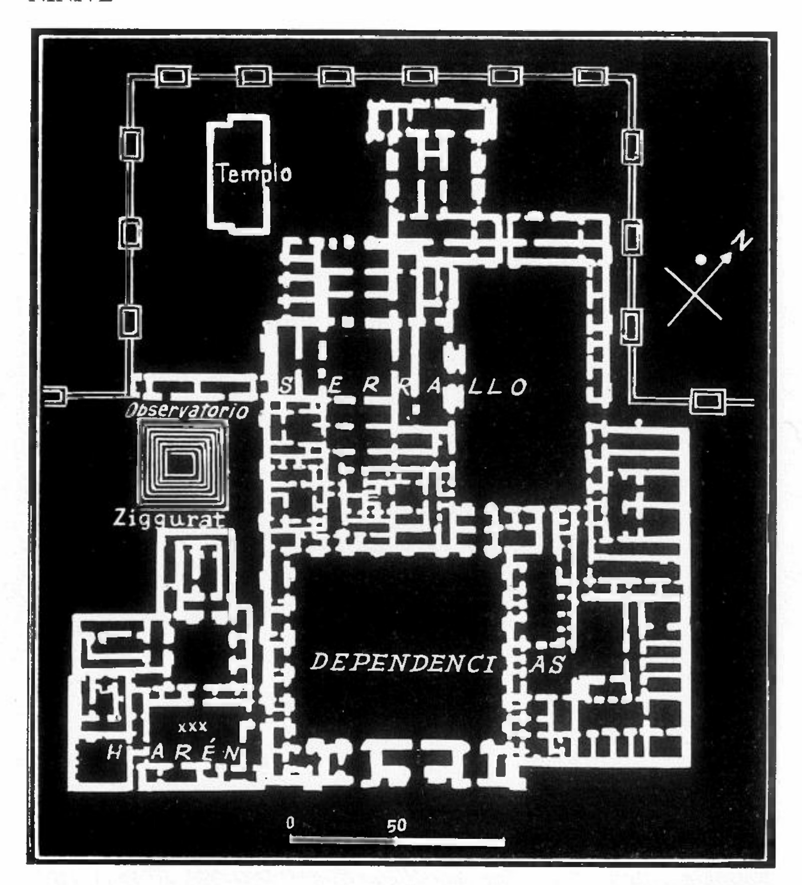
Plano general de los principales edificios de Nínive

Asia Menor. Su nombre está redactado en ideograma: un pez dibujado en medio de una ciudad. De creer al Código de Hammurabi (1792-1750), ésta parece haber estado consagrada a la diosa Ištar, pues dice: Hammurabi «rey que en Nínive, en el E-miš-miš, ha glorificado el nombre de la diosa Ištar». Uno de los soberanos de ᵓAššūr, Šamši-Adad (1823-1791) confirmaba esta veneración al declarar: «El templo E-me-nu-e que se encuentra en el terreno de E-maš-maš (E-miš-miš), viejo templo que había hecho Maništusu, hijo de Šarrukīn, rey de Acad, se había desplomado». Así, pues, desde los reyes de Acad (siglos XXV-XXIII A.C.) Nínive estaba consagrada a la divinidad del amor y de la guerra, y probablemente a ella le ofreció Sargón de Acad una estatua, de la que sólo se habría conservado la extraordinaria cabeza de bronce, descubierta en 1931.

El período más brillante de Nínive fue el que vio las grandes hazañas de los soberanos guerreros del I milenio, cuyo imperio se dilató sin cesar en todas las direcciones y especialmente por el lado de occidente, ya que después de haber alcanzado las riberas del Mediterráneo avanzó hasta Egipto, que también se rindió a su poder. En Quyunğiq han sido sacados a la luz dos majestuosos palacios: uno al sur, residencia de Senaquerib (704-681 A.C.) y el otro al norte, construido por Asurbanipal (668-631 A.C.); pero los monarcas anteriores o intermediarios también colaboraron en ellos, así Tiglatpileser I (1116-1078), Adad-nirari II (911-891), Asurnasirpal II (883-859), Tukulti-Ninurta II (888-884) y Asarhaddón (680-669).

En estos palacios se amontonaban las riquezas de las naciones sometidas, aparte de que legiones de escultores decoraron los muros de las salas y patios con innumerables losas de piedra ornadas con relieves, en que celebraban los méritos de los soberanos en la caza o en el combate. Tales escenas presentan a nuestros ojos la ilustración de una historia en que se suceden las campañas y guerras con todo el despliegue de una crueldad jamás saciada. En ellas puede verse, entre otros, a Senaquerib «rey del mundo», rey de Asiria sobre un trono majestuoso, pasando revista al botín proveniente de *la-ki-su* (Lākiš) [5], así como a Asurbanipal al regreso de su expedición a Elam contra Tepti-Ḫumban (Teuman) y banqueteando «bajo la parra» al tiempo que refiere sus hazañas a la reina. Fueron reyes guerreros y también reyes cazadores como testifican esos extraordinarios frescos en piedra que son «las cacerías» del último mencionado: la leona herida, el león echando sangre por la boca, la partida para la caza, el acoso a caballo de las fieras, en ocasiones desde un carro y otras veces a pie. Además, Asurbanipal fue también un rey letrado. Fue en Nínive donde se descubrió la famosa «biblioteca» que contenía muchos miles de tablillas cuneiformes sobre las que se copiaron la epopeya, la literatura y la mitología del mundo arcaico, tales como el relato de la creación, la epopeya de Gilgameš, los mitos de Etana, Adapa, Zu, etc. En cambio, provocó desilusión el hecho de no haber hallado en el templo de Nabu, dios de la escritura, sino muy pocas e insignificantes tablillas.

A pesar de todo ello, los días de Nínive estaban contados. Desaparecido Asurbanipal, le sucedió su hijo Aššur-etil-ilāni (625-621) y después Sin-šariškun (621-612). Entre tanto, se había formado una coalición, en la que tomaban parte babilonios, medos y escitas. Sin embargo, las operaciones iniciadas en el año 616 progresaban lentamente y sólo en el 612 fue tomada la



Plano del palacio de Sargón II en Khorsabad, excavado por E. Botta en 1843 e identificado erróneamente con Nínive

ciudad, con lo que acababan una dominación y un régimen de sangre: «cuantos oigan tu desastre batirán palmas por tu ruina, porque ¿sobre quién no pesó sin tregua tu crueldad?»[6] También la profecía de Sofonías se había cumplido al pie de la letra: «he ahí la ciudad soberbia... como ha sido devastada y hecha guarida de fieras»[7].

[1]Gn 10,11-12. [2]Sof 2,13-15. [3]Nah cap. 3. [4]Jon caps. 3-4. [5]2 Re 18,14. [6]Nah 3,19. [7]Sof 2,15.

Bibl.: A. H. Layard, *Nineveh and its Remains*, Londres 1849; íd., *The Monuments of Nineveh from Drawings made on the Spot*, Londres 1849-1853; íd., *Nineveh and Babylon*, Londres 1882. G. Smith, *Assyrian Discoveries*, Londres 1875. A. Paterson, *Assyrian Sculptures*, Londres 1904-1901; íd., *Palace of Sinacherib*, La Haya 1915. H. R. Hall, *La sculture babylonienne et assyrienne au British Museum*, Londres 1928. R. C. Thompson - R. W. Hutchinson, *A Century of Exploration at Nineveh*, Londres 1929; íd., *The Excavations on the Temple of Nabu at Nineveh*, en *Archaeologia*, 79. Londres 1929 págs. 103-148; íd., *The Site of the Palace of Ashurnasirpal at Nineveh excavated in 1929-1930*, en *AAA*, 18 (1931), págs. 79-112. Véase también las relaciones en *AAA*, 19 (1932), págs. 55-116; 20 (1933), págs. 71-186; en *Iraq*, 1 (1934), págs. 95-104. C. J. Gadd, *The Assyrian Sculptures, British Museum*, Londres 1934; íd., *The Stones of Assyria*, Londres 1936 (con una relación de Loftus). M. E. L. Mallowan, *The Bronze Head of the Akkadian Period from Nineveh*, en *Iraq*, 3 (1936), págs. 104-110. Naji al Asil, *The Assyrian Palace at Nebi Unis*, en *Sumer*, 10 (1954), págs. 110-111. R. D. Barnett-W. Forman, *Assyrische Palast-reliefs* (sin fecha). A. Parrot, *Nínive y el AT*, Barcelona 1962 (trad. esp.).

A. PARROT

NÍNIVE, Nombre personal (cop. ΝΙΝЄΥΗ). Nombre que la versión sahídica da al rico de la parábola de Lucas 16,19. Se encuentra en todos los manuscritos sahídicos bíblicos, pero no en los bohaíricos, de modo que forma parte del texto crítico sahídico, que en su origen puede depender de un apócrifo, aunque no sea cierto. Entre los escritores coptos es conocido por Pacomio, Atanasio, Pedro de Alejandría, Teófilo y Senute entre otros escritos acéfalos, algunos de ellos bohaíricos, simple transposición de textos sahídicos. En la tradición griega se encuentra en un escolio a los códices 36,37 y otros.

Bibl.: L. T. Lefort, *Le nom du mauvais riche (Lc 16,19) et la tradition copte*, en *ZNW*, 37 (1931), págs. 65-72.

P. BELLET

NIPPUR (sum. *en-lil-ki*). Ciudad mesopotámica, que corresponde a la actual aldea de Niffer, situada entre Kūt el-Amārah y Dīwāniyyah, a unos 160 km al sur de Bagdad. Fue el principal centro religioso de la antigua Mesopotamia.

La ciudad, convertida ahora en diversos tells, se hallaba cruzada por un gran canal, cuyo lecho, seco al presente, se llama Šaṭṭ el-Nīl. Las excavaciones en las colinas artificiales empezaron en 1889 y siguieron con intermitencias hasta 1900; desde 1948 en adelante prosiguieron los trabajos arqueológicos la Universidad de Pennsylvania, responsable de las investigaciones anteriores, y la de Chicago. El conjunto de estas actividades ha puesto de manifiesto, en el sector oriental, dos templos adyacentes: el *E-Kur*, dedicado a Enlil, y el *E-ki-ur*, consagrado a Ninlil, esposa de ese dios. Ambos constan de grandes patios, que contienen varios edificios; el *E-kur* comprende los archivos del santuario, la torre de éste o ziggurat, con un edificio contiguo, los aposentos de los escribas, jardines, etc. En el área de este templo se observan cuatro fases importantes de construcción, que van desde mediados del III milenio hasta el siglo VII.

No son muy abundantes las esculturas y otros objetos artísticos descubiertos en Nippur. Sin embargo, se han hallado unas 40 000 tablillas, en las que figuran textos literarios sumerios, documentos comerciales (como los de Murašu e hijos), jurídicos, etc., de la época presargónica hasta el período persa, los cuales son muy útiles para el estudio de la civilización mesopotámica. También se ha encontrado en las excavaciones un par de murallas, una que servía para ceñir el recinto sagrado y otra más amplia que abarcaba aquél, más el palacio real.

La importancia de Nippur como centro religioso es probable que se remonte al tiempo que nacía en Mesopotamia la civilización urbana (*ca.* 4000 A.C.); en tiempos históricos jamás fue, a lo que parece, una ciudad independiente. Conservó su categoría sagrada hasta los alrededores del siglo XVII A.C.; en esta fase temprana el dominio de Nippur tal vez confirió la hegemonía a la ciudad-estado que la poseía: Uruk, ʾŪr, Acad, Isin y Larsa, aunque es algo que se ha de probar. Recobró su antiguo esplendor entre los siglos XIV y VII A.C. En el período de los partos había una fortaleza en el área del templo y, a principio del islámico, la ciudad tenía una colonia judía. No es seguro si el lugar se abandonó por completo antes o después de la irrupción de los mogoles (1258 D.C.).

Bibl.: H. V. HILPRECHT, *Die Ausgrabungen der Universität von Pennsylvania im Bel-Tempel zu Nippur*, Leipzig 1903; íd., *In the Temple of Bel at Nippur*, Filadelfia 1904. G. FURLANI, *La civiltà babilonese e assira*, Roma 1929. *University Museum Bulletin*, University of Pennsylvania, XIII, 4 (1948); XIV, 1 (1949); XVI, 2 (1951). D. E. MCCOWN, *Interim Report on the Excavations at Nippur*, en *S*, 6 (1950), págs. 99-100. V. E. CRAWFORD, *Nippur. The Holy City*, en *Archaeology*, 12 Cambridge (Mass.) 1959, págs. 74-83; íd., *Report of the Director of the School at Bagdad*, en *BASOR*, 16 (1961), págs. 8-11.

D. VIDAL

NĪSĀN (ac. *nisaannu*, *nisānu*; Νισάν [B], Νεισάν, Νισά [A]; Vg. *Nisan*, *Nisam*). Primer mes del año religioso judío en el calendario adoptado de los babilonios durante la dominación caldea y persa[1]. Consta de 30 días, que empiezan en la luna nueva de marzo y termina en la luna nueva de abril. Corresponde al mes que los macedonios llamaban Ξανθικός, tal como se halla en F. Josefo, el cual usa también el de Nīsān. Antiguamente se llamaba → **ʾĀbīb**. En la Biblia sólo se encuentra en los textos redactados después de la Cautividad[2].

[1]Est 3,7; 3,12 (Vg.). [2]Neh 2,1; Est 3,7; 11,2 (Vg.).

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 174-179. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, págs. 255-259 (trad. cast.).

G. CAMPS

NISRŌK (Ἐσδράχ, Ἐσθράχ, Νασαράχ [B], Ἀσαράχ Vg. *Nesroch*). Divinidad asiria. No ha podido ser identificada, seguramente porque su nombre se ha transmitido de manera deficiente. Tal vez sea la forma hebrea de un nombre asirio. De hecho, por los documentos no se conoce divinidad alguna así llamada. Las diversas identificaciones propuestas — Marduk, Nusku, Mūragu, Ninurta, Ninrag, Nimrōd, Ninib, etc. — son hipotéticas.

En el texto bíblico se dice que es el dios de Senaquerib: «Mientras [Senaquerib] estaba postrado en adoración en el templo de Nisrōk, su dios», le mataron a espada sus dos hijos ʾAdrammélek y Šarʾéṣer.

2 Re 19,37; Is 37,38.

Bibl.: T. G. PINCHES, *Nisroch*, en HASTINGS, III, págs. 554-555. S. LANDESDORFER, *Der Gott Nisrok*, en *BZ*, 8 (1910), págs. 11-2?.

R. AUGÉ

NITRO (heb. *néter*; νίτρον; Vg. *nitrum*). Nitrato de sodio natural que se encuentra bajo diferentes formas en Egipto, Persia, etc. Es una especie de jabón natural que se utilizaba para la limpieza general y el aseo. Los egipcios lo empleaban para embalsamar a los cadáveres; «sumergían el cadáver, dice Herodoto, en salitre durante setenta días»; propiamente era cubierto de nitro en seco por sus cualidades deshidratantes.

En el AT, una vigorosa metáfora hace alusión a esta sustancia: «Cantar canciones a un corazón afligido es como añadir vinagre sobre nitro». Es decir, así como el vinagre sobre el nitro produce gran espuma, el canto aumenta el dolor del afligido. Pero puede que sea más auténtica esta otra tradución: «...Es como echar vinagre sobre una llaga». En todo caso, el sentido es el mismo.

Prov 25,20; Jer 2,22.

Bibl.: → **Momificación.**

J. A. PALACIOS

NIVEL (heb. *mišqélet*, *mišqōlet*; στάθμιον; Vg. *pondus*). Instrumento para determinar el plano horizontal y por extensión para nivelar. Sólo dos textos del AT hacen alusión clara a él. En uno se considera el nivel como el instrumento del castigo de Yahweh[1]. En otro pasaje bíblico, Isaías pone en boca de Dios: «Yo tomaré el derecho por cuerda y la justicia por nivel»[2]. Hay algunos lugares donde la referencia al nivel no es clara, sino que más bien parece referirse a la plomada, o pudiera ser que a una combinación de ambos; esta ambigüedad es reflejada por las diferentes traducciones.

[1]2 Re 21,13. [2]Is 28,17.

D. VIDAL

NŌʾ ʾĀMŌN. Nombre hebreo completo de Nōʾ, ciudad de Egipto, llamada → **Tebas** desde la XVIII dinastía, cuando se convirtió en capital del imperio egipcio.

NŌʿADYĀH («Yahweh se ha citado», es decir, «se ha revelado»; Νωαδία). Nombre de un levita y de una profetisa del tiempo postexílico:

1. (Vg. *Noadaia*). Levita, hijo de Binnūy, contemporáneo de Esdras, con el cual volvió de Babilonia a Jerusalén. Fue uno de los cuatro levitas encargados del oro, la plata y los utensilios preciosos para el servicio del Templo, que Esdras trajo consigo desde Mesopotamia[1].

2. (Vg. *Noadias*). Falsa profetisa, que pretendía, con los samaritanos y enemigos de Israel, asustar a Nehemías para que disistiera de construir los muros de Jerusalén, después de la Cautividad de Babilonia. Los LXX y la Vg. hablan de un profeta; pero el original se refiere claramente a una *nĕbîʾāh*, «profetisa»[2].

[1]Esd 8,33. [2]Neh 6,14.

Bibl.: NOTH. 941, pág. 184.

S. PLANS

NŌAḤ. Nombre hebreo del patriarca → **Noé.**

NŌʿAḤ (et. ?; Νουά; Vg. *Noa*). La segunda de las cinco hijas de Ṣĕlōfḥād, hombre de la tribu de Manasés[1]. Obtuvo lo mismo que sus hermanas, la herencia de su padre, aunque éste había fallecido y carecía de hermanos, a condición de casarse con un varón de la misma

tribu. Contrajeron matrimonio con los hijos de sus tíos, y así la herencia quedó en el clan a que pertenecía la familia de su padre[2]. Cuando se señalaron los límites de la tribu de Manasés[3], se hizo mención del nombre de las cinco hijas de Ṣĕlōfḥād, lo cual da pie a la creencia de que se trata de los epónimos de otras tantas ciudades o a la de que fueron, en realidad, poblaciones desde el principio.

[1]Nm 26,33; 27,1. [2]Nm 36,11. [3]Jos 17,3-6.

Bibl.: NOTH, 957, pág. 251.

J. CARRERAS

NŌB (Νόβ, Νομβᾶ; Vg. *Nob*). Localidad donde el sumo sacerdote → **ʼĂḥîmélek** dio hospitalidad a David, por cuya acción Saúl mando pasar a cuchillo a toda la población, incluyendo a ʼĂḥîmélek con toda su familia, a excepción de ʼEbyātār, que se fugó uniéndose a David[1]. Muy probablemente debe identificarse con la cima, *rōʼš*, que David atravesó antes de bajar a Baḥūrîm y en donde se daba culto a Yahweh[2]. En Is 10,32, se cita a Nōb como la última etapa en donde hizo alto el enemigo (probablemente se refiere al ejército asirio de Senaquerib) antes de sitiar a Jerusalén, a la cual dominaba hacia el nordeste. Después de la Cautividad de Babilonia, fue repoblada por los benjaminitas, según Nehemías[3] que la nombra entre ʻĂnātōt y ʻĂnanyāh (Betania). Estaba emplazada sobre el monte Scopus, a 3 km al norte de Jerusalén, en el promontorio de Rāʼs Umm el-Ṭalaʻ, que actualmente ocupa la *Viktoria Augusta Stiftung*, en donde se han hallado cisternas, restos de edificios y cerámicas. Son todavía visibles algunos trozos del camino antiguo que conducía al Cedrón.

[1]1 Sm 21,2; 22,1 y sigs. [2]2 Sm 15,32. [3]Neh 11,32.

Bibl.: J. VOIGT, en *JPOS*, 2 (1922), págs. 179-187. W. F. ALBRIGHT, en *RB* (1923), págs. 426 y sigs. ABEL, II, págs. 399-400.

R. AUGÉ

NŌBAḤ (et. ?; Ναβαύ; Vg. *Nobe*). Israelita contemporáneo de Moisés, probablemente de la tribu de Manasés, ya que se menciona en un texto que trata del establecimiento de dicha tribu en Galaad. Tal vez se trate de una interpolación a relatos más antiguos, referentes a Gad y Rubén. Nōbaḥ se apoderó de Qĕnāt y de sus dependencias, y dio su nombre a la población que había conquistado.

Nm 32,42.

Bibl.: R. DE VAUX, en *Vivre et Penser*, 1, París 1941, pág. 16.

S. PLANS

NŌBAḤ (Ναβαί, Ναβέθ; Vg. *Nobe*). Nombre de dos poblaciones:

1. Ciudad situada al este del Jordán. Gedeón, durante su campaña contra los madianitas, que capitaneaban Zébaḥ y Ṣalmunnāʻ, «subió por el camino de los que moran en tiendas al oriente de Nōbaḥ y Yŏqbĕhāh»[1]. El lugar se desconoce, aunque se han hecho esfuerzos por localizarlo. Abel lo sitúa en un tell que carece de nombre, próximo a Sāfūt, en la entrada de el-Beqāʻ; De Vaux admite como posible dicha identificación, pero indica que la única mención de Nōbaḥ no basta para confirmarla.

2. Nombre de la población llamada antiguamente → **Qĕnāt**.

[1]Jue 8,11.

Bibl.: ABEL, II, pág. 400. R. DE VAUX, en *Vivre et Penser*, I, París 1941, pág. 34.

J. VIDAL

NOBE. Según la Vg. y algunas versiones españolas, nombre de un jefe de la tribu de Manasés y de dos ciudades (→ **Nōbaḥ**).

NOCHE (heb. *láyil/láyĕlāh*; νύξ; Vg. *nox*). «"¡Haya luz!" y hubo luz. Y vio Dios que la luz era buena, y la separó de las tinieblas; a la luz llamó día y a las tinieblas noche»[1].

En la mente, pues, el autor sagrado del primer capítulo del Génesis — perteneciente a la tradición sacerdotal — la noche es el nombre de orden y función que Dios puso a las tinieblas, a la ausencia de luz sobre la tierra. Y como día y luz se identifican en la realidad cósmica, se identifican a su vez noche y tinieblas.

Pero la noche no es en modo alguno un poder maléfico independiente del dominio soberano que el Creador mantiene sobre todo los seres creados. En la Biblia no hay vestigio del dualismo cosmológico del parsismo y otras religiones míticas que escinden los seres en buenos y malos, y hacen de estos últimos los competidores del dios creador de la luz y del orden. En el pensamiento bíblico, la noche entra en la ordenación divina que alterna los días y las noches en sus planes de providencia sobre la creación entera, y muy particularmente sobre la vida e historia del hombre. Dios se sirve del día y de la noche: castiga a la humanidad pecadora con un diluvio «de cuarenta días y cuarenta noches»[2]; pero su promesa de no repetir el exterminio exige también la alternancia de sementera y cosecha, frío y calor, «día y noche»[3].

En el sentido funcional que para los hagiógrafos tienen el tiempo y los elementos físicos, la noche no es realidad maléfica ni tabú. Para interpretar el pensamiento bíblico es preciso distinguir el núcleo doctrinal de su formulación literaria. Para el hombre primitivo que no contaba prácticamente sino con la luz solar, la noche fue siempre símbolo de la inacción, de la impotencia para el trabajo, el tiempo en que el hombre vivía como ciego. Por ello, la identificación entre noche y tinieblas; de ahí a su vez el miedo a los «terrores nocturnos», a la «peste tenebrosa» que vaga de noche[4]; en la noche es cuando actúan los perversos y todas las fuerzas del mal que están como aherrojadas durante las horas de la luz y se guarecen en las tinieblas[5]; hasta las fieras perniciosas salen de sus madrigueras durante la noche cuando el hombre les deja el campo libre[6]. Jesús ha dicho que de noche no se puede caminar ni trabajar[7]. A favor de las tinieblas nocturnas se desatan las traiciones y pecados del hombre, y es el hombre con su conducta moral el que hace de la noche el tiempo de la iniquidad y de la desgracia[8].

Es verdad que también Dios castiga en la noche; pero el máximo castigo será el día; lo verdaderamente

pavoroso para la humanidad pecadora será precisamente el día del Señor. En cambio, la gran providencia y salud de Israel la obró Dios en la noche de la liberación de Egipto, que por ello debía ser a lo largo de las generaciones «noches de vigilias en honor de Yahweh»; la primera pascua la asoció la tradición literaria a esa liberación, y por ello la fiesta máxima del calendario judío y de la vida nacional era una fiesta nocturna[9], la noche que recordaba al pueblo elegido la bondad máxima de Dios. Otra expresión de esa providencia fue la nube luminosa que de noche protegía al pueblo a lo largo de su peregrinación por el desierto[10].

Los israelitas creyentes saben que la noche no es impedimento para el poder salvador de Dios, y en la noche oran y esperan la ayuda divina[11], en la noche se comunica Dios con sus amigos enviados[12]. La celebración de las neomenias es buena prueba de que el tiempo nocturno no era fatal (→ **Neomenia**).

[1]Gn 1,3-5. [2]Gn 7,4. [3]Gn 8,22. [4]Sal 91,5-6. [5]Job 24,13-17. [6]Sal 104,20. [7]Jn 9,4; 11,9-10. [8]Cf. Is 8,22; 15,1; 21,11; 30,29; Miq 3,6; Job 3,17; Jer 13,16. [9]Éx 11,4; 12,4.8.29; cf. Sal 18,14-15. [10]Cf. Éx 13,22; 14,20-21. [11]Cf. Is 26,9; Sal 42,2; 74,16; 77,3; 119, 5.62 etc. [12]Cf. Gn 15,5.12-17; 26,24; 28,11-12; 31,24; 1 Sm cap 3; 15,16; 1 Re 3,5; 2 Cr 7,12, etc.

En el NT es dado observar la misma ambivalencia de la noche. Desde el lado del hombre, la noche presenta su peor cara: de noche es cuando el enemigo siembra la cizaña[1], cuando Pedro traiciona y todos huyen escandalizados[2], cuando el ladrón horada la casa[3], y al rico impío le arrancan el alma[4].

Es desde este lado, que podríamos llamar antropológico, desde el que Pablo enfoca la imagen de la noche cuando exhorta a los cristianos a que anden decentemente como de día, no en comilonas y borracheras, en amancebamiento y libertinaje; es precisa la vigilancia y una conducta congruente a hijos de la luz y del día, no de la noche ni de las tinieblas, conducta de sobriedad y vigilancia, ya que «los que duermen de noche lo hacen y lo mismo los que se embriagan»[5]. Esa triste realidad humana — y Pablo insiste sobre todo en las manifestaciones psicológicas — es la que ha influido en la identificación de noche y tinieblas en un plano figurado.

También en Juan cuenta el característico comportamiento de los hombres inmorales que instintivamente huyen de la luz del día[6], y cuenta más aún la proyección simbólica de las realidades físicas — luz, tinieblas, vida, muerte, agua, pan, etc. — para describir las realidades ocultas de la revelación en Cristo; por ello era fácil a un pensador bíblico la identificación de tinieblas-noche como antiprotagonista de la luz: Nicodemo, sin Cristo y con miedo viene de noche, Judas se aleja de Cristo y va a urdir la traición cuando «era noche»[7] — apenas si puede ponerse en duda el alcance simbólico de estos detalles de tiempo, habida cuenta de los modos literarios del cuarto evangelista —, la noche es la privación de fe, el alejamiento de Cristo y de Dios que son la luz verdadera. En realidad, más que de noche hay que sobreentender «tinieblas», porque el opuesto positivo no es el día sino la luz.

Desde el lado de Dios, la noche pierde su fosquedad. La vida comunitaria de la Iglesia primitiva giraba en torno a la liturgia eucarística que se celebraba de noche, en recuerdo de «la noche en que era entregado» el Señor[8], y Lucas recuerda alguna de estas celebraciones litúrgicas que se prolongaban hasta la medianoche[9]. Con ello seguían los fieles el ejemplo de Cristo que se retiraba a orar por las noches[10]. El libro de los Hechos de los Apóstoles recuerda frecuentemente la oración nocturna de los misioneros, las visiones sobrenaturales y las intervenciones milagrosas de Dios en favor de sus elegidos[11] (→ **Tinieblas** y **Vigilias**).

[1]Mt 13,25. [2]Mt 26,31.34.56.69-75 y par. [3]Lc 12,39. [4]Lc 12,20. [5]Rom 13,12; 1 Tes 5,2-7. [6]Jn 3,19-20. [7]Jn 3,2; 13,30. [8]1 Cor 11,23. [9]Act 20,7 y sigs. [10]Lc 4,2 y par; 6,12; 21,37, etc. [11]Act 5,9; 9,25; 12,6; 16,9; 18,9; 23,11, etc.; cf. Mt 2,14; Lc 2,8.

Bibl.: G. DELLING, νύξ, en *ThW*, IV, págs. 1117-1120. M. MEINERTZ, *Die «Nacht» im Johannesevangelium*, en *ThQ*, 133 (1953), págs. 400-407. R. FEUILLET X.- LÉON-DUFOUR, *Nuit*, en *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1962, cols. 701-704.

C. GANCHO

NŌD («lugar de vagabundeo»?; Ναΐδ; Vg. *profugus*). País desconocido, situado al este del Edén, adonde Caín fue a vivir, después de cometer el fratricidio[1]. El nombre, según los comentaristas, se relaciona con el verbo *nūd*, «vagar», que precisamente ha sido aplicado en forma de participio (heb. *nād*) en un texto anterior por el mismo Caín[2]. No es posible identificar el lugar. Algunos intérpretes creen que el nombre es simbólico, por lo cual no designa un país conocido antiguamente; otros, que se trata de una glosa. San Jerónimo convirtió el nombre propio en adjetivo (*profugus*).

[1]Gn 4,16. [2]Gn 1,14.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 159-160.

B. M.ª UBACH

NŌDĀB (et.?, cf. sudar. *nadab* y ár. *nadb^{un}*, «vivo», «bonito»; Ναδαβαῖοι; Vg. *Nodab*). Uno de los pueblos a quienes expulsaron de sus distritos las tribus de Rubén, Gad y la media tribu transjordánica de Manasés[1]. Es el único de dichos pueblos, de origen agareno o ismaelita, totalmente desconocido; quizá tuviera idéntica procedencia, dado que vivía con ellos en el mismo territorio en que se desarrolló la campaña.

[1]1 Cr 5,19.

Bibl.: G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 136.

M. V. ARRABAL

NODRIZA (heb. *mēnéqet*; τροφός; Vg. *nutrix*). La palabra hebrea es el participio femenino de la forma hifʿil del verbo «mamar» (*ynq*); los términos griego y latino también están derivados del verbo «alimentar». Sin embargo, la nodriza bíblica no reducía sus funciones a la lactancia del niño que se le confiaba, sino que en muchos casos seguía siendo su aya en edad más crecida; tal es el caso de Débora, nodriza de Rebeca, que pasó a formar parte de la familia de su protegida[1].

Ordinariamente, a los niños hebreos los amamantaban sus madres, pero en casos de necesidad se recurría a las nodrizas, lo que fue costumbre común en el antiguo Oriente. En la → **adopción** temprana — como ocurre en la historia de Moisés — el recurso a la nodriza era obligado[2].

Los servicios de la nodriza sirven de tipo para designar los cuidados y solicitud amorosa que se toman, en favor del pueblo elegido, Moisés[3], y en pro de los cristianos de Tesalónica, Pablo[4]. Isaías vaticina a la Sión restaurada que los reyes serán sus ayos y las reinas sus nodrizas[5].

[1] Gn 24,59; 35,8. [2] Éx 2,7-9; cf. 2 Sm 1,4; 1 Re 11,2; 2 Cr 22,11. [3] Nm 11,12. [4] 1 Tes 2,7. [5] Is 49,23.

C. WAU

NOÉ (heb. *nōaḥ*, et. cf. *infra*; Νῶε; Vg. *Noe*). Según la genealogía de los patriarcas antediluvianos de Gn 5,1-32, Noé, el único de ellos, fue hijo de Lamec, quien lo engendró a los 182 años. Un texto yahwista, introducido en el sacerdotal, interpreta el nombre *nōaḥ* como de la raíz *nḥm* («consolar»)[1]. Seguramente hay que relacionar esta interpretación con la bendición concedida por Yahweh a la tierra después del diluvio, y referida tanto por la tradición yahwista[2] como por la sacerdotal[3]. Según esta última, Noé tenía 500 años cuando engendró a sus tres hijos Sem, Cam y Jafet[4], y 600 cuando llegó el diluvio[5]; vivió luego 350 años más y murió a los 950[6].

En la narración del diluvio se distinguen claramente dos tradiciones, la yahwista y la sacerdotal, y ambas concuerdan en presentar una humanidad corrompida, por lo que Yahweh decide destruir la tierra[7]. «Mas Noé había hallado gracia a los ojos de Yahweh»[8]. Por ello, y por haber sido hallado justo[9], Yahweh le advierte del cataclismo inminente y le ordena la construcción de un arca, en la cual deben salvarse él, con su esposa, sus tres hijos y las esposas de éstos. Además, debe introducir en el arca animales de todas las especies para que la desaparición de la vida en la tierra no sea total[10]. Noé obedece fielmente las órdenes de Yahweh, a quien presenta antropomórficamente la tradición yahwista, pues Él mismo cierra la puerta del arca que salvará a sus elegidos[11]. Según la misma tradición, Noé comprueba el descenso de las aguas, soltando sucesivamente un cuervo y tres veces una paloma. Luego, ya fuera del arca, ofrece un sacrificio, que obtiene de Yahweh la promesa de que no volverá a maldecir la tierra, en la que todo seguirá su curso normal[12].

Es propia de la tradición sacerdotal la narración de la alianza concluida por Dios con Noé y, por medio de él, con todos los seres vivientes, que se presenta como una segunda creación, como un nuevo punto de partida de la humanidad. Esa alianza presenta lo más profundo de la religiosidad de narraciones de origen extrabíblico. Tiene un sentido (la bendición de Noé como origen de una nueva humanidad), una condición (el respeto a la sangre, sede de la vida), y un signo (el arco iris, recuerdo de la alianza para Dios). Los preceptos que la acompañan, llamados *noáquicos*, fueron considerados por la tradición rabínica como obligatorios para toda la humanidad[A].

La figura de Noé corresponde a la del personaje que tiene, en las tradiciones mesopotámicas, los nombres de Xisuthros, Atrahasis y Utanapištim, a quien los dioses, después del diluvio, trasladaron a las montañas divinas del extremo noroeste, para concederles el don de la inmortalidad. La tradición bíblica parece conceder este privilegio más bien a Enok[B].

A continuación de la narración del diluvio, se halla otro breve episodio relativo a Noé[13]. Aunque ordinariamente se atribuye al yahwista, puede tenerse como perteneciente a una tradición secundaria. Se presenta a Noé como el inventor de la viticultura, atribuida por otros pueblos a los dioses. El incidente de la embriaguez de Noé da ocasión a la maldición de Canaán, hijo de Cam, principal ocupante de la Tierra Prometida, cuyo contacto debe evitar Israel, a quien Canaán quedará sometido.

El elogio que Ben Sirac dedica a Noé encarece su justicia y el hecho de que gracias a él se preservase un resto, así como la alianza eterna con Dios[14]. La segunda parte de Isaías ve en la promesa de Yahweh a Noé una imagen del amor eterno de Yahweh hacia su pueblo[15]. Ezequiel considera a Noé como tipo del hombre justo[16]. Finalmente, la epístola a los Hebreos destaca su fe, con la cual condenó al mundo y se convirtió en heredero de la justicia que se obtiene por la fe[17].

Una abundante floración de leyendas alrededor de la figura de Noé se ha conservado en la literatura apócrifa, aggádica y musulmana. La mayor parte de ellas se halla en el libro apócrifo de Enok, en el de los *Jubileos* y en los comentarios midrāšicos al Génesis. Entre los pequeños midrāšīm figura el llamado *Sēfer nōaḥ*, dedicado a dichas leyendas[C]. A Noé se atribuía también un *Testamento* y un libro sobre las plantas medicinales[D].

[A] *JewEnc*, VII, págs. 648-650. [B] P. GRELOT, *La légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible: origine et signification*, en *RSR*, 46 (1958), págs. 5-26, 181-210. [C] J. JELLINEK, *Bēt ha midrāš*, III, Jerusalén 1938, págs. 155-160. [D] *JewEnc*, IX, págs. 319-323.

[1] Gn 5,28-29. [2] Gn 8,21-22. [3] Gn 9,1-17. [4] Gn 5,32. [5] Gn 7,6. [6] Gn 9,28-29. [7] Gn 6,5-7 y 11-12. [8] Gn 6,8. [9] Gn 6,9; 7,1. [10] Gn 6,13-22; 7,1-5. [11] Gn 7,16. [12] Gn 8,6-12.20-22. [13] Gn 9,18-27. [14] Eclo 44,17. [15] Is 54,9. [16] Ez 14,14.20. [17] Heb 11,7.

B. M.ª UBACH

NOÉ, Apocalipsis de. Obra pseudoepígrafa, también titulada *Libro de Noé*, de la que se conservan fragmentos en los mss. del mar Muerto (en el *Libro de Enok*), en el libro del mismo título no qumránico y en el de los *Jubileos*. El nombre de «apocalipsis» no es, en verdad, muy adecuado, porque el contenido de esta obra no responde muy exactamente al género apocalíptico. Las partes conservadas describen la caída de los ángeles, el castigo que les espera por haber introducido el mal en el mundo, el maravilloso nacimiento de Noé y su muerte, y el anuncio de una era mesiánica. Estos fragmentos parecen ser anteriores a la segunda mitad del siglo II A.C.

Bibl.: R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1913. N. SCHMIDT, *The Apocalypse of Noah and the Parables of Enoch*, en *Oriental Studies for Paul Haupt*, Baltimore 1926, págs. 111-123.

M. GRAU

NOÉ, Libro de. → **Noé, Apocalipsis de.**

NOEMÁ. Nombre que los LXX (Νοεμά) y la Vg. (*Noema*) dan a → **Naʿămāh.**

NOEMÍ (heb. *nāʿŏmī*; Νωεμίν, Νοεμμείν; Vg. *Noemi*). Esposa de ʾĔlīmélek, natural de Belén, y madre de

Maḥlōn y de Kilyōn[1]. El nombre quizás proceda de *nāʿam*, y deba ser traducido «dulzura mía», «belleza mía», si se considera el final como sufijo de primera persona; o «Yahweh es mi dulzura», «mi belleza», si se considera una abreviación del nombre divino. El calificativo *nʿmt*, «graciosa», se halla en los escritos de Ras Šamrah[A].

Habiendo gran hambre en Israel, ʾĔlīmélek se retiró con Noemí y sus dos hijos a Moab, donde murió. Sus dos hijos, Kilyōn y Maḥlōn, se casaron con mujeres moabitas, ʿŎrpāh y Rut, pero muy pronto murieron sin dejar hijos.

Noemí, que había sufrido mucho en Moab[2], pensó entonces regresar a Belén, no sin antes indicar a sus dos nueras, que podían quedarse en su tierra y retornar a sus familias. ʿŎrpāh así lo hizo; pero Rut no quiso dejar a su suegra, y volvió con ella a Belén. Siendo Rut viuda, Noemí la dirige a Booz, pariente suyo, gran hacendado, a fin de que la acepte por esposa (→ **Rut**). El relato bíblico pone de manifiesto las virtudes de Noemí: su tacto, prudencia, confianza en Yahweh y amor desinteresado, que le hicieron merecer el afecto de su nuera, y la gracia de convertirse en antepasada de David[3].

[A] CH. VIROLLEAUD, *Anat et la Génisse. Poème de Ras-Shamra (IV AB)*, en *Syr*, 17 (1936), pág. 159.

[1] Rut caps. 1-4. [2] Rut 1,21. [3] Rut 4,17-22.

Bibl.: Véanse los comentarios al libro de Rut.

J. CARRERAS

NŌF (Μέμφις; Vg. *Memphis*). Nombre con que en el texto hebreo se designa a la ciudad de → **Menfis**.

NŌFAḤ (LXX omite; Vg. *Nophe*). Ciudad moabita, citada al mismo tiempo que Ḥešbōn, Dībōn y Mádaba, en el canto sobre las hazañas de Sīḥōn, rey de los amorreos[1]. Tal vez sea el fragmento un canto de victoria que los hijos de Israel hicieron suyo para proclamar sus derechos sobre la tierra conquistada de Moab. Se ha creído que formaba parte del *Libro de las guerras de Yahweh*.

El lugar es desconocido. No puede ser la localidad de Nōbaḥ[2], que estaba bastante más al norte. En general, aunque la consideren inidentificable, las traducciones modernas conservan su nombre. No ocurre lo mismo en la versión de los LXX, que dice: «Y las mujeres todavía contemplan el fuego en Moab». Ya Lagrange reconocía la dificultad de la localización y se inclina por la versión siguiente: «La devastamos hasta que el fuego se extendió a Mádaba»[A].

[A] C. *RB* (1899), págs. 544-547; lo mismo ABEL, II, pág. 400.

[1] Nm 21,30. [2] Jue 8,11.

Bibl.: A. CLAMER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, pág. 378.

G. SARRÓ

NŌGAḤ («esplendor»; Ναγαί [B]; Ναγέ [A]; Ναγέθ [B. A]; Vg. *Noga, Noge*). Uno de los hijos de David nacidos en Jerusalén. Aunque consta en dos listas genealógicas del primer libro de las Crónicas[1], algunos comentaristas han supuesto que es una simple ditografía del nombre siguiente, Néfeg (Dhorme, Noth). De hecho, no se menciona en la lista de los once hijos que, nacidos en la ciudad santa, ha conservado el libro segundo de Samuel[2].

[1] 1 Cr 3,7; 14,6. [2] 2 Sm 5,14-15.

Bibl.: É. DHORME, *Les livres de Samuel*, Paris 1910, pág. 312. NOTH, 933, pág. 251. L. DESNOYERS, *Histoire de peuple hébreu*, II, París 1930, pág. 264.

S. PLANS

NOGAL. → **Flora**, § 3 *i*.

NŌḤĀH («tranquilo», «pacífico»; Ἰωά [B], Νωά [A], Νουαά [Luc.]; Vg. *Nohaa*). Según la genealogía del libro de las Crónicas, cuarto hijo del patriarca Benjamín[1]. No se menciona en la lista paralela del Génesis, en la que su puesto — el cuarto — está ocupado por Gērāʾ[2].

[1] 1 Cr 8,2. [2] Gn 46,21.

Bibl.: NOTH, 939, pág. 229.

NOHESTA. Esposa de Joaquim y madre de Joaquín reyes de Judá. → **Nĕḥuštāʾ**.

NOHESTAN. Serpiente de bronce fabricada por Moisés. → **Nĕḥustān**.

NÓMADAS. Los movimientos de poblaciones nómadas tienen una importancia considerable en la historia del Próximo Oriente antiguo. Las condiciones físicas determinan el fenómeno del nomadismo; éste, sin embargo, ha conocido varios aspectos, porque está esencialmente ligado a la utilización de ciertos animales que el hombre domesticó en diferentes períodos. Conviene, pues, distinguir dos fases capitales en la historia del nomadismo en el Próximo Oriente: antes y después de la introducción del camello. En efecto, luego de haber aparecido esporádicamente en una época muy temprana en Mesopotamia y en Egipto, el camello desaparece de nuestras fuentes durante largos siglos; sólo hacia finales del II milenio A.C. su empleo tórnase corriente. El silencio de nuestros textos es tanto más importante por cuanto se cuentan entre ellos los archivos del palacio de Mari, es decir, de documentos procedentes de una ciudad situada en el umbral del desierto y en contacto permanente con sus habitantes. Por consiguiente, los nómadas de la primera mitad del II milenio — y con ellos los antepasados de Israel — no conocían el animal del que depende toda la vida del verdadero beduino. Se trataba exclusivamente de hombres dados a la crianza de ganado menor, sirviéndose únicamente del asno para su transporte y desplazándose siempre a pie, tanto para transhumar como para partir para sus *razzias*. Los movimientos de las tribus que viven del pastoreo están sujetas a la tiranía del agua; en efecto, sus ganados, que avanzan lentamente y por pequeñas etapas en busca de un alimento más escogido que el de los camellos, necesitan abrevarse regularmente. Por esto, los pequeños nómadas se ven obligados a circular sólo en las proximidades de los cursos de agua o en las zonas subdesérticas en que la humedad es relativamente constante. La situación es muy otra para los grandes nómadas, los dedicados a la crianza de camellos,

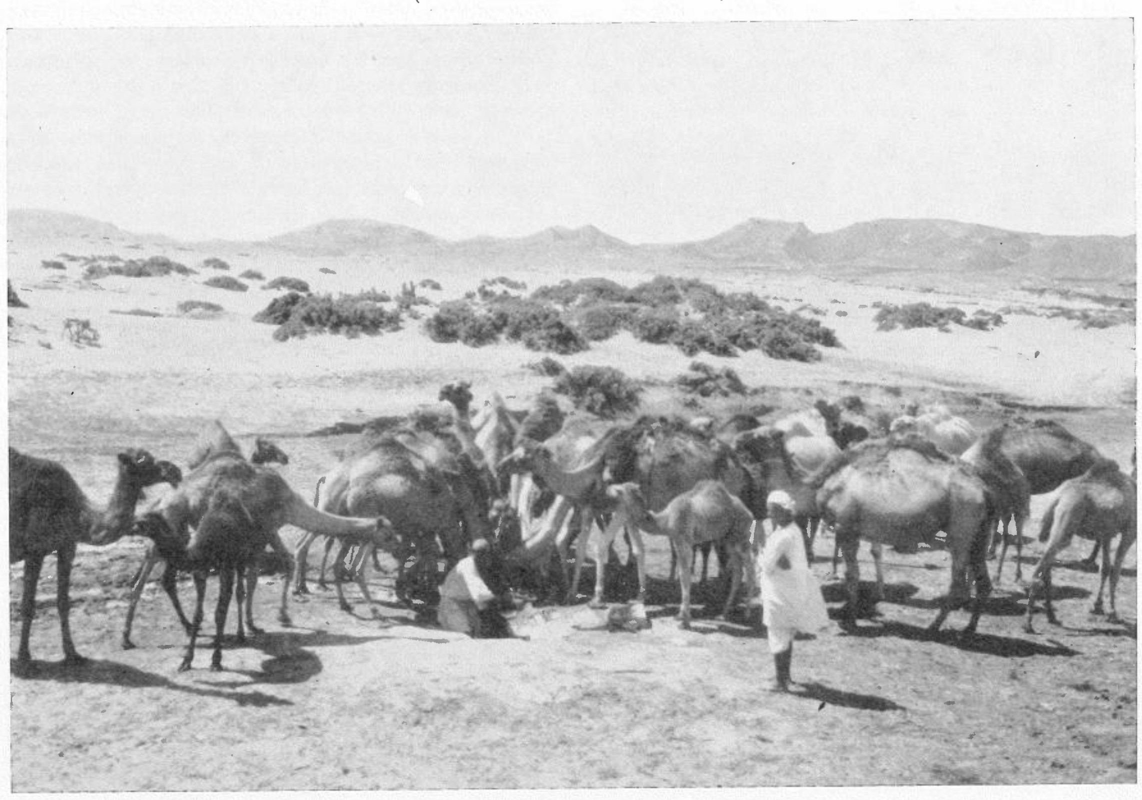
que no retroceden ante la travesía de extensiones completamente áridas; efectuando sus ataques con rapidez y a largas distancias, pueden luego adentrarse, con toda seguridad, en el corazón de los desiertos.

Los territorios abiertos a las tribus pastoriles son fáciles de señalar sobre un mapa. El papel principal lo juega aquí el clima, en que la repartición de las lluvias constituye el factor determinante. El límite de las tierras de cultivo está señalado por la curva pluviométrica de 250 mm, pero el desierto propiamente dicho no empieza sino debajo de 100 mm lluvia. Entre las dos curvas se extiende una región de estepas, cuyos recursos naturales corresponden a las necesidades de la vida pastoril; forma una faja más o menos ancha que dibuja un vasto arco de círculo alrededor del desierto sirio, representando en cierto modo el límite del → **Creciente Fértil.** Al este desborda la orilla izquierda del Tigris; al oeste contornea la Palestina, extendiéndose por el Négeb; al norte, en fin, cubre la planicie que reina más allá de Palmira y de la arista montañosa que atraviesa el desierto, y las estepas herbosas de la Alta Ğezirah. Este último territorio, donde se inscribe el recuerdo de los patriarcas, constituye uno de los dominios privilegiados de los pastores; los textos de Mari nos lo muestran poblado de tribus nómadas, que se manifiestan en particular en el sector de Harrán.

La vida en el desierto no se concibe sin ciertas relaciones con la sociedad sedentaria. El nómada tiene necesidad del sedentario para procurarse lo absolutamente indispensable de su alimentación y equipo; en los centros urbanos es donde vende el producto de sus ganados y frecuenta los santuarios célebres, por cuanto los peregrinajes constituían siempre una de las manifestaciones más importantes de su vida religiosa. Ofrece también sus servicios al ciudadano, en calidad de guía o caravanero, y al campesino, cuyos rebaños lleva a apacentar. Huelga decir que el pequeño nómada, que vive a menudo en las lindes del país cultivado, es llamado a acrecentar sus contactos con los sedentarios. Pero esos contactos engendran también frecuentes conflictos. Cuando la estación calurosa ha secado los pastos, los pastores refluyen con sus ganados hacia las zonas de cultivo, lo que no deja de provocar incidentes. Además, el nómada es por naturaleza dado al pillaje; saca provecho lo mismo desvalijando a los mercaderes que dándoles escolta, y no duda en acrecentar sus rebaños mediante la rapiña.

A esas ocasiones de fricción se añade la presión constante que los nómadas ejercen en el circuito de su hábitat. En efecto, el desierto sólo puede alimentar a una población escasa, y la alimenta mal. La vida es allí en todo momento precaria. En época de sequía, el hambre no tarda en imperar, empujando a las tribus hacia las tierras fértiles. El nomadismo tiende, pues, por modo natural, a extenderse, pero su avance se regula según la resistencia ofrecida por los sedentarios; sus

Beduinos, los nómadas actuales, abrevando un rebaño de camellos en una aguada del desierto del Négeb. (Foto Monasterio de Montserrat)

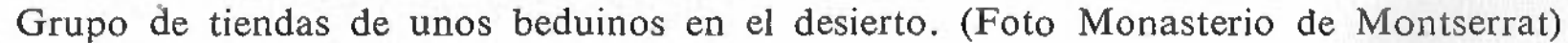




Caravana de beduinos. (Foto Monasterio de Montserrat)

movimientos están sujetos, a la postre, a las circunstancias políticas. Cuando la zona cultivada se halla en poder de un estado fuerte, la marea nómada no sólo es contenida sino también rechazada, a causa de las trabas de todo género impuestas a los pastores errantes; limitación de recorrido territorial, control de pozos y pistas, prohibición de *razzias*, progreso de los cultivos. En cambio, tan pronto como las autoridades dan muestras de debilidad, el nómada vuelve a la carga. Pronto la inseguridad paraliza el comercio y las comunicaciones, los campesinos inquietos abandonan los sectores expuestos, las ciudades se repliegan en sí mismas: la puerta está abierta a la invasión.

De esta suerte, se produce en los confines de la zona agrícola un flujo y reflujo constantes. El elemento nómada no cesa de pesar sobre las barreras que cercan sus dominios; de vez en cuando, una brecha se abre en ellas por la que se precipita el torrente de las tribus en marcha. Pero al mismo tiempo que la presión exterior, se manifiesta un fenómeno paralelo, el de la penetración interior, representado por las infiltraciones de grupos aislados y su paso progresivo a la vida sedentaria. En período de autoridad, las tribus pastoriles, que ven disminuir sus recursos, pero que no pueden emigrar a zonas demasiado áridas, acaban por disgregarse, viéndose obligadas tarde o temprano a renunciar a la vida



Grupo de tiendas de unos beduinos en el desierto. (Foto Monasterio de Montserrat)



errante. Sucede, pues, que el esfuerzo de expansión y de infiltración no ceja nunca; sin cesar, renovándose a medida que algunos de sus elementos la abandonan, esta masa alimenta una corriente, ora débil, ora caudalosa, que viene a poblar las tierras agrícolas.

Los nuevos sedentarios guardarán largo tiempo el recuerdo de su organización tribal primitiva. La existencia de esta unidad social autónoma que es la tribu, constituye en efecto una de las características esenciales del nomadismo. Sin embargo, la tabla de las relaciones entre las distintas tribus presenta siempre un aspecto bastante confuso, debido a la facilidad con que los grupos pueden escindirse o fusionarse, toda vez que los pueblos del desierto sirio están todos, por lo demás, emparentados.

Bibl.: A. POIDEBARD, *La trace de Rome dans le désert de Syrie*, París 1934. N. GLUECK, *The Other Side of the Jordan*, New Haven 1940. J. WEULERSSE, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, 2.ª ed., París 1946. J. R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, París 1957. S. MOSCATI, *Chi furono i Semiti?*, en *AANL*, VIII, 1, (1957).

J. KUPPER

NOMBRE (heb. *šēm*; ὄνομα; Vg. *nomen*). Tanto en Egipto como en Mesopotamia y en otras regiones del antiguo Próximo Oriente, creían que el nombre definía la esencia de su portador o, mejor aún, que su conocimiento equivalía a lograr poder sobre quien lo tenía, pues el nombre era la dimensión esencial, viva, del individuo. Esta concepción se encuentra en Israel y tiene varios aspectos notables que se reflejan en la SE. Sin embargo, la Biblia no da al nombre un carácter mágico: el nombre es, sencillamente, la expresión del conocimiento que se posee de las personas, animales o cosas que lo llevan. En este sentido, se dice que Dios quiere comprobar que nombre da Adán a los diversos animales[1], y el hombre, en efecto, tras darles nombre, ejerce dominio sobre ellos, y además llega a comprobar que ninguno puede ser su compañero sustancial, su «otro yo».

El nombre forma parte integrante de la persona y es, por lo tanto, expresión de su ser más recóndito, que revela el carácter y el destino del hombre; de aquí que se troque en símbolo que se procura interpretar por medio de etimologías más o menos acertadas. Así, p. ej., Abigáil asegura que su marido, Nābāl («necio»), es lo que su nombre indica[2]; y Esaú dice que el nombre de su hermano, Jacob («suplantador»), resulta muy adecuado, pues le ha suplantado dos veces[3]. En consecuencia, el nombre tiene una facultad modeladora que actúa sobre quien lo lleva; asimismo, a modo de corolario, quien carece de nombre es despreciable[4] y es posible aseverar que no existe[5].

Para que algo sea real ha de tener nombre[6]; por ello, la Creación concluye al ser nombradas todas las cosas[7]. Esta realidad «nominal» se perpetúa en los descendientes de un individuo — lo contrario significa el término de la persona —[8] y la promesa divina de que el nombre de Israel no desaparecerá implica que los israelitas seguirán existiendo[9].

[1]Gn 2,19-20. [2]1 Sm 25,25. [3]Gn 27,36. [4]Job 30,8. [5]Ecl 6,10. [6]Cf. Ecl 6,10. [7]Gn 2,18-23. [8]Cf., p. ej., 1 Sm 24,21; 2 Re 14,27; Is 14,22, etc. [9]Is 56,5; 66,22.

Pronunciar el nombre de una persona da autoridad sobre ella o hace partícipe del mando: Dios permite que Adán dé nombre a los animales para someterlos a él[1]. Hablar o actuar en nombre de alguien es obrar en representación suya — como en nuestro tiempo —, porque se participa de su autoridad[2]. Por eso, se bendice en nombre de Yahweh, que sirve de protección y de fuerza[3]. El nombre equivale, en muchos casos, a «fama», «celebridad» o «reputación», puesto que es una extensión de la personalidad[4].

[1]Gn 2,19-20; cf. 1,28. [2]1 Sm 17,45; 25,5.9; Is 4,1, etc. [3]Nm 6,27; Dt 28,10; 2 Cr 7,14; Sal 22,2, etc.; cf. Lc 9,49; Act 19,13. [4]Gn 11,4; 12,2; 1 Sm 18,30; 2 Sm 8,13.

Dios es, para el hebreo, inmanente y trascendente, sublime y oculto, y no obstante, condesciende a tener relaciones salvíficas con el hombre, salvando la enorme distancia que los separa por medio de sus manifestaciones — ángeles, gloria y nombre. Dada la importancia, ya expuesta, de este último, y la identidad existente entre él y la persona divina, su manifestación viene a ser una revelación, pues expresa la esencia de Dios. Saber el nombre divino es conocer al propio Yahweh tal como se ha revelado[1]. Motivo de amor[2], agradecimiento[3], alabanza[4] o temor[5], el nombre, que no se expresa en dos ocasiones[6], en que la intervención divina resulta misteriosa, es grande, majestuoso, glorioso y santo[7], y Dios está celoso de él[8].

[1]Sal 9,11; 91,14; Is 52,6; Jer 48,17. [2]Sal 5,12; 69,37; 119,132; Is 56,6. [3]1 Cr 16,35; Sal 54,6. [4]2 Sm 22,50; Sal 7,17; 9,2, etc. [5]Dt 28,58; Sal 61,6, etc. [6]Gn 32,29; Jue 13,18. [7]Lv 20,3; 22,32; Dt 28,58; 1 Cr 16,10.35, etc.; Sal 8,2; 76,2. [8]Ez 20,9.14.22; 39,7.25.

Bibl.: H. LESÊTRE, *Nom*, en *DB*, IV, 2.ª parte, cols. 1669-1677. H. W. OBBINK, *De magische betekenis van de naam inzonderheid in het oude Egypte*, Amsterdam 1925. H. USENER, *Götternamen*, 2.ª ed., Bonn 1929. V. LAROCK, *Essai sur la valeur sacrée et la valeur social des noms de personnes dans les societés inférieures*, en *RHR*, 101-102 (1930), cf. índice. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancient Testament*, París 1958, pág. 74 y sigs. G. POSENER, *Nom*, en *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, París 1959, pág. 190. P. VAN IMSCHOOT, *Nom*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout París 1960, cols. 1259-1261. H. CAZELLES, *Nom*, en *Vocabulaire de théologie biblique*, París 1962, cols. 682-184.

J. A. G.-LARRAYA

NOMBRES DE CRISTO. Nos limitaremos aquí a dar una nomenclatura, remitiendo al lector a los artículos especiales sobre cada título, y al libro de V. Taylor para comentarios más minuciosos.

Cristo es llamado Jesús, transcripción de un nombre griego derivado de una raíz hebrea que significa «salvar», «ayudar»[1]. Jesús es llamado Salvador (σωτήρ) veintitrés veces en el NT. Las más antiguas profesiones de fe afirman que este Jesús es Señor[2]; para comprender todo su alcance conviene recordar que los LXX tradujeron con este nombre el hebreo ᵓĂdōnāy y sobre todo el nombre inefable de Yahweh. Llamar a Jesús Κύριος es otorgarle el supremo señorío y la divinidad. Parece fuera de duda que el Nombre (ὄνομα) era una designación de Cristo frecuente en la Iglesia primitiva. Siendo también el Mesías, el Ungido, por antonomasia[3] el Χριστός, Jesús es también el Rey y el nuevo David[4] esperado al fin de los tiempos[5].

[1]Cf. Mt 1,21. [2]Cf. Flp 2,11. [3]Cf. Act 10,38. [4]Mt 1,1. [5]Mt 2,2; 21,5; 27,11; Lc 23,2; Jn 12,13; Act 17,7, etc.

En el AT, la unción era hecha a los profetas y a los sacerdotes; Jesús es también el Profeta, el gran Sacerdote de la nueva Alianza[1] y el Medianero (cinco ejemplos en el NT). La unción va relacionada una vez explícitamente[2] con su papel de Servidor de Yahweh[3], que representa el ministerio de Jesús como una aceptación del sufrimiento y de la muerte a favor de los pecadores; afín a esta concepción es el título de Cordero de Dios[4]. Si Jesús es llamado «hijo de José»[5] e «hijo de María»[6], es llamado mayormente «Hijo de Dios» (la frecuencia de este título — más de un centenar de veces — nos muestra su importancia capital entre la comunidad primitiva) proclamado así por la voz celeste en el Bautismo[7] y en la Transfiguración[8], el Bien Amado[9] el Unigénito[10], el «hijo» por excelencia[11], el Verbo[12], el Enmanuel, nombre que se traduce «Dios-con-nosotros»[13], Sol Naciente, ἀνατολὴ ἐξ ὕψους[14]. Jesús prefiere el título, menos comprometido de mesianismo nacionalista, de «Hijo del hombre», la designación sin comparación más frecuente — casi un centenar de ejemplos — en los evangelios. Esta expresión, cosa sorprendente, sólo la emplea Jesús hablando de sí mismo.

[1]Heb 4,14. [2]Act 4,27. [3]Mt 12,18; Act 3,13.26; 4,30. [4]Cf. Jn 1,29-36; Act 8,32; 1 Pe 1,19. [5]Mt 13,55; Lc 2,23; 4,22. [6]Mc 6,3. [7]Mt 3,17 y par. [8]Mt 17,5 y par. [9]Mt 12,18 (cf. Is 42,1-3). [10]1Jn 1,14-18; 3,16-18. [11]Mt 11,27; Jn 3,17, etc. [12]Jn 1,14; 1 Jn 1,1; Ap 19,13. [13]Mt 1,23. [14]Lc 1,78.

Esta idea de Hijo del hombre ha sido relacionada por algunos con la concepción de un Nuevo Adán: Jesús sería el instaurador de una humanidad nueva. Sea de ello lo que fuere, para Pablo el primer hombre es el «tipo» de Cristo[1]. Mencionemos también todos los títulos que Jesús se atribuye, introducidos por la fórmula solemne ἐγώ εἰμι: el Pan de vida[2], la Luz del mundo[3], la Puerta[4], el Pastor[5], la Resurrección y la vida[6] el Camino, la Verdad, la Vida[7], la verdadera vid[8]. El Apocalipsis de san Juan le llama «el Primero y el último, el Viviente»[9], «el que escudriña los riñones y los corazones»[10], el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin[11], la raíz y el linaje de David, la Estrella radiante de la mañana[12].

[1]Rom 5,12-21; 1 Cor 15,22.45-49. [2]Jn 6,35-48. [3]Jn 8,12. [4]Jn 10,7. [5]Jn 10,11; cf. el «Jefe de los Pastores»: 1 Pe 5,4. [6]Jn 11,25. [7]Jn 14,6. [8]Jn 15,1-5. [9]Ap 1,17. [10]Ap 2,23. [11]Ap 22,14. [12]Ap 22,16.

Jesús es también llamado «el que viene», ὁ ἐρχόμενος[1], el Santo de Dios[2], Justo[3], el Juez puesto por Dios para los vivos y para los muertos[4], el León de Judá[5], el Amén[6], el Testigo fiel y verdadero, el Príncipe de las obras de Dios[7], el Primogénito — πρωτότοκος — de entre muchos hermanos[8], de toda creatura[9], el Príncipe primogénito de entre los muertos[10], la Cabeza del Cuerpo, es decir, de la Iglesia[11] y la Piedra Angular[12], la imagen (εἰκών) del Dios invisible[13], destello de la gloria (ἀπαύγασμα) y efigie (χαρακτήρ) de la sustancia de Dios[14], nuestro abogado (παράκλητος) ante el Padre[15], víctima de propiciación (ἱλασμός) por nuestros pecados[16], el príncipe de la vida[17] que corresponde a Jefe y Salvador (ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα) de Act 5,31. Jesús es también llamado el Esposo[18]. Todas estas denominaciones tienen un sentido teológico que conviene determinar con precisión. Para interpelar a Cristo se emplea Rabbī, Rabbōni o el correspondiente griego διδάσκαλος[19]. Lucas emplea a veces, en lugar de διδάσκαλος la palabra ἐπιστάτης, no sin un matiz diferencial apreciable[20].

[1]Mt 11,2; Lc 7,19. [2]Mc 1,24; cf. Act. 3,14. [3]Mt 27,19; cf. Act 3,14. [4]Act 10,42. [5]Ap 5,5. [6]Cf. 2 Cor 1,18-20. [7]Ap 3,14. [8]Rom 8,29. [9]Col 1,15. [10]Col 1,18. [11]Col 1,18; cf. Ef 1,22. [12]Act 4,11-12. [13]Col 1,15; cf. 2 Cor 4,4. [14]Heb 1,3. [15]1 Jn 2,1; cf. Jn 14,16. [16]1 Jn 2,2; 4,10; cf. Rom 3,25. [17]Act 3,15. [18]Mt 9,15; Jn 3,29; Ap 18,23. [19]Cf. Jn 1,38; 20,16. [20]Lc 5,5; 8,24-25; 9,33-49; 17,13.

Bibl.: G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, 2.ª ed., Leipzig 1930. E. SCHWEIZER, Ἐγώ εἰμι ..., Gotinga 1939. J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de Saint Jean*, Brujas 1951. V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, Londres 1954. F. GILS, *Jésus Prophète*, Lovaina 1957. O. CULLMAN, *Die Christologie des neuen Testaments*, 2.ª ed., Tubinga 1958. J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, I, París 1958. O. GLOMBITZA, en *ZNW*, 49 (1958), págs. 275-278.

R. LE DEAUT

NOMBRES DE DIOS. → **ʾĒl, ʾĒl Šadday, Yahweh, ʾĔlōhīm, ʾĔlōaḥ,** etc.

NŌN. Forma hebrea variante del nombre → **Nūn** en 1 Cr 7,27.

NOPHETH. Grafía de la Vg. en el pasaje de Josué 17,11, haciendo referencia posiblemente a → **Nāfat Dōr.**

NORTE. → **Puntos cardinales.**

NORUEGAS, Versiones. → **Escandinavas, Versiones.**

NUBE (heb. *ʿānān, ʿāb, nāśīʾ*; νεφέλη, νέφος; Vg. *nubes, nebula*). La realidad atmosférica de las nubes está presente en la literatura bíblica, al igual que en la literatura de todos los pueblos antiguos. A partir del fenómeno natural de doble cara — amable y benéfica si las nubes son de agua oportuna, catastrófica y temible si a destiempo o de granizo — las aplicaciones literarias y aun teológicas presentan una doble vertiente de bendición o plaga para los campos y para los hombres. Este signo de ambivalencia persiste a lo largo de la Biblia.

En las religiones paganas aparece frecuentemente una interpretación religiosa de las nubes, desde el grado ínfimo de la nefelomancia (adivinación por el movimiento y forma de las nubes) al culto de las mismas como divinidad, pasando por el intermedio de considerarlas socias de los dioses del cielo. Contra lo que algún autor pueda pensar al interpretar los textos que conservamos, en la SE no aparecen vestigios de semejante religión animista, porque, si bien es verdad que las nubes acompañan con frecuencia las manifestaciones de Dios en la historia de la revelación, también lo es que siempre aparecen sometidas a su voluntad omnipotente, que ejerce su soberanía sobre todos los elementos creados. Precisamente es dado observar como las nubes en las teofanías conservan la ambivalencia antes mencionada, ya que revelan a Dios, ocultándole, puesto que manifiestan su presencia y acción al tiempo que velan su naturaleza. Sin inferir violencia a los textos no cabe hablar sino de una personificación literaria corriente en todas las teofanías potentes de Yahweh.

El poeta del libro de Job describe con trazos magníficos el mundo maravilloso de las nubes, pero es Dios el dueño y protagonista que las maneja, forma y deshace a su placer, evidenciando, ante el creyente que reflexiona, su sabiduría, su poder y su providencia sobre la tierra y el hombre[1]. La protección de Dios sobre su pueblo, en la epopeya del desierto, está simbolizada en la nube oscura de día y luminosa de noche[2]. La presencia de las nubes es constante en los pactos con Noé[3], Abraham[4], Moisés[5], la consagración del primer Templo[6], etc., como manifestación de la → **gloria** de Dios que interviene precisamente como señor del cosmos y de la historia. En los diversos relatos aludidos destaca un doble motivo: la nube patentiza la proximidad del Dios salvador, pero su misma naturaleza de velo evidencia la trascendencia divina inaccesible al hombre si es que Dios no se le acerca. La santidad de Dios mantiene siempre una distancia esencial del hombre pecador que no puede «verle la cara sin morir»[7]. Dios desciende sobre las nubes que son como su escabel móvil, su carro[8], y desde tal proximidad trascendente oye la oración del hombre que sufre y confiere la misión a sus profetas[9].

Gustan los poetas creyentes de movilizar los elementos de la naturaleza, al referir la protección de Dios sobre su pueblo en las batallas y situaciones difíciles, y en tal movilización general no falta el escuadrón de las nubes del cielo[10]. Su presencia es constante en los relatos apocalípticos, llegando a constituir un rasgo característico: el día del Señor llegará en nubes y oscuridad[11], las nubes lloverán la justicia sobre la tierra[12] y sobre las nubes del cielo llega el hijo del hombre según la visión de Daniel[13].

[1]Job 36,22-37,24. [2]Éx 13,21-22; 14,24; 19,16 y sigs. [3]Gn 9,13 y sigs. [4]Cf. Gn 15,12.17. [5]Éx 19,16-19-21: Nm 14,14. [6]1 Re 8,12; 2 Cr 5,13; cf. Ez 10,3-4; 2 Mac 2,8. [7]Éx 33,20; cf. Dt 4,15-16; 5,22. [8]2 Sm 22,12; Is 19,1; Nah 1,3; Sal 18,12; 104,3. [9]Is 6,4-5; Ez 1,4.28, etc. [10]Cf. Jue 5,4-5; Sal 68,8-10.34-35. [11]Sof 1,15; Jl 2,2. [12]Is 45,8. [13]Dan 7,13.

El NT se abre con las palabras del ángel a María, explicándole que la concepción de Jesús será de modo milagroso, pues que «la fuerza del Altísimo le hará sombra — ἐπισκιάζειν — y lo que nazca de ti será llamado santo, hijo de Dios»[1], en cuyas palabras los exegetas modernos están mayoritariamente de acuerdo en ver no sólo una referencia a la protección de Dios, tal como aparece descrita en algunos salmos[2], sino una alusión a la venida y permanencia de Dios en la nube sobre el Arca, santificándola con su presencia y santificando al pueblo[3]. También en la Transfiguración, cuando por un momento se hace patente la gloria de Jesús, viene sobre los discípulos videntes una nube que los cubre con su sombra, y se oye desde la misma la voz que proclama la complacencia de Dios sobre su hijo[4]; tal vez las palabras de Pedro aludan al conjunto tienda-nube del desierto. Jesús mismo ha hecho varias alusiones a la venida del hijo del hombre sobre las nubes del cielo con la fuerza esplendente de la gloria del Padre, sentado a la diestra del poder de Dios[5], aludiendo probabilísimamente a la visión del profeta Daniel. El sentido escatológico del símbolo es patente en estos textos. Y, por fin, la nube cierra la existencia terrena de Jesús cuando entra con la ascensión en la gloria de Dios y en una esfera radicalmente distinta de la terrena en que siguen actuando los discípulos; las palabras del ángel, que refiere también Lucas, vuelven a aludir a la segunda venida que será de modo parecido[6].

Pablo, interpretando tipológicamente los acontecimientos del Éxodo, se refiere a la nube que protegía y santificaba a los israelitas como una imagen del bautismo cristiano, no precisamente en cuanto luminosa y de fuego sino en su aspecto más normal de nube cargada de agua — «todos fueron bautizados por Moisés en la nube y en el mar»[7]. Y explicando a los fieles de Tesalónica las realidades escatológicas, dice que los sobrevivientes al tiempo del advenimiento del Señor serán arrebatados sobre las nubes papa salirle al encuentro, participando así de la gloria y felicidad que acompañarán el «estar siempre con el Señor»[8].

Asimismo, el Apocalipsis se hace eco de la visión de Daniel y de la palabra de Jesús al presentarle sobre las nubes, viniendo a juzgar a los pueblos[9]. Y también las intervenciones celestes personificadas en los ángeles acontecen desde las nubes, siguiendo así la trayectoria apocalíptica del AT[10].

[1]Lc 1,35. [2]Sal 91,2-4; 140,8. [3]Cf. Éx 40,35. [4]Lc 9,34 y par.; 2 Pe 1,17. [5]Mt 24,30 y par.; Lc 22,69 y par. [6]Act 1,9. [7]1 Cor 11,1 y sigs. [8]1 Tes 4,17. [9]Ap 1,7, [10]Ap 14,14-16.

Bibl.: A. OEPKE, νεφέλη, νέφος, en *ThW*, IV, págs. 904-912. S. LYONNET, *Le récit de l'Annonciation (pro manuscripto)*, Roma 1954. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, París 1957, págs. 73-79. X. LÉON-DUFOUR, *Nuée*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 698-701.

C. GANCHO

NUERA (heb. *kallāh*; νύμφη; Vg. *nurus*). En el AT la muchacha prometida entraba a formar parte de la familia del novio, considerando a los suegros como sus propios padres. Ragüel dice a su hija Sara: «Honra a tus suegros, que ellos son ahora tus padres ...»[1]

Las solas veces que se nombra explícitamente a la nuera en relación con la suegra, sugieren un contexto de intimidad y unión familiares en paralelismo con madre-hija[2] — esta unión está en la base del poema idílico que es el libro de Rut — y en el mismo sentido la menciona el Señor, al anunciar las separaciones violentas y dolorosas que la espada de su doctrina ha de producir en las familias[3]. El Código de Santidad (Lv caps. 17-23) considera las relaciones sexuales entre suegro y nuera como gravemente incestuosas y las castiga con pena de muerte[4].

[1]Tob 10,13. [2]Rut 1,7; Miq 7,6. [3]Mt 10,35; Lc 12,53. [4]Lv 20,12.

T. DE J. MARTÍNEZ

NUEVA ALIANZA. → **Alianza** y **Nuevo Testamento.**

NUEZ (heb. *bŏṭnim*, *ʾĕgōz*; τερέβινθος, καρύα; Vg. *terebinthus, nux*). → **Flora** § 3 *i*.

NUMENIO (Νουμήνιος; Vg. *Numenius*). Hijo de Antíoco y uno de los embajadores enviados por Jonatán a Roma y a Esparta, para renovar el tratado de alianza con los romanos.

1 Mac 12,16-17.

NÚMEROS, Libro de los. Este libro ocupa el cuarto lugar en la colección conocida con el nombre de Tōrāh o Pentateuco. Entre los hebreos recibía el título de *bĕ-midbar* o *ba-midbar*, «en el desierto», correspondiente a la cuarta palabra con que empieza el libro, o por la primera del mismo; *wa-yĕdabbēr*, «y habló». Los LXX han designado el libro con el vocablo ἀριθμοί, «números», que la Vulgata ha reproducido bajo las formas de *Numeri* y *Liber Numerorum*.

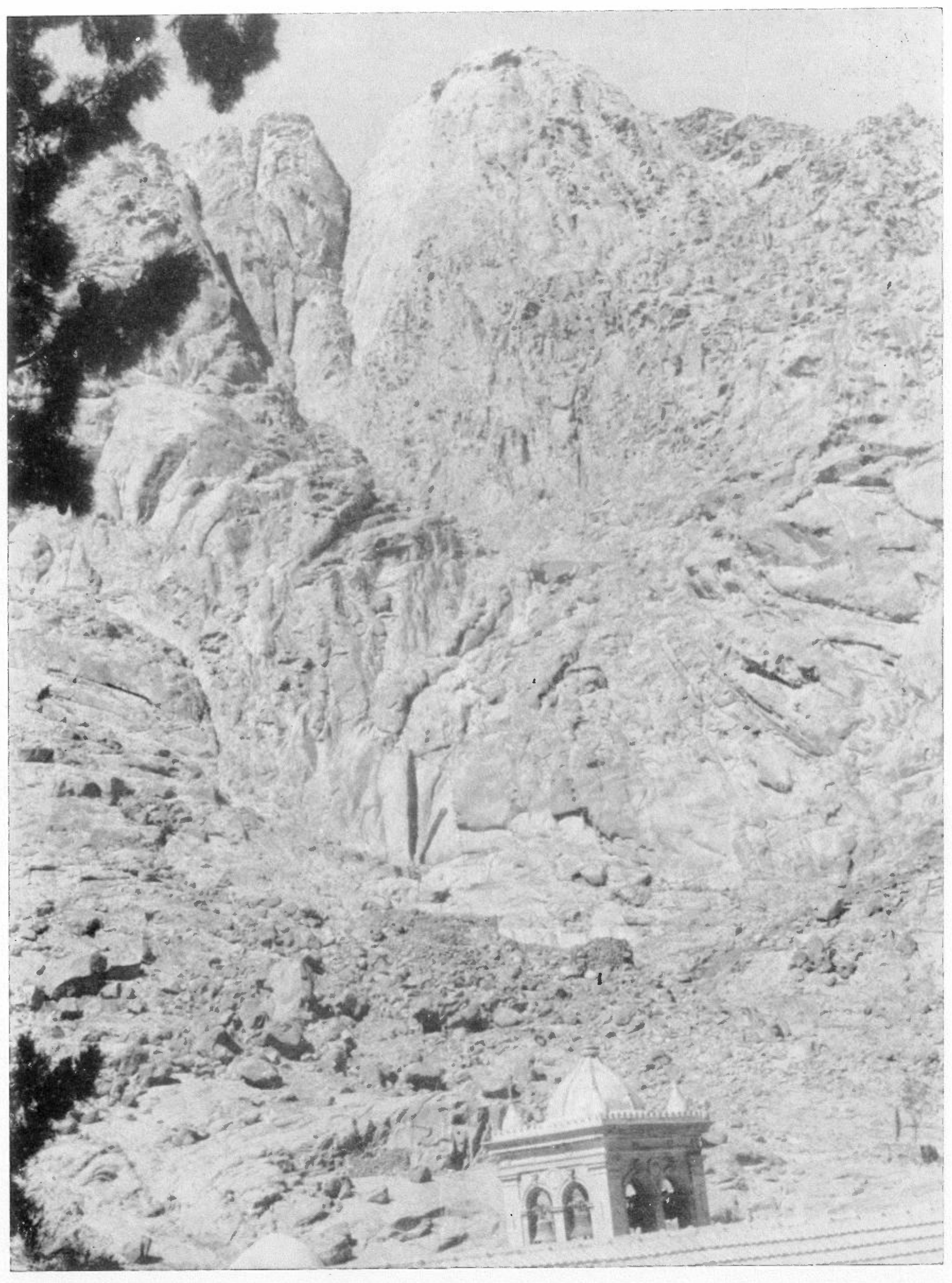
1. CONTENIDO. En tres grandes secciones puede dividirse el libro, de conformidad con el emplazamiento geográfico que se presupone en ellas: a) *En el Sinaí*: 1, 1-10,10; b) *Estancia en Cades Barnea* 10,11-22,1; c) *En los llanos de Moab*: 22,2-36,13. En la primera se refieren los últimos hechos acaecidos antes de abandonar el Sinaí. Empieza el autor con un censo de los hombres aptos para la guerra, señala el orden que debe observarse en los campamentos, habla del rescate de los primogénitos, número y oficio de los levitas, de sus obligaciones y censo de los mismos. En los caps. 5-6 se transcriben varias leyes: sobre los celos, nazireato, terminando con una bendición litúrgica[1]. Después de una enumeración de las ofrendas que tienen que hacer los jefes de tribu al Tabernáculo, siguen dos cortas noticias, una sobre la manera como oía Moisés la voz de Dios[2] y otras en torno al candelabro de oro[3], volviendo el texto a ocuparse de nuevo de los levitas[4]. En los caps. 9, 1-10,10, se recogen noticias referentes a la manera de celebrar la Pascua en el Sinaí, a la nube que cubría el Tabernáculo y a las trompetas de plata.

En la segunda sección, se recuerdan varios episodios sucedidos a partir del año segundo de la marcha por el desierto hasta el año cuarenta. Entre los varios hechos históricos se intercalan diversas leyes, dictadas por las circunstancias. Ante la negativa de Edom de permitir el paso de los israelitas por su territorio, los israelitas torcieron a la derecha y llegaron a la planicie de Moab, frente a Jericó. La tercera sección contiene hechos tan señalados como la fabricación de la serpiente de bronce, la misión de Balaam y su vaticinio favorable a Israel, varios censos, elección de Josué, guerra contra los madianitas, división de la Transjordania entre las tribus de Rubén, Gad y la media tribu de Manasés. Aquí y allá se intercalan diversas leyes.

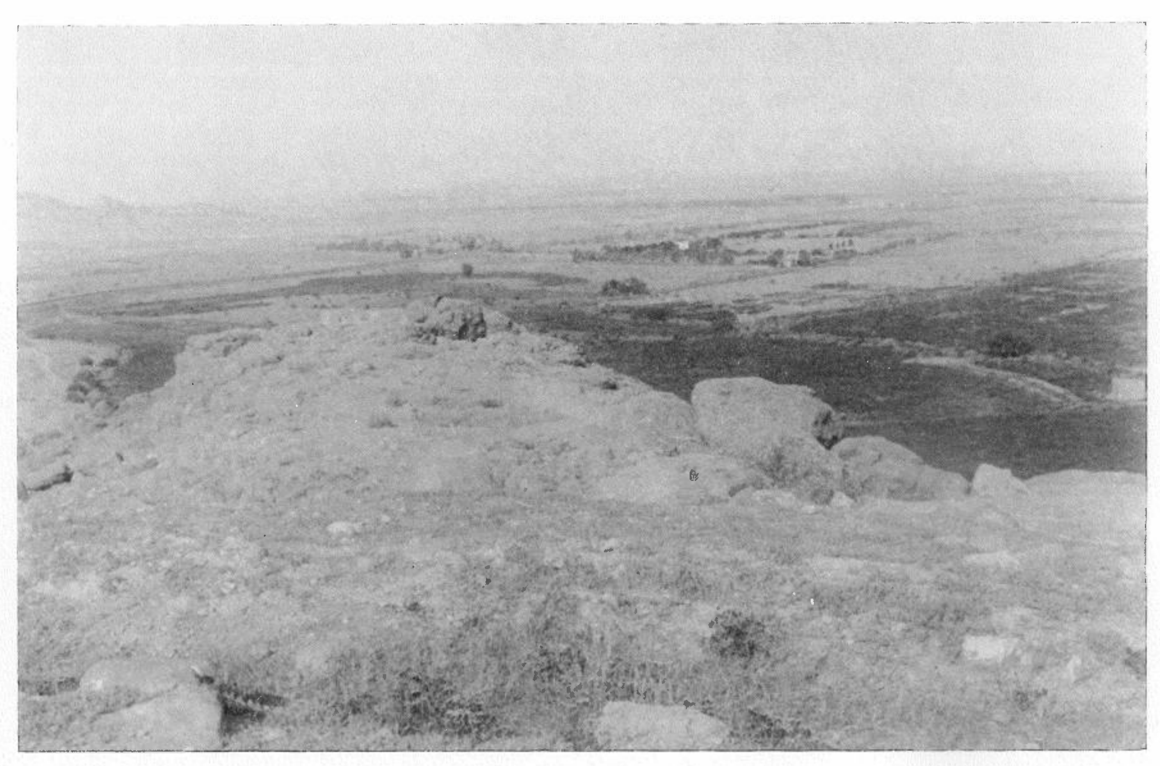
Fijándonos en el contenido del libro — que apenas hemos esbozado —, se vislumbran la carencia de unidad de composición; se tropieza con narraciones dobles; a veces no es posible seguir, con una carta geográfica en mano, los diversos desplazamientos del pueblo y, finalmente, para omitir otros detalles, no siempre existe tra-

Ruinas bizantinas de Subeiṭah, que muchos autores identifican con Ḥŏrmāh, la ciudad ocupada y entregada al anatema por los israelitas, según relata el libro de los Números (21,1-3). (Foto Monasterio de Montserrat)





Sinaí. Picachos que dominan el monasterio de Santa Catalina. El comienzo del libro de los Números supone aún en esta región al pueblo de Israel, antes de marchar hacia la Tierra Prometida. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



Tell ᶜAḍeimah (centro hacia la izquierda), que corresponde a Bēt ha-Yĕšîmōt, ciudad en que acamparon los israelitas antes de pasar el Jordán (cf. Nm 33,49). (Foto P. Termes)

bazón o puntos de unión entre las secciones narrativas y las legislativas. Esta falta de unidad plantea el problema del valor histórico del libro.

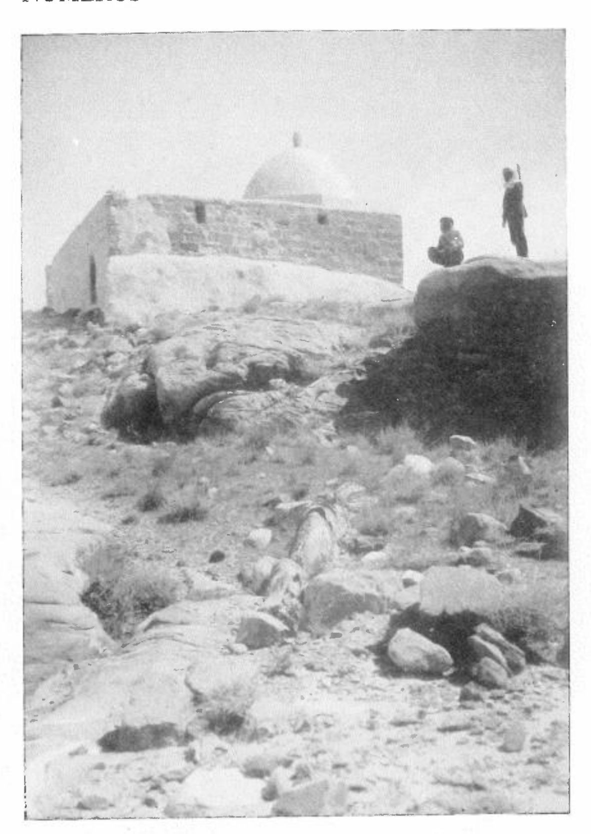
[1]6,22-27. [2]7,89. [3]8,1-4. [4]8,5-26.

2. Historicidad. Creyóse tradicionalmente que Moisés compuso el libro, ya sea personalmente, ya por medio de secretarios que iban anotando los principales acontecimientos. Un examen más detenido de su texto ha acumulado dificultades contra su autenticidad mosaica, entendida rígidamente. En los Números, como en otros libros del Pentateuco, se practicó una vivisección literaria por la cual sus partes se asignaron a diversas tradiciones o documentos. La mayor parte del libro se adjudica a la llamada tradición sacerdotal, (*Priesterkodex*). A ésta pertenecen los capítulos: 1-10, 28; 13,1-17*a*.21.25.26*a*.32*a*; 14,1-2.5-7.10.26-30.34-38; 15; 16,1*a*.2*b*-11.16-24.27*a*.32*b*.35-50; 17-19; 20,1*a*.2.3*b*-4.6-13.22-29; 21,4*a*.10-11; 22,1-25,18 caps. 26-31; 32,18-19. 28-32; caps. 33-36.

Según el común sentir de los exegetas, la tradición sacerdotal (P) se formó durante el Exilio y se impuso a su regreso. Ahora bien, ¿es posible que una tradición tan tardía refleje la realidad histórica de lo que sucedió en los días a que se refiere el libro de los Números? La legislación en él contenida, ¿es contemporánea de Moisés, dictada por él e impuesta al pueblo en circunstancias históricas de que hablan los Números?

En cuanto a lo primero cabe decir que, aunque la tradición sacerdotal fuera puesta por escrito durante el Exilio, sin embargo, arrancaba de una tradición oral ininterrumpida que hincaba sus raíces en los tiempos de Moisés. La retransmisión oral de recuerdos y leyes tuvo mucha importancia en la antigüedad oriental, y fue durante muchos años el único medio por el cual pasaba a la posteridad la memoria de los hechos más característicos de los orígenes del pueblo de Israel. «Los sabios han demostrado», dice Albright, «que la escritura en la antigüedad se empleaba principalmente como ayuda, como guía de la memoria, pero no para sustituirla. Los alumnos musulmanes de hoy aprenden de memoria el Corán y únicamente utilizan el texto impreso para corregir errores». En Israel se empezaron a escribir los recuerdos de las antiguas tradiciones durante el reinado de Salomón (J); un poco más tarde, y en el reino del Norte, apareció el documento Elohista, seguida, en el siglo VII, y en estrecha relación con la reforma de Josías, del Deuteronomista — representado en Números por los pasajes: 1,1-13; 33,50-53.55-56.

Los escribas se inspiraron en las antiguas tradiciones, pero de acuerdo con la finalidad que se proponía, seleccionaron los hechos, los interpretaron desde el punto de vista religioso, incluso los desplazaron de su contexto, los modificaron levemente y añadieron alguna cosa que interesara a los lectores. Obra de los escribas son las exageraciones que se hallan en el libro. Se dice, por ejemplo, en Nm 1,45-46: «Siendo todos los contados de los hijos de Israel, según sus linajes, de veinte años para arriba, aptos para hecer la guerra en Israel, seis-



Santuario de Nĕbī Hārūn, situado, según algunos autores, en la cima del monte Hōr, que, según Nm 39,7-9, constituye uno de los mojones de la frontera septentrional de Palestina. (Foto Monasterio de Montserrat)

cientos tres mil quinientos cincuenta». El número de levitas asciende a veintidós mil. Véase también Nm 26,51.63; 11,21.31-32, etc.

3. Mosaicidad del libro de los Números. No es un dogma de fe que Moisés escribiera el libro de los Números; pero sería imprudente decir que no es él su autor, ni siquiera en sentido amplio. La Comisión Bíblica, en su carta al cardenal Suhard, 18 de enero de 1948, dice que «ya en el decreto del 27 de junio de 1906, la Comisión Bíblica reconocía poderse afirmar que "Moisés al componer su obra, se sirvió de documentos escritos y de tradiciones orales", y admitir también modificaciones o añadiduras posteriores a Moisés. Nadie ya, en el día de hoy, pone en duda la existencia de tales fuentes o rehúsa admitir un progreso creciente de las leyes mosaicas, debido a condiciones sociales y religiosas de los tiempos posteriores, progreso que se refleja incluso en los relatos históricos... Por esto invitamos a los doctos católicos a estudiar estos problemas sin prevenciones... Tal estudio conseguirá, sin duda confirmar la gran parte y el profundo influjo que tuvo Moisés como autor y legislador». De tan autorizadas palabras cabe inferir que los escribas posteriores a Moisés modificaron, acomodaron y ampliaron el contenido de antiguas tradiciones sobre hechos sucedidos y leyes dictadas en tiempos de la permanencia de Israel en el desierto. Pero estas leyes posteriores reflejan el espíritu de Moisés. La evolución del derecho israelita se adaptó a este espíritu y conservó su carácter mosaico fundamental. Confirmamos estos puntos de vista con el testimonio de dos valiosos exegetas católicos. Según Heinisch, Moisés fue el legislador por antonomasia de Israel, y su obra revistió un valor fundamental para el porvenir. Pero las leyes son algo viviente y, por lo mismo, deben ajustarse a los cambios de escenario; aún más, con el tiempo se plantearon nuevos problemas que urgía solucionar, lo que se hizo tomando a la legislación mosaica como pauta. De esta manera se desarrolló la legislación en Israel y en este sentido se retocó y acomodó. Las leyes de época reciente pueden llamarse mosaicas en el sentido de que fueron concebidas según el espíritu de Moisés y basándose en su obra. Comentando la carta de la Comisión Bíblica, escribe Moraldi: «En términos modernos podría decirse que el Pentateuco es *mosaico* a la manera como se llama *napoleónico* un código de leyes escrito, p. ej., en la mitad del siglo pasado, tomando por base los principios y el espíritu de la célebre reforma jurídica de Napoleón, aunque contenga elementos nuevos y ampliaciones que se conforman a los principios napoleónicos. Por lo que se refiere a las partes narrativas, la cuestión es más delicada; pero si se tiene presente el carácter de la historia bíblica (→ **Historicidad de la Biblia**) y su significado, en particular la del Pentateuco, es exacto el juicio de algunos sabios católicos alemanes, Hoberg, Junker, Heinisch, y otros, que el Pentateuco es el resultado derivado del fondo religioso de Moisés, que los hebreos desarrollaron durante siglos bajo el impulso de nuevas necesidades y circunstancias de cultura y de vida, siempre bajo el influjo elevante de la divina revelación».

4. Doctrina religiosa. Durante el Exilio vuelven los israelitas su mirada hacia su pasado histórico, y se convencen de que la humillante situación actual es consecuencia de la transgresión de las leyes del pacto concluido entre Dios y su pueblo en el desierto del Sinaí. El libro de los Números tiene una finalidad acusadamente didáctica y religiosa, que se manifiesta por su complacencia en poner de relieve los beneficios y milagros que hizo Yahweh en favor de su pueblo, con el fin de inculcar en sus lectores la idea de la necesidad de mantenerse fieles a Dios y vivir según sus leyes. De ahí su predilección por la idea del monoteísmo, de la trascendencia divina, poder y santidad de Dios. A Yahweh se le debe servir santamente, conforme a una minuciosa legislación litúrgica y por ministros consagrados exclusivamente al culto. Que algunos ritos religiosos fueran importados de los pueblos circunvecinos no tiene nada de particular, porque a los mismos se les daba una significación y alcance diametralmente opuesto al politeísmo. Aunque los instrumentos fueran los mismos, el sonido era muy distinto.

Bibl.: B. Ubach, *Els Nombres; El Deuteronomi*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1928. P. Heinisch, *Das Buch Numeri*, en *Die heilige Schrift des alten Testaments*, Bonn 1936, pág. 4. A. Clamer, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, París 1946. S. Muñoz Iglesias, en DocB, págs. 571-572. L. Moraldi, *Secoli sul mondo*, Turín 1955, pág. 30. W. F. Albright, *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, Santander 1959 (trad. cast.).

L. ARNALDICH

NÚMEROS, Simbolismo de los. Las cifras que se citan en la Biblia ofrecen a menudo informes históricos, precisos o aproximados; pero también se encuentra el empleo convencional o simbólico de algunos números. He aquí algunos de los últimos. El 7 y sus múltiplos sugieren la idea de abundancia, de conjunto y de totalidad: Caín se venga 7 veces y Lamec 77[1]; el justo cae 7 veces al día[2] y 7 demonios salen de Magdalena[3]; hay que perdonar no 7 veces, sino 70 veces 7[4], etc. El 10, aparte de usos proverbiales[5] es una cifra mnemotécnica inspirada por los 10 dedos de la mano: hubo 10 plagas en Egipto y son 10 los mandamientos de la Ley. El 40 indica en cifra redonda los años de una generación: 40 años de permanencia en el desierto[6] y de quietud tras la vida de cada Juez[7]; se sospecha que existe una convención análoga en los 40 días del diluvio[8], de la estancia de Moisés en el Sinaí[8], de la peregrinación de Elías[10] y del ayuno de Cristo[11]. Los números 70 (10 × 7) y 72 (12 × 6) alternan en el caso de los ancianos que creó Moisés[12] y en el de los discípulos de Jesús[13]. El 100 y sus múltiplos, sobre todo el 1000, aluden a cantidades fabulosas e hiperbólicas[14].

[1]Gn 4,15.24. [2]Prov 24,16. [3]Mc 16,9. [4]Mt 18,21 y par. [5]Gn 31,7; Job 19,3. [6]Nm 14,22.34. [7]Jue 3,11, etc. [8]Gn 7,12. [9]Éx 24,18. [10]1 Re 19,1. [11]Mc 1,13 y par. [12]Nm 11,24-26. [13]Lc 10,1. [14]Éx 20,6; Sal 84,11; 90,4; Ecl 6,6; Dan 7,10; Ap 20,6.

De estos empleos convencionales es fácil pasar a los simbólicos, aunque las habituales especulaciones de los pitagóricos no figuren, aparentemente, en los libros bíblicos. El uso de algunas cifras es menos cuantitativo que cualitativo, y presenta importantes ideas que hay que recoger para la interpretación de la Biblia. El 4 se relaciona con el simbolismo cósmico, pues hay 4 vientos, esto es, 4 puntos cardinales[1]; de aquí los 4 ríos del Paraíso[2] o los 4 seres vivientes que soportan el trono divino[3]. El 7, cifra sagrada por excelencia, que se descompone en 4 + 3, simboliza la perfección. Rige el ritmo sacro del tiempo: semana[4], año sabático[5] y año jubilar al cabo de 7 semanas de años[6]. Así Jer 25,11 anuncia la salvación de Israel tras 70 años (10 semanas de años), interpretadas como 70 semanas de años (10 jubileos de 49 años) en Dan 9,24. El 7 se presenta con frecuencia en los rituales[7] y se asocia a los objetos sacrosantos (los 7 ángeles de Tob 12,15). Tiene, finalmente, un papel considerable en los procedimientos redaccionales de los autores sagrados: la genealogía de Cristo comprende 3 series de 2 × 7 generaciones, y el Apocalipsis se halla parcialmente construido por septenas. En relación con el simbolismo del 7, el 6 expresa la imperfección radical[8] y el 8 la perfección superabundante (las 8 Bienaventuranzas de Mt 5). El carácter sagrado del 12 depende de su relación con el ciclo anual: 12 meses (lunaciones) y 12 constelaciones zodiacales[9]. Por ello tiene lugar en el culto, pues hay en el santuario confederal de Israel 12 turnos de servicio, que están asignados a las 12 tribus participantes, cifra intocable, aunque la lista varíe; la misma cantidad se encuentra en los ismaelitas[10] y los edomitas[11]. El 12 llega a ser así la cifra sagrada del pueblo de Dios, que Cristo respeta al elegir los 12 apóstoles[12] y el Apocalipsis recoge para describir la Iglesia del cielo[13] y la Nueva Jerusalén[14].

[1]Is 11,12; Ez 37,9; Mt 24,31. [2]Gn 2,10. [3]Ez 1,5; Ap 4,6. [4]Éx 31,15; Gn 1,1-2,3. [5]Éx 23,10-11; Lv 25,1-7. [6]Lv 25,8. [7]Lv 4,6-17, etc. [8]Cf. Ap 13,18. [9]Cf. Ap 12,1. [10]Gn 25,16. [11]Gn 36,10-14. [12]Cf. Mt 19,28. [13]Ap 7,5-8. [14]Ap 21,12.

Este hábito de utilizar números convencionales o simbólicos debe poner sobre aviso en la interpretación de ciertos datos de las tradiciones bíblicas antiguas, como, p. ej., la edad de los patriarcas. El símbolo es manifiesto en un caso: Enok, el único patriarca antediluviano justo, vivió 365 años, número perfecto de un año solar. Si no se comprende el valor de las otras cifras, es cosa cierta que no se trata, exactamente, de indicaciones cronológicas. En dos ocasiones, por lo menos, se halla también en la Biblia la utilización del valor numérico de las letras del alfabeto o gematría. En Gn 14,14, Abraham pertrecha de armas a 318 servidores, cifra que corresponde a las letras del nombre de Eliézer, su intendente (1 + 30 + 10 + 70 + 7 + 200). Igualmente, en Ap 13,18, la cifra 666 de la Bestia, en que el 6, símbolo de nulidad, se repite tres veces, ha de corresponder a un nombre propio; se cree de ordinario que se trata de Nerón César escrito en caracteres hebreos (100 + 60 + 200 + 50 + 200 + 6 + 50 = 666). Como estos ejemplos muestran, el valor exacto de los números debe buscarse en cada caso particular, si se desea entender con precisión el sentido de los libros santos y no comprender en el sentido propio lo que sus autores dijeron a veces en términos aproximados, convencionales o simbólicos (→ **Gematría**).

Bibl.: P. Bongi, *Mysticae numerorum significationis liber*, Bérgamo 1585. W. H. Roscher, *Die Siebenzahl*, en *Philologus*, Wiesbaden 1901, pág. 360 y sigs.; íd., *Die Zahl 40 im Glauben der Semiten*, en *AAL*, 27 (1909), pág. 105.

P. GRELOT

NUMISMÁTICA. → **Monedas.**

NUN (LXX νουν). La Vg. y los LXX anteponen esta palabra, nombre de la decimocuarta letra del alfabeto hebreo, a Lam 1,14; 2,14; 3,40.41.42; 4, 14 y Sal 119,105 (heb.) (→ **Acróstico**).

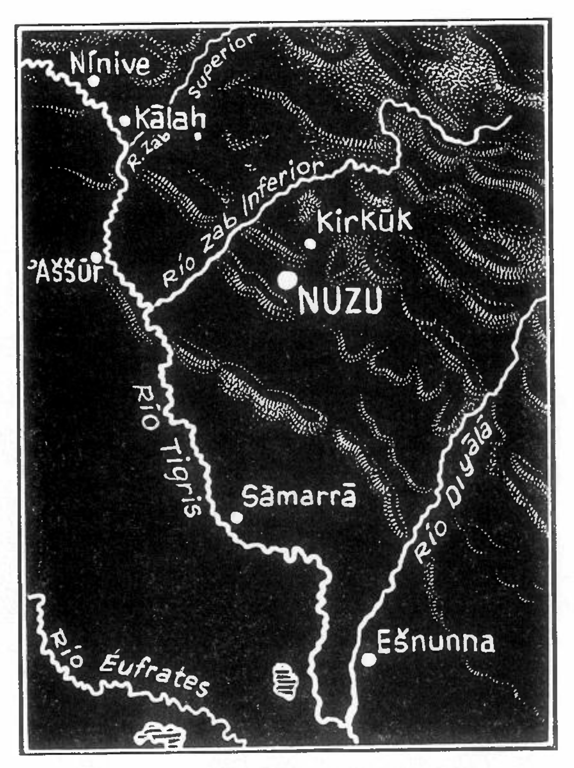
NŪN («pez»; ár. *nūn*[un]; Ναυή, Ναβέ, Ναβέ; Vg. *Nun, Nave*). Hijo de ʿĔlīšāmāʿ y padre de Josué, el conquistador de la Tierra Prometida, también llamado Nōn[1]. Era de la tribu de Efraím. Nada dice el texto sagrado sobre su vida. Siempre que aparece en la SE, lo hace para acompañar al nombre de Josué («hijo de Nūn»)[2]. Aparece también como padre de Hōšēaʿ[3] y Yēšūaʿ[4], que son formas variantes de Josué (heb. *yĕhōšūaʿ*).

[1]1 Cr 7,27. [2]Nm 11,28; Jos 1,1; 2,1.23; 6,6, etc. [3]Nm 13,8.16; Dt 32,44. [4]Neh 8,17.

Bibl.: Noth, 940, pág. 230.

B. M.ª UBACH

NUNC DIMITTIS. Primeras palabras latinas del cántico de Simeón[1]. El anciano Simeón es presentado por Lucas como contrapunto a la atonía mesiánica de los dirigentes del Templo y del pueblo de Israel. El cántico de Simeón posee el aliento de la auténtica profecía: señala el acontecimiento salvador en toda su magnitud, como el cumplimiento de las primitivas predicciones[2]. Y aunque la salvación procede de Israel, es un hecho de



Mapa con el emplazamiento de Nuzu o Nuzi

alcance completamente mundial. Esto es lo único que se afirma en este himno de acción de gracias, y de ninguna manera se insinúa un predominio político de Israel sobre el resto de las naciones.

[1] Lc 2,29-32. [2] Is 40,5;52,10; 42,6; 46,13;49,6.

Bibl.: A. VALENSIN - J. HUBY, *Evangile selon saint Luc*, en *VS* (1952), pág. 47. J. M. CREED, *The Gospel According to St. Luke*, Londres 1957, pág. 401. K.H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, Gotinga 1958, págs. 46-47.

J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ

NUZI Forma variante del nombre de → **Nuzu** y muy empleada por los especialistas, muchos de los cuales la consideran más correcta. Ha de tenerse en cuenta que Nuzu es el caso sujeto o nominativo y Nuzi el indirecto o genitivo, por lo cual parece más aceptable emplear la primera grafía.

NUZU. Antiguo centro hurrita, situado a 13 km al suroeste de Kirkūk en la Alta Mesopotamia, donde actualmente se alza Yorgan Tepe. Las excavaciones norteamericanas, efectuadas desde 1925 a 1931, bajo la dirección de E. Chiera, E. A. Speiser, R. H. Pfeiffer y R. Starr, pusieron en evidencia doce capas o estratos, que se datan desde la edad calcolítica (4500 A.C.) a la del Bronce reciente (1550-1200 A.C.)

Los edificios más importantes hasta ahora descubiertos son un palacio, consistente en un gran patio central, alrededor del cual están las salas de recepción, las habitaciones particulares, despachos y almacenes, y un templo, compuesto en su origen de una *cella*, que sufrió siete reconstrucciones sucesivas.

Sin embargo, lo que más interesa son unas 4000 tablillas cuneiformes — los textos de Nuzu —, redactadas en acádico, pero conteniendo vocablos y acepciones hurritas. Estos documentos, pertenecientes a grandes archivos familiares, permiten reconstruir el ambiente social y familiar de la población que vivió en 1400 A.C., el cual es singularmente afín al de los patriarcas hebreos. De aquí la gran trascendencia de estas tablillas para el estudio del AT.

A su luz, la figura de los patriarcas se presenta perfectamente encuadrada en el antiguo mundo mesopotámico del II milenio. Además, algunas circunstancias de la historia patriarcal, que resultan enigmáticas, cobran al fin claridad. He aquí la traducción de una tablilla; «Tablilla de adopción, propiedad de Našwi, hijo de Aršenni: adoptó a Wullu, hijo de Puhišenni. Mientras viva Našwi, Wullu le proporcionará comida y vestido; cuando Našwi muera, Wullu será su heredero. Si Našwi tiene un hijo propio, dividirá la propiedad en partes iguales con Wullu, pero el hijo de Našwi tomará los dioses de Našwi. Pero si Našwi no tiene un hijo propio, entonces corresponderá a Wullu tomar los dioses de Našwi...»[A].

Esta tablilla atestigua la práctica de la adopción, tan corriente en la época patriarcal, y explica el significado de los objetos, llamados en la Biblia *tĕrāfîm* o ídolos, que Raquel hurta a su padre[1].

Eran pequeñas imágenes de las deidades destinadas a alejar el mal o los demonios de las casas. Como correspondían al heredero, su posesión representa un título o derecho a la herencia. Por ello, Lābān hizo cuanto pudo para arrebatarlos a Jacob y asegurarlos a los hijos que habían tenido en el entretanto.

[A] *Revue d'Assyriologie*, París 1926, pág. 126.

[1] Gn 31,19.30.32-35.

Bibl.: Excavaciones de Nuzu: R. STARR, *Nuzu Report on the Excavation at Yorgan Tepe near Kirkuk*, 2 vols., Cambridge (Mass.) 1937-1939. *ANET*, 2.ª ed., 1955, págs. 219-220. Sobre las tablillas de Nuzu y su aportación a la historia de los Patriarcas: A. ROLLA, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte*, 3.ª ed., Roma 1959, caps. III y V.

A. ROLLA

O

O. Decimoctava letra del alfabeto castellano y cuarta de sus vocales. Es un sonido vocal velar, el más sonoro después de la *a*, en la pronunciación del cual la lengua se mantiene baja, mientras los labios se redondean y se adelantan levemente. El conjunto bucal queda en posición intermedia entre la de la *a* y la *u*.

En el alfabeto latino es la decimocuarta consonante; en el griego, dada la existencia de dos *o* (*omicrón*, O, y *omega*, Ω), ocupa respectivamente el decimoquinto y vigesimocuarto lugar.

La *o* no figura como letra en el alefato o abecedario hebreo, puesto que, como es sabido, en el semítico en general, se representan desde el principio sólo los sonidos consonánticos. La invención y utilización de las vocales o «mociones», en fecha bastante tardía, excluyó su incorporación en el mismo.

La *o* hebrea se denomina *ḥōlem* y tiene la figura de un punto escrito sobre la letra que debe pronunciarse: ֹ (grafía defectiva), o sobre un *wāw*, וֹ (grafía plena), que sigue inmediatamente a la consonante con la que se articula. Dicho *wāw* se llama en este caso, *mater lectionis*.

1. La «o» como signo escrito. El *ʿayin*, «ojo», decimosexta consonante fenicia, tenía forma redonda o redondeada; en el alefato paleohebreo tuvo por lo regular la apariencia de un rombo en sentido vertical, debido sin duda a la dificultad de grabar una circunferencia en la materia dura en que se trazaban las inscripciones. El *ʿayin* de los alfabetos semíticos, en la historia de los cuales casi no experimenta alteración gráfica, indica un fonema gutural explosivo sonoro o una aspirante velar sonora.

Los griegos carecían de tal sonido; como, además, necesitaban notar las vocales, adoptaron el trazo del *ʿayin* para significar la o, cualquiera que fuese su cantidad y su naturaleza. Con el tiempo, como documentan con claridad las fuentes, se produjo una evolución. Los jonios, en el siglo VII A. C., modificaron el redondel original de la o, que muchas veces llevaba un punto en el centro, como cierto tipo de *ʿayin* fenicio, para distinguir la o abierta y larga (*omega*), con el simple expediente de abrirlo o romperlo por la parte inferior (Ω); la o primitiva permaneció, en cambio, inalterable y sirvió para representar la *o* breve y cerrada, u *omicrón*.

El alfabeto latino prescindió de la innovación reseñada y la o indica en él tanto el sonido abierto como el cerrado, que se ha transmitido con escasos cambios a los idiomas romances o neolatinos.

1 2 3

1. Derivaciones de jeroglíficos egipcios. 2. Paso al protosinaítico. 3. Desarrollo tamúdico.

4 5 6 7 8 9

4. Alfabeto fenicio. Sepulcro de Ḥīrām rey de Biblos (siglo XIII A.C.). 5. Alfabeto fenicio (1000 A.C.). 6. Estela de Mēšaʿ, rey de Moab (890-875 A.C.). 7. Cartas arameas (800 A.C.). 8. Inscripción de Siloé (700 A.C.). 9. Letras talladas en sellos y piedras preciosas (800-500 A.C.)

10 11 12 13

10. Papiros egipcios (500-300 A.C.). 11. Inscripciones en monedas de época macabea (150-40 A.C.). 12. Primer siglo de la era actual y escritos de la época de Bar Kōkĕbāʾ (1-150 D.C.). 13. Caracteres cuadrados hebreos (siglo IV D.C.)

14 15 16 17 18 19

14. Papiros de los siglos (V-VIII D.C.). 15. Siríaco (500-800 D.C.). 16. Pentateuco samaritano (siglo XIII D.C.). 17. Escritura rabínica *rāšī* (siglo XIII D.C.). 18. Caracteres alemanes cursivos (siglo XIX). 19. Caracteres árabes del Corán

2. LA «O» HEBREA COMO FONEMA. Desde el punto de vista práctico, pueden distinguirse los siguientes extremos:

a) La *o* es en hebreo vocal larga pura cuando no se modifica, cualquiera que sean las circunstancias, a pesar de la característica inestabilidad vocálica del hebreo. Así, p. ej., la *ō* de *qōṭēl* («que mata», part. act.) es larga pura y nada puede alterarla, salvo tal vez la adición de un sufijo. El *ḥōlem* casi nunca se cambia en otra vocal.

b) La *o* larga tónica, consecuencia del acento, como indica la nomenclatura, cuando se altera por la pérdida del tono, conserva el sonido de *o*; pero gráficamente su figura se troca en un *qāmeṣ* (*a* larga, ָ), con sonido de *o*. Así, p. ej., *bōqer*, «mañana» se convierte en *bāqrām*, «su mañana [de ellos])» (escrito y pronunciado *bŏqrām*, conforme al sistema de transcripción adoptado en esta Enciclopedia). Por lo tanto, es menester distinguir en que caso el *qāmeṣ* es *a* larga u *o* breve. De modo amplio, puede decirse que el *qāmeṣ* equivale a *o* breve siempre que se halle ante *šĕwā'* (signo de carencia de vocal), explícito (p. ej., *ḥŏkmāh*, «sabiduría»), o implícito (*ḥŏnnēnī*, «apiádate de mí»).

c) La *o* es *ḥāṭēf qāmeṣ* (*qāmeṣ ḥāṭūf*), es decir, *o* sumamente breve (*ŏ*), igual a un *šĕwā'* móvil, cuando el signo de carencia de vocal acompaña, escrito a la izquierda, al *qāmeṣ*. P. ej., *ḥŏlī*, «enfermedad». Este tipo de semivocal se emplea principalmente con las consonantes llamadas guturales.

3. LA «O» COMO SIGNO NUMÉRICO. Esta letra no posee valor numeral ni en hebreo ni en latín. En griego acompañada de una coma alta (o') equivale a 70; con una coma, situada a la izquierda (͵o), vale 70 000.

Bibl.: J. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1923. *EIt*, XXV, pág. 89.

J. A. G.-LARRAYA

OBADÍA(S). Grafía castellana del nombre cuya correcta transcripción hebrea es → **ʿŌbadyāh(ū)**.

ʿŌBADYĀH(Ū) («servidor de Yahweh»; 'Αβδία; Vg. *Obadia[s]*). Nombre de trece personajes del AT:

1. Uno de los doce profetas menores, llamado corrientemente en castellano → **Abdías**.

2. ('Αβδιού; Vg. *Obadia*). Jefe de la tribu de Isacar, de la familia de Tōlāʿ, de la casa de ʿUzzī, hijo de Yizraḥyāh. Tuvo un cargo militar en tiempo del rey David[1].

3. Hombre de la tribu de Gad, uno de los que se unieron a David en Ṣīqĕlāg, cuando huía de Saúl[2].

4. Benjaminita, descendiente de Saúl, y quinto de los hijos de 'Āṣēl, que aparece enumerado en el linaje de Jonatán[3].

5. ('Αβδιού; Vg. *Abdia*). Padre de Yišmaʿyāhū, presentado en el texto como jefe de la tribu de Zabulón en tiempo del rey David[4].

6. ('Αβδιού; Vg. *Abdias*). Mayordomo o prefecto de palacio del rey Acab. Durante la persecución que la reina Jezabel emprendió contra los profetas de Yahweh, por ser «muy temeroso de Dios»[5], y verdadero servidor suyo, salvó la vida a cien profetas, a quienes escondió en dos grupos de cincuenta y les suministró pan y agua. A fin de interceder por el rey, ʿŌbadyāh fue al encuentro del profeta Elías y se esforzó por despertar su compasión. El profeta pidió al mayordomo que le presentara al soberano. ʿŌbadyāh se resistía a ello por miedo a la reacción de Elías, pero finalmente accedió. A consecuencia de la entrevista del rey con el profeta, ocurrió el sacrificio del monte Carmelo, en el que Elías probó a los sacerdotes de Báʿal y Astarté que Yahweh era el verdadero Dios[6]. En tiempo de san Jerónimo[A], se mostraban aún las cuevas — que no faltan en la región de Samaría —, en donde ʿŌbadyāh escondió a los profetas.

7. ('Αβιά, 'Αβδιά). Uno de los israelitas destacados que Josafat, el año tercero de su reinado, envió a las ciudades de su reino para que las instruyeran en la Ley del Señor[7].

8. (Vg. *Abdias*). Levita descendiente de Mĕrārī, encargado de supervisar los trabajos de reparación del Templo, en tiempo del rey Josías[8].

9. (Vg. *Abdias*). Nieto de Zorobabel, mencionado en la descendencia de David[9].

10. ('Αβαδία; Vg. *Obedia*). Hijo de Yĕḥī'ēl, descendiente de Yō'āb, que regresó de la Cautividad babilónica con Esdras[10].

11. Uno de los veintiún sacerdotes que firmaron la renovación de la Alianza del pueblo de Israel con Yahweh en tiempos de Nehemías[11].

12. ('Αβδειά, 'Οβδιά). Levita, hijo de Šĕmaʿyāh[12], que regresó a Jerusalén después de la Cautividad, en tiempo de Zorobabel. Tal vez haya de identificarse con ʿAbdā', hijo de Šammūaʿ[13].

13. ('Οβδίας; Vg. *Obedia*). Levita portero del Templo del tiempo del sumo sacerdote Yōyāqīm[14].

[A] *Epist.*, 108,16.

[1] 1 Cr 7,3. [2] 1 Cr 12,10 (9). [3] 1 Cr 8,38; 9,44. [4] 1 Cr 27,19. [5] 1 Re 18,3. [6] 1 Re 18,3-16. [7] 2 Cr 17,7. [8] 2 Cr 34,12. [9] 1 Cr 3,21. [10] Esd 8,9. [11] Neh 10,6 (5). [12] 1 Cr 9,16. [13] Neh 11,17. [14] Neh 12,25.

S. PLANS

ʿŌBĀL (Εὐάλ; Vg. *Ebal*). → **ʿĒbāl**.

ʿŌBĒD («respetuoso», «sumiso [a Dios]»; Vg. *Obed*). Nombre de cinco israelitas:

1. ('Ωβήδ [B], 'Ιωβήδ [A]). Hijo de Booz y de Rut, padre de Isaí y abuelo de David. Gran alegría produjo su nacimiento entre los amigos de la casa de Booz; por ello, las mujeres felicitaban a Noemí, suegra de Rut, pues era considerado el recién nacido como hijo suyo legal, por razón del goelato[1]. Noemí al nacer, lo tomó en su regazo y fue su aya. Uno de los ascendientes de Jesucristo, mencionado en las genealogías de Mateo y Lucas[2].

2. ('Ωβήδ [B], 'Ιωβήδ [A]). Hijo de 'Eflāl y padre de Yĕhūʾ, de la casa o clan de Yĕraḥmĕ'ēl, mencionado en las genealogías de la tribu de Judá[3].

3. ('Ωβήδ [B], 'Ιωβήδ, 'Ιωβήλ [A]). Uno de los treinta héroes de David, citado en una lista que sólo nombra a quince[4].

4. ('Ωβήδ [B], 'Ιωβήδ [A]). Levita, portero del Templo de Jerusalén, y tercer hijo de Šĕmaᶜyāh, de la familia de ᶜŌbēd ᵓĔdōm. Ejerció su oficio durante el reinado de David[5].

5. ('Ωβήδ [B], 'Ιωβήδ [A]). Padre de Azarías (§ 13), uno de los jefes militares que, en tiempo de la reina Atalía, se confabularon con el sumo sacerdote Yĕhōyādāᶜ para destronarla y proclamar rey a Joás[6].

[1]Rut 4,13-17.21-22; 1 Cr 2,12-15. [2]Mt 1,5; Lc 3,32. [3]1 Cr 2,37-38. [4]1 Cr 11,47. [5]1 Cr 26,7. [6]2 Cr 23,1.

Bibl.: NOTH, 1006, págs. 37, 137.

S. PLANS

ᶜŌBĒD ᵓĔDŌM («siervo de [el dios] Edom»?; cf. fen. *mlk-ᵓdm*; 'Αβεδδαρά, 'Αβδεδόμ, 'Αβεδώμ; Vg. *Obededom*). Nombre de cuatro personas del AT, muy difíciles de distinguir entre sí, por lo cual hay en la actualidad tendencia a identificarlas:

1. Filisteo de Gat en cuya casa, situada entre Qiryat Yĕᶜārīm y Jerusalén, dejó David el Arca por espacio de tres meses tras la muerte de ᶜUzzāh. Yahweh bendijo al filisteo durante el espacio de tiempo mencionado[1].

2. Levita músico y portero[2], e hijo del jefe de los músicos, llamado Yĕdūtūn[3].

3. Jefe o fundador de una familia de porteros que, en número de sesenta y dos, cuidaron de las entradas meridionales del Templo, así como del almacén de las provisiones de éste durante el reinado de David[4]. Su linaje resulta confuso; el estado presente del T. M. aconseja ver en él a un descendiente de Coré.

4. Guardián del oro, plata y objetos sagrados del Templo de Jerusalén. Hubo de entregar el depósito que custodiaba cuando Joás de Israel derrotó a Amasías de Judá, e irrumpió en la capital de éste[5].

[1]2 Sm 6,10-12; 1 Cr 13,13-14. [2]1 Cr 15,18.24; 16,5. [3]1 Cr 16,38. [4]1 Cr 26,4-8.15. [5]2 Cr 25,24.

Bibl.: NOTH, 1007, págs. 137, 252.

J. VIDAL

OBEDIENCIA. PRÁCTICA Y PRESCRIPCIONES. En todo acto voluntario de obediencia se incluye un cierto homenaje de reverencia a Dios, bien porque el acto le tenga directamente por término, bien porque se dirija a una criatura en cuanto detenta autoridad que en su raíz primera proviene de Dios[1].

De ahí que en la Biblia no sólo se alaben quienes fueron obedientes a Dios, sino también y de una manera particular se ensalza la obediencia de Jacob a sus padres[2], la de los israelitas a Josué[3], la de los rekabitas a las prescripciones de su antepasado Yōnādāb[4], etc.

No sólo se ha de obedecer a Dios. El AT prescribe la obediencia a sacerdotes y jueces[5]; pero sobre todo, a padre y madre[6]. En el NT, el cristiano ha de ser siempre «hijo de obediencia»[7], obediente en general, a todas las disposiciones de Dios y de Cristo[8]; obediente en concreto, como especificó san Pablo, al evangelio[9], a la verdad[10] y a la fe[11]. Pero se prescribe asimismo la obediencia a los padres[12], al par que se condena la conducta contraria en este sentido de muchos paganos[13]; a los amos[14] y a las autoridades civiles[15] por motivos sobrenaturales; naturalmente, más aún a los pastores de las almas[16]; san Pablo gozaba en alabar[17] y reconocer[18] esta obediencia de los fieles.

[1]Cf. Prov 8,15-16; Ef 6,6-8. [2]Gn 28,7. [3]Dt 34,9; Jos 1,17. [4]Jer 35,8.18. [5]Dt 17,12. [6]Dt 21,18; Prov 30,17. [7]1 Pe 1,14.22. [8]1 Pe 1,2. [9]Rom 6,17; 10,16; 15,18; 2 Cor 9,13; 2 Tes 1,8. [10]Gál 5,7. [11]Rom 1,5; 16,26. [12]Ef 6,1-3; Col 3,20. [13]Rom 1,20; 2 Tim 3,2. [14]Ef 6,5-8; Col 3,22-25; 1 Pe 2,18-20. [15]Tit 3,1; 1 Pe 2,13-16. [16]2 Cor 2,9; 10,6; 2 Tes 3,14. [17]2 Cor 7,15; Heb 13,17. [18]Flm 21.

Bibl.: H. LESÊTRE, art. *Obéissance*, en *DB*, IV cols. 1720-1721.

P. TERMES

OBEDIENCIA DE CRISTO (et. der. de *ob* y *audio*, «prestar oídos»). La «obediencia» se refiere primariamente al acto de «escuchar»: escuchar la voz de alguien, mantener los oídos y el corazón abiertos a las palabras que pronuncia. Obedecer no es conformarse a un código moral o ritual, sino escuchar la palabra de Dios y responder vitalmente a sus exigencias[1].

El equilibrio bíblico de las relaciones entre Dios y el mundo consiste en que Dios es el que habla, mientras que la creación es la que escucha y obedece. Los hagiógrafos nos describen el acto creador de Dios como fruto de una palabra pronunciada en alta voz[2]. «Él habla: esto es. Él manda: esto existe»[3]. «Él envía la luz, y ella corre; la vuelve a llamar, y obedece temblando; las estrellas brillan en su lugar, radiantes: Él las llama, y ellas contestan: ¡Aquí estamos!»[4].

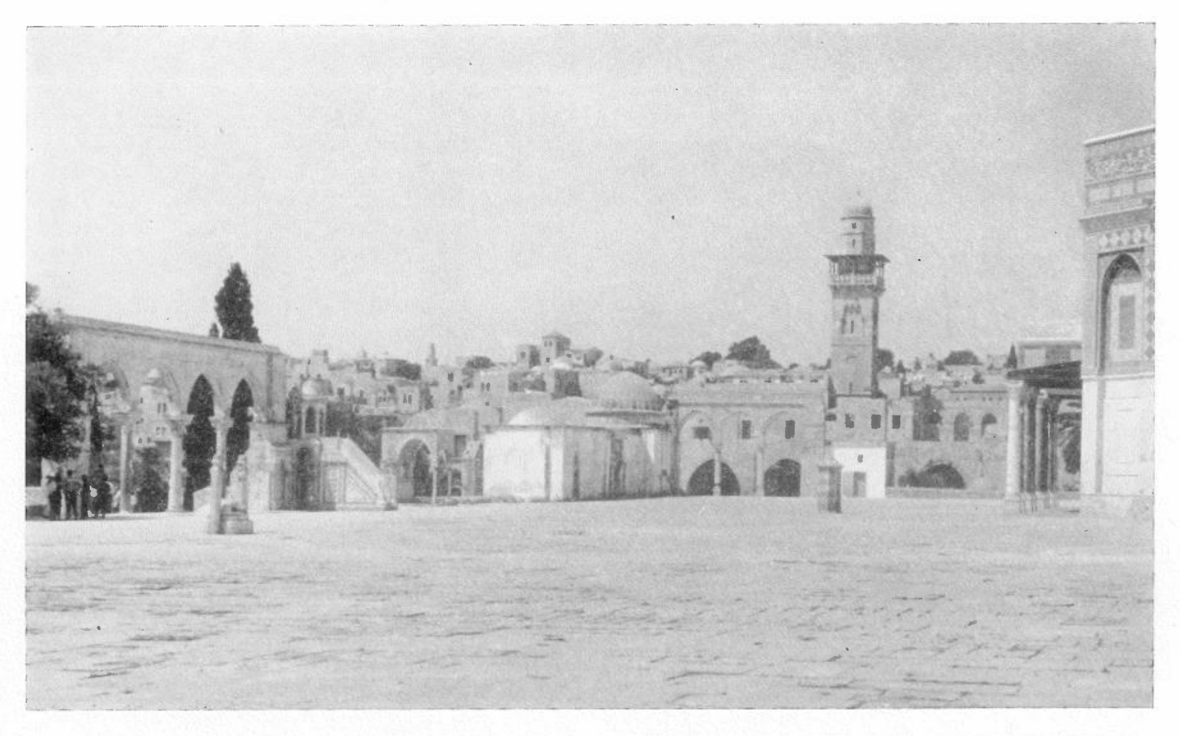
[1]Jer 7,21-28; Sal 88,12-14. [2]Gn 1,3 y sigs. [3]Sal 33,9. [4]Bar 3,33-35.

En su palabra estaba la Vida[1]. Así, pues, no hay existencia posible para las criaturas fuera de la obediencia a esta palabra divina[2]: el hombre en el Paraíso[3], los seres celestiales[4], los elementos naturales[5] no existen más que en la medida en que se conforman a lo que Dios quiere de ellos.

Por el contrario, la desobediencia del hombre supone la ruptura del diálogo con Dios, escuchando otras voces[6], dudando de la bondad de Dios y buscando orgullosamente la vida y la felicidad en una situación de autonomía frente a la palabra de Dios. A través de todo el AT, esta desobediencia del hombre es presentada como la negación a escuchar la voz de Dios, prefiriendo otras voces: falsos profetas, gentiles, la propia visión caprichosa. Esta desobediencia de Israel a la voz de Yahweh no sólo será la causa de una decadencia moral, sino de toda la serie de sus desgracias físicas, políticas y sociales[7]. Según el concepto integralista de la antropología bíblica, lo moral y lo físico corren vías paralelas, de suerte que al lado de la postura de desobediencia se hallan pecado y muerte, mientras que la única posibilidad de vivir — en el sentido pleno de la palabra — es escoger el camino de la obediencia a la palabra de Dios.

[1]Jn 1,4. [2]Dt 8,3; Am 8,11-13; Jn 4,32 y sigs. [3]Gn 2,17. [4]Sal 103,20. [5]Job 38,10 y sigs. [6]Gn 3,17. [7]Dt cap. 28.

Por eso, Dios quiere preparar el camino a la venida de una nueva humanidad obediente. Escoge a Abraham, elige a Israel, crea un «resto» de hombres obedientes, gracias a los cuales perdonará a los demás[1]. Este resto fiel se reduce a una persona única, toda ella vuelta hacia Dios, totalmente obediente. Es Jesús que cumple, no su voluntad, sino la voluntad de su Padre[2], obedeciendo hasta la muerte[3].



Jerusalén. Explanada sur del Templo, con la ciudad al fondo. Pedro, predicando en los atrios del Templo, obedecía más a Dios que a los hombres. (Foto P. Termes)

La «obediencia» de Cristo tiene un alcance salvífico universal. El hombre-Adán — el hombre desobediente a la voz de Dios, el hombre autónomo y orgulloso — quebró la acción creadora de Dios. Su «desobediencia» puso a la humanidad en estado de «pecado»[4] y, consiguientemente, fustró el plan vital del creador; la superación de la muerte[5].

Cristo viene a realizar el acto contrario: la obediencia, la «escucha» de la palabra divina. Su «obediencia» no es solamente un acto personal, sino una posibilidad objetiva de salvación. Desde ese momento, el hombre no puede ya establecer una obediencia personal fundada únicamente sobre sus propios recursos. Tiene que revestirse de la obediencia de Jesucristo[6]. No puede intentar una conexión directa con la palabra divina sin pasar por la «escucha» de Cristo.

Esta incorporación a Cristo — iniciada en el bautismo — introduce al cristiano en el diálogo con Dios, de la única manera vitalmente fecunda: en nombre de Cristo. Para que la palabra creadora de Dios produzca en el hombre todo su efecto, tiene que ser escuchada en y desde Cristo. En esto consiste la participación cristiana en la «obediencia» de Cristo.

[1]Gn 18,24 y sigs.; Jer 5,1. [2]Jn 6,38. [3]Heb 5,8; Flp 2,8. [4]Rom 5,19. [5]Rom 5,12. [6]Flp 3,4-10.

Bibl.: A. Lelière, *Obeissance*, en *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel-París 1954, págs. 209-210.

J. M. GONZÁLEZ RUIZ

OBEDIENCIA FILIAL A DIOS (heb. *yĕqāhāh, mišmá'at*; ἐπακρόασις, ὑπακοή; Vg. *obedientia, obeditio*). Es la virtud que ordena al súbdito con respecto al superior que gobierna, ejecutando lo preceptuado u omitiendo lo prohibido, precisamente por haber sido preceptuado o prohibido. Porque el hombre está sometido a Dios en todo, en lo interior y en lo exterior, debe, por consiguiente, obedecerle en todo. Primer motor de las cosas naturales y de las voluntades humanas, Dios es señor de todas las criaturas e incapaz de abusar de la menor de ellas y, por tanto, todas las voluntades deben obedecer, por cierta necesidad de justicia, al imperio de Dios, obediencia que viene a ser una exigencia del amor y de la reverencia que toda criatura racional debe mostrar a su Criador. Cuando Satanás propuso a Jesús que, cayendo a sus pies, le adorase, el Señor le contestó citando un texto del Deuteronomio[1], cuyo sentido adaptaba a la situación presente: «Al Señor tu Dios adorarás y a Él sólo darás culto»[2]. Dios, en efecto, Ser supremo, cuya perfección sobrepasa infinitamente la de todas las cosas, Creador y Señor, es el único que debe ser adorado y servido, adoración y servicio que se pone en práctica por la obediencia a sus leyes, piedra de toque del verdadero amor. «Un hijo honra a su padre, un siervo a su señor. Si, pues, Yo soy Padre, ¿dónde está el amor que se me debe? Si Yo soy dueño, ¿dónde está vuestro temor que me es debido?»[3] Dios, en verdad, es Padre, dulce título con que quiere ser invocado[4], como Padre único de todos sus hijos. Invocado ya en el AT como Padre[5], Jesucristo ha querido resumir todo el evangelio en el dogma de la paternidad divina que contiene, puesto que los hijos de un mismo padre son hermanos, el de la fraternidad hu-

mana. Si, pues, Dios es Padre, la obediencia que le debemos es activa y filial.

[1]Dt 6,13. [2]Mt 4,10. [3]Mal 1,6. [4]Mt 6,9; Lc 11,2. [5]Eclo 23,1.4.

La bondad de la obediencia aparece ensalzada en gran manera en los libros sagrados, tanto del AT como del NT. Cuan agradable sea a los ojos de Dios aparece, en primer término, en la recompensa con que premia la de Abraham: porque obedeció el mandato del Señor, que había puesto a prueba su fe, le renueva con juramento todas las espléndidas promesas hechas anteriormente, las prerrogativas que le había concedido, y que fueron confirmadas a Isaac por la fe y obediencia perfecta y constante de su padre[1]. Otro tanto, la obediencia prometida al Señor por el pueblo de Israel, una vez promulgado el llamado Código de la Alianza[2], debía tener su recompensa: «Escoge la vida — diría Moisés a los israelitas — para que vivas tú y tu descendencia, amando a Yahweh, tu Dios, obedeciendo su voz y adhiriéndote a Él, porque en esto está tu vida y tu perduración en habitar la tierra que Yahweh juró a tus padres Abraham, Isaac y Jacob que les daría»[3].

[1]Gn 22,18; 26,5; Heb 11,8. [2]Éx 24,7. [3]Dt 30,19-20.

La desobediencia, al contrario, atrae el castigo divino: «Ved, Yo os pongo delante bendición y maldición: la bendición si cumplís los mandamientos de Yahweh, vuestro Dios, que yo os prescribo hoy; la maldición, si no cumplís los mandamientos de Yahweh, vuestro Dios»[1]. De hecho, la conducta constante de los hijos del pueblo de Dios en desobedecer sus preceptos, yéndose tras otros dioses, ocasionó su ruina y deportación, siendo escarnio para todas las naciones[2]. Dios prefiere la obediencia a las víctimas: «¿Acaso no quiere mejor Yahweh la obediencia a sus mandatos, que no los holocaustos y las víctimas?»[3], palabras citadas por el mismo Salvador al reprobar la conducta de los fariseos, que murmuraban de la misericordiosa acogida que dispensaba a los publicanos y pecadores[4]. Esas palabras, además, contienen en resumen gran parte de las enseñanzas de los profetas, como Amós, Oseas, Miqueas e Isaías, en su lucha contra el formalismo religioso, en que había caído el pueblo de Dios, culto externo sin el sentimiento íntimo de la piedad, ni las obras de justicia exigidas por Dios[5].

La obediencia a Dios debe ser preferida a la de los hombres. En presencia del sanedrín recuerda san Pedro, en términos enérgicos, el principio ya asentado en su primera comparecencia ante ese tribunal: «Es necesario obedecer a Dios más que a los hombres». Reconoce, sí, como legítima, la autoridad del sanedrín, pero señala sus límites. Toda autoridad, ciertamente, viene de Dios; pero cuando se pone enfrente de él, sus órdenes no deben ser cumplidas. Los apóstoles han recibido la orden de predicar y nada vale la prohibición de los hombres[6].

Modelo perfectísimo de obediencia, abnegación y entrega totales a Dios es Jesucristo, que se hizo obediente hasta la muerte, aunque era Hijo de Dios, y por sus propios padecimientos aprendió la obediencia, viniendo a ser para los que le obedecen causa de salud eterna[7]. En su poema sobre el Siervo de Yahweh, había descrito Isaías con vivos colores la pasión del Varón de dolores, que muere voluntaria y pacientemente, como víctima

Jerusalén. La Roca de la Agonía, en la basílica de Getsemaní, es el lugar en donde, según la tradición, Jesús hizo su ofrenda de plena obediencia al Padre. (Foto P. Termes)



expiatoria de los pecados del género humano[8]. La profecía se hizo realidad en Cristo Jesús, que, siendo Dios como el Padre, se anonadó, mostrándose en la condición de hombre y se hizo obediente hasta la muerte ignominiosa de la cruz. A este abatimiento infinito, responde una gloria infinita: el nombre de Señor, nombre por excelencia, que le correspondía por su naturaleza divina, como igual al Padre y al Espíritu Santo, y por la excelsa dignidad de su naturaleza humana, unida hipostáticamente al Verbo, fue dado por el Padre a Cristo por su humillación, siempre y como en todas las obras del Verbo encarnado, para gloria de Dios.

[1]Dt 11,26-28. [2]2 Re 17,35-40; Tob 3,4-5. [3]1 Sm 15,22. [4]Mt 9, 13; 12,7. [5]Am 5,21-23; Os 6,6; Is 1,11-15; Miq 3,2-4. [6]Act 5,29; 4,18. [7]Flp 2,5-11; Heb 5,8. [8]Is 53,1-12.

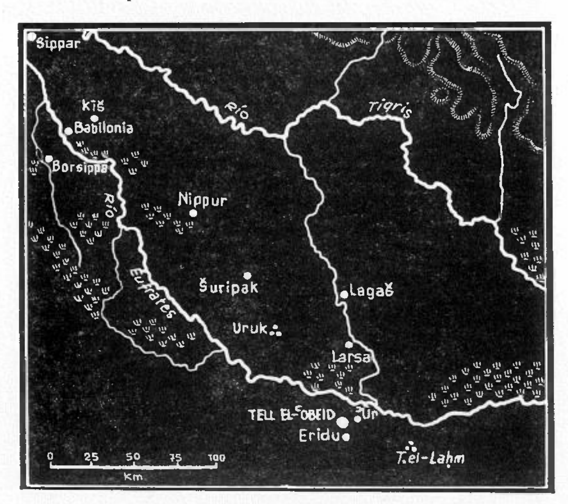
Bibl.: H. LESÊTRE, *Obéissance*, en *DB*, IV-2, cols. 1720-1721. J. M. BOVER, *Teología de san Pablo*, Madrid 1946, págs. 275-293. J. GUILLET, *L'obéissance de Jésus-Chrit*, en *CHR*, 7 (1955), págs. 298-313. G. LEFÈVRE, *La croix, mystère d'obéissance*, en *VS*, 96 (1957), págs. 339-348.

F. ÁLVAREZ

ᶜOBEID, Tell el-. ᶜObeid (el-ᶜUbayd), un pequeño tell, sito a 6 km al oeste de ʾŪr, prestó su nombre a una cultura protohistórica, cuya aparición podemos situar a fines del V milenio A.C., mejor que en el IV[A]. Las excavaciones inglesas (y norteamericanas) de H.R. Hall (1919), C.L. Woolley (1923-1924) y P. Delougaz - S. Lloyd (1937)[B] revelaron la existencia de un santuario, una necrópolis (94 tumbas) e instalaciones con cabañas de junco, revestidas de barro y betún. El templo — puesto sobre una plataforma —, representa más bien la época de ʾŪr I (mediados del III milenio). La cerámica (muy variada) del período que nos interesa, proviene del cementerio: es monocroma, generalmente negra, hecha a mano o con una primitiva rueda de alfarero. La decoración es casi exclusivamente geométrica (líneas onduladas, rombos, festones, etc.), con pocas representaciones animalísticas.

La cultura obeidiana, con todo, se conoce mejor por Eridu/Tell Abu Šahrein (excavaciones de 1947-1949), con su impresionante secuencia de 18 templos superpuestos.

Mapa con la situación de Tell el-ᶜObeid



Corresponden a la época de ᶜObeid los niveles XII-VI[C]. El santuario de Eridu VII (dedicado a Ea?) es un edificio complejo, pero simétrico; la *cella* se distingue claramente de las dependencias secundarias[D].

La civilización de ᶜObeid fue detectada por doquier: en ʾŪr[E], en Uruk/Warka XVIII-XII, en Tell ᶜUqair (un montículo muy semejante a el-ᶜUbayd)[F]. El pueblo de ᶜObeid debió de ser vigoroso y emprendedor, pues adquirió pronto una gran técnica en el desecamiento de los pantanos, excavación de canales y construcción de diques, aprovechando los ricos terrenos aluviales. Una exploración arqueológica de 1956-1957 identificaba (entre Bagdad y Nippur) unos 100 tell habitados en la época de ᶜObeid[G]. La prosperidad se refleja en el arte: cerámica, arquitectura, plástica; ésta se destaca en aquellas extrañas figurinas, de hombres y mujeres, con semblante ofídico[H].

La civilización obeidiana fue extraordinariamente poderosa. Sus destellos llegaron a la meseta iránica[I], al norte mesopotamio (Tepe Gawra XIX-XII[J], Ḥassūnah XIII-XI, Arpatšyah 1-5, Nuzu XII-X, Nínive 2)[K], al este de Anatolia[L]; a Cilicia (Mersīn/Yümüktepe XVI-XII)[LL], al norte de Siria (Tell Rifaᶜat)[M].

ᶜObeid, que en el norte reemplaza a → **Ḥalāf**, representa la primera unidad cultural de toda Mesopotamia. Tipológicamente, la cultura de ᶜObeid sucede a Eridu (niveles XIX-XV) y Ḥağği Muḥammad (Eridu XIV-XII), y es continuada por Uruk/Warka (Eridu V-I), época ésta relacionada con los sumerios y la aparición de la escritura (fines del IV milenio). Contra la tendencia tradicional de «aislar» estas cuatro épocas, para conectarlas con distintas olas migratorias, han protestado últimamente algunos arqueólogos[N]. Hay serios indicios en favor de una continuidad cultural, muy visible en la tradición religiosa, aunque con cambios económicos y sociales[O]. En tal caso, los sumeros serían más antiguos de lo que se cree, si no hay que considerarlos autóctonos. Pero hay razones, sobre todo toponímicas, para caracterizar de *no* sumera la época de ᶜObeid[P].

[A]M. E. L. MALLOWAN, *Twenty-Five Years of Mesopotamian Discovery*, Londres 1959, págs. 3,10 y sigs. [B]H. R. HALL, *A Season's Work at Ur, Al-Ubaid ...*, Londres 1930. C. L. WOOLLEY - H. R. HALL, *Ur Excavations*, I, Oxford 1927. P. DELOUGAS, *A Short Investigation of the Temple at Al-ᶜUbaid*, en *Iraq*, 5 (1938), págs. 1-11. S. A. PALLIS, *The Antiquity of Iraq*, Copenhague 1956, págs. 412-422. [C]J. OATES, *Ur and Eridu: The Prehistory*, en *Iraq*, 22 (1960), págs. 32-50. [D]H. FRANKFORT, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, Harmondsworth 1954, págs. 3-4. [E]C. L. WOOLLEY, *Ur Excavations*, IV, Oxford 1955. [F]S. LLOYD, *Ur-Al ᶜUbaid, ᶜUqair and Eridu*, en *Iraq*, 22 (1960), págs. 23-31, con bibliografía. [G]V. E. CRAWFORD, en *BASOR*, 148 (1957), págs. 6-8. [H]A. PARROT, *Sumer*, Madrid 1961, págs. 55-59. [I]A. PARROT, ibíd., págs. 60-63; íd., *Archéologie Mésopotamienne*, II, París 1953, págs. 202-209. J. OATES, *art. cit.*, pág. 43 y sigs. L. LE BRETON, en *Iraq*, 19 (1957), págs. 79-94. [J]A. J. TOBLER, *Excavations at Tepe Gawra*, II, Filadelfia 1950, pág. 4, etc. [K]A. PARROT, *Archéologie Mésopotamienne*, II, págs. 192-202. 440. [L]C. H. BURNEY, en *AnSt*. 8 (1958), págs. 159-161. [LL]J. GARSTANG, *Prehistoric Mersin*. Oxford 1953. [M]S. WILLIAMS, en *Iraq*, 23 (1961), págs. 75,87. [N]J. OATES, *art. cit.*, págs. 37 y sigs., cf. E. A. SPEISER, *The Sumerian Problem Reviewed*, en *HUCA*, 23 (1950-1951), págs. 339-335; añadir ahora la evidencia de Raʾs al-ᶜAmiya, eslabón entre H. Muḥammad y ᶜObeid; D. STRONACH, en *Iraq*, 23 (1961), págs. 95-137, y en especial págs. 96 y sigs. [O]S. LLOYD, *art. cit.*, pág. 29 y sigs.; íd., en *Sum*, 3 (1947), pág. 91. [P]I. J. GELB, *Sumerians and Akkadians in Their Ethno-Linguistic Relationship*, en *Genava*, 8, Génova 1960, págs. 258-271, en especial pág. 263 y sigs.

S. CROATTO

ʾŌBĪL («camellero»; ár. *abbun*; Am. *ūbilīm, ūbili-mi*; Ἀβίας [B], Οὐβίας [A], Luc. Ὠβίλ; Vg. *Ubil*). Ismaelita, funcionario de David, que ostentaba la superintendencia de los camellos del rey[1].

[1] 1 Cr 27,30.

Bibl.: *Miqr.*, I, col. 137.

OBISPO. La palabra española «obispo» deriva, a través de la transcripción latina *episcopus*, del sustantivo griego ἐπίσκοπος; y este término, que por su etimología sólo quiere decir «inspector», «supervisor», «vigilante», en el lenguaje cristiano aparece empleado técnicamente, por lo menos desde el siglo II, para designar al jefe monárquico de una comunidad de fieles, revestido, para el ejercicio de su cargo, de todos los poderes de la misión apostólica. Esta significación del término es la que pasó a los vocablos que las diversas lenguas modernas formaron a partir de él.

El estudio bíblico del tema «obispo» debe abarcar, pues, dos puntos que es preciso no confundir: el del término ἐπίσκοπος, y el de la institución jurídica que hoy llamamos episcopado monárquico.

1. El término ἐκίσκοπος y su uso en el NT. En la literatura griega se emplea a veces para calificar a algún dios como «protector», «guardián» o «patrono» de un lugar o de una institución. Con este sentido aparece dos veces en los LXX[1] y con él se relaciona el texto de 1Pe 2,12, que habla de Cristo como ἐπίσκοπος de las almas.

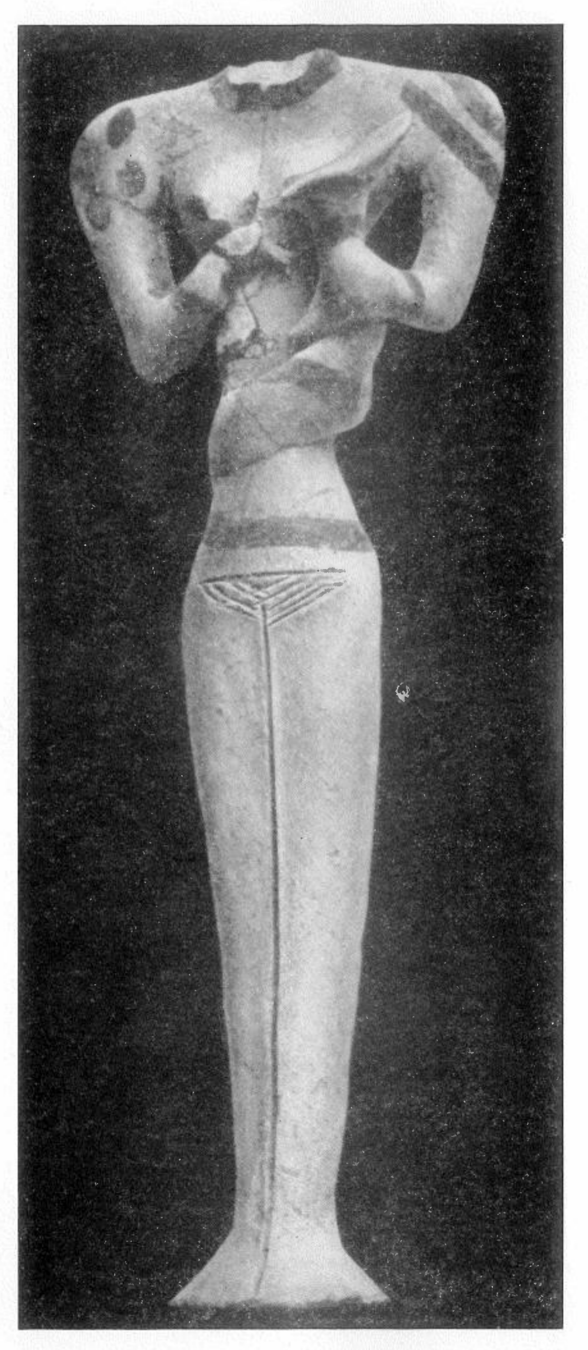
Pero el uso más frecuente del término se encuentra en referencia a personas que ejercen determinada función oficial dentro de un grupo, no siendo raro que dicha función pertenezca a la esfera sagrada o cultual. También en este sentido se usa en los LXX[2] y es a esta línea de significado a la que pertenecen los demás textos del NT (a excepción de 1Pe 2,12) en que aparece tal término[3]. En relación con esto se debe señalar que en 1Tim 3,1, la función que ejercen los ἐπίσκοποι aparece designada con el sustantivo abstracto ἐπισκοπή[4] y que en 1Pe 5,2, muchos manuscritos emplean el verbo ἐπισκοπέω para calificar la acción de pastorear el rebaño cristiano.

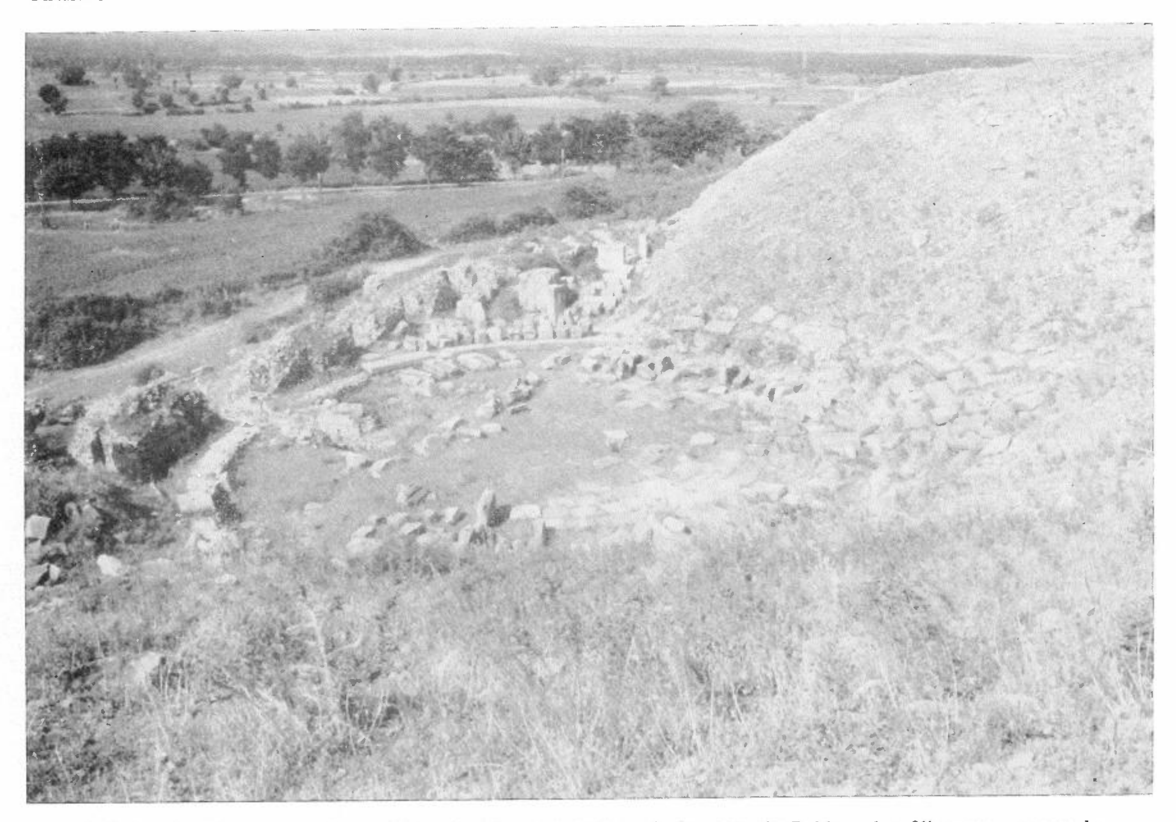
[1] Job 20,29; Sab 1,6. [2] Cargos civiles o militares: Nm 31,14; Jue 9,28; 2 Re 11,18; 12,11; 2 Cr 34,12.17; Is 60,17; cargos cultuales: Nm 4,16; Neh 11,9.14.22; 1 Mac 1,53. [3] Act 20,28; Flp 1,1; 1 Tim 3,2; Tit 1,7. [4] Cf. Act. 1,16; y en los LXX: Sal 109,8; Nm 4,16.

La categoría de funcionarios eclesiásticos designada con el nombre de ἐπίσκοπος no parece diferir de la que el NT señala con el nombre de πρεσβύτεροι («ancianos», «antiguos», «notables»). Fuera de la identificación que obviamente sugieren algunos textos como Act 20,17 y 28, Tit 1,5-7, y 1Pe, 5,1-2 (cf. *supra*), se pueden observar los siguientes hechos: a los unos y a los otros se les atribuyen las mismas funciones esenciales: apacentar[1], presidir[2], ejercer el ministerio de la Palabra con autoridad[3]; jamás se encuentran empleados simultáneamente los títulos ἐπίσκοποι y πρεσβύτεροι; en cambio, tanto en Flp 1,1, como en 1Tim 3,2-10, la jerarquía señalada es sólo de dos órdenes: ἐπίσκοποι y διακόνοι; de haber existido una tercera categoría, habrían debido señalársela.

Se ha observado que en las epístolas Pastorales el título de ἐπίσκοπος sólo aparece en singular y con artículo definido, y de aquí se ha inferido que en la época de su redacción no todos los πρεσβύτεροι participaban de la ἐπισκοπή y que sólo había un ἐπίσκοπος en cada comunidad. No parece probable que el hecho señalado pueda anular la fuerza de Tit 1,5-7 y de

Figurilla de mujer de la época de el-ʿObeid, procedente de ʾŪr. Data del IV milenio A.C.





El teatro de Filipos antes de su restauración. En el saludo de la carta de Pablo a los filipenses, aparece la primera mención a la jerarquía eclesiástica: obispos y diáconos. (Foto P. Termes)

1 Tim 3,2-10. Pero si se toma en cuenta que pronto iba a prevalecer el nombre de ἐπίσκοπος para designar al jefe monárquico de cada Iglesia, se puede pensar que en las iglesias acéfalas (cf. *infra*), el título de ἐπίσκοπος comenzó en cierto momento a reservarse dentro del colegio presbiteral para el πρεσβύτερος que de hecho presidía en las asambleas comunitarias, es decir, para el que ejercía efectivamente la ἐπισκοπή que, para decirlo con terminología escolástica, todos poseían *in actu primo* en virtud de la imposición de las manos[4] y que, posiblemente, todos también (¿por turno?) ejercían.

Las cualidades exigidas de los que aspiran a la «noble tarea de los ἐπίσκοποι aparecen especificadas, especialmente, en 1 Tm 3,1-7 y en Tit 1,7-9. En estas listas se perciben tres preocupaciones dominantes: que los candidatos posean los atributos de un hombre honorable — prudencial, justicia y moderación — con que puedan granjearse un respeto universal; que posean dotes de jefe, para que puedan hacer valer su autoridad (paternal, no despótica) entre los diferentes sectores de la comunidad; y que tengan conciencia de presidir en virtud de una misión divina, con el cuidado, por tanto, de atenerse a la línea de la «tradición».

[1]Act 20,28; 1 Pe 5,1-3. [2]1 Tim 3,5; 5,17. [3]1 Tim 5,17; Tit 1,9. [4]1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6-7.

2. El episcopado monárquico en el NT. Es incontrovertible que las iglesias fundadas por Pablo eran acéfalas, es decir, que como más alta instancia de su jerarquía local tenían un colegio de πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι[1]. San Pablo se reservaba la plena autoridad sobre ellas y la ejercía sea mediante visitas personales, sea mediante cartas, sea mediante delegados[2]. En estas Iglesias, es pues, imposible reconocer algo que se asemeje al episcopado monárquico; es cierto que algunos, por lo menos, de los delegados de Pablo poseían la facultad constitutiva del episcopado en cuanto a «poder de orden»: es decir, la facultad de imponer las manos para crear ministros[3], de la que, al parecer carecían los πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι; pero es visible que el «poder de jurisdicción» de que estaban investidos era sólo delegado y temporal. La situación en que Act 11,20-26; 13,1-2; 15,1-2 y Gál 2,12 nos pintan a la Iglesia de Antioquía, tiene un notable parecido con la que acabamos de reconocerles a las iglesias paulinas: hay un colegio «didascálico» local, y se observan intervenciones de delegados de la Iglesia apostólica de Jerusalén.

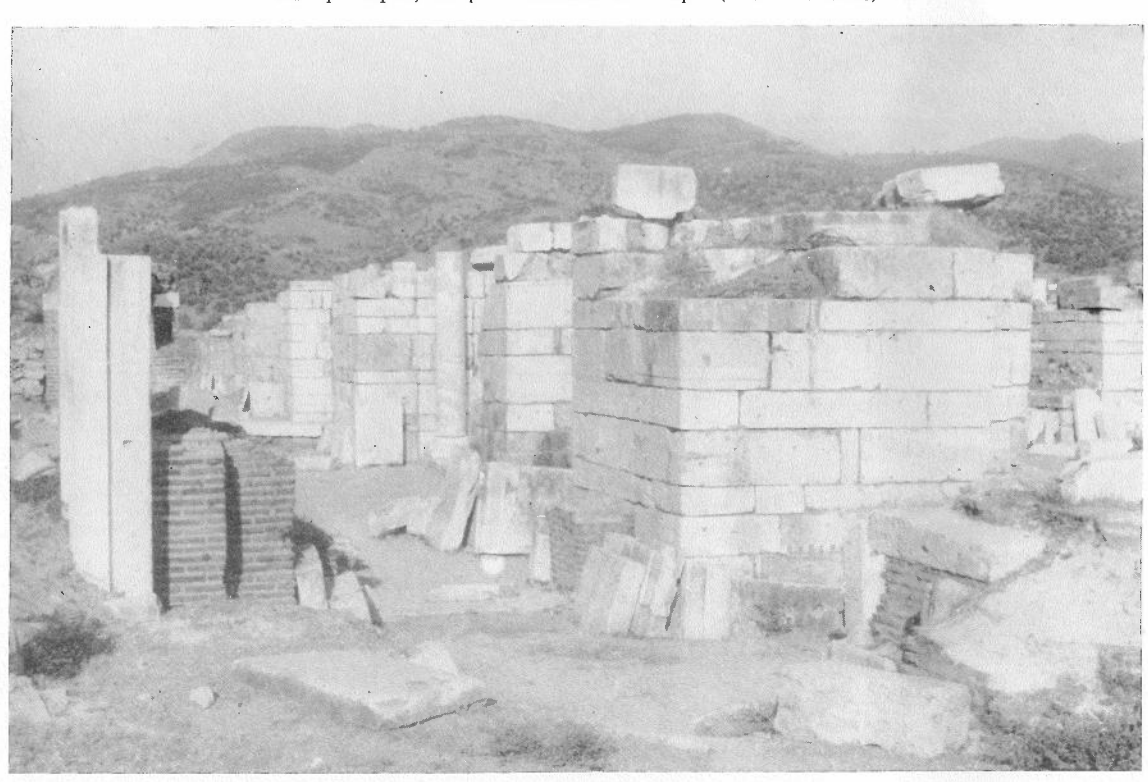
En cambio, la Iglesia de Jerusalén, a partir de la dispersión de los apóstoles, aparece constituida en forma monárquica. Santiago, el llamado hermano del Señor, tiene todos los caracteres de jefe sedentario de una comunidad local, en torno al cual los πρεσβύτεροι desempeñan el papel de un colegio de asesores[4]. Y a fines de la edad apostólica el Apocalipsis[5], con el nombre de «ángeles», nos presenta a unos personajes que

encarnan o personifican a las Iglesias, que son responsables de ellas y que tienen la misión de velar por su estado espiritual, defendiéndolas de las malas influencias y fortificándolas en las pruebas. Estos personajes son ciertamente tan terrestres como las mismas Iglesias, ya que tienen su «doble celestial» en las estrellas empuñadas por el Hijo del Hombre. Si se piensa que, muy pocos años después, tres al menos de estas Iglesias (Éfeso, Esmirna y Filadelfia) aparecen en las cartas de san Ignacio estructuradas monárquicamente, no es temerario afirmar que con el nombre de «ángel» se designa al obispo, jefe monárquico de cada Iglesia.

Estos hechos parecen armonizarse merced a la siguiente concepción: *a*) En la fundación de Iglesias, los apóstoles — pese a ausentarse — se reservaban la plena «administración» de las comunidades por un período más o menos largo, durante el cual se hacían ayudar por colegios locales de presbíteros o carismáticos; sólo cuando las comunidades eran consideradas suficientemente maduras, se confiaba la plena autoridad a un personaje de la Iglesia local, quien seguía asesorado y ayudado por el colegio de presbíteros. *b*) La política de san Pablo se caracterizó (¿por razones temperamentales o teológicas?) por una mayor resistencia a entregar a jefes locales el pleno régimen de las comunidades: lo que explica que Corinto en la época de san Clemente, y Filipos en la época de la carta de san Policarpo, todavía parezcan encontrarse en régimen de acefalía, sin más autoridad local que el colegio de πρσβύτεροι-ἐπίσκοποι, mientras que las Iglesias de Asia, que pasaron a estar bajo el influjo de san Juan, llegaron pronto al régimen monárquico que ya habían adoptado las Iglesias madres de Jerusalén (desde los tiempos de Santiago) y de Antioquía (al menos desde el año 69, fecha del comienzo del episodio de san Ignacio, según Eusebio), y las Iglesias de Roma, y probablemente también de Alejandría.

Esta interpretación de los textos del NT recibe una decisiva confirmación por parte de los escritos de Qumrān (CDC y 1QS), ya que según éstos, la organización de la secta incluía — fuera de los dignatarios sacerdotales: tres sacerdotes colegiados y un *pāqîd* («inspector», ἐπίσκοπος) sacerdotal — un colegio de doce miembros y, por encima, un *pāqîd* llamado *mĕbaqqēr* («superintendente»), quien presidía las sesiones de la comunidad, administraba sus bienes, juzgaba las causas que podían surgir, examinaba, instruía y admitía a los postulantes, exponía las maravillosas obras de Dios, y debía tener entrañas de padre con los miembros de la comunidad y obrar como un pastor con los descarriados. El uso diferente del título de «inspector» — para no decir nada de otras diferencias de carácter estructural — muestra por sí solo que la organización de la Iglesia no es una copia de la de Qumrān. Pero se ha podido demostrar documentalmente que la existencia de una organización de carácter monárquico era una posibilidad real en el ambiente en que surgió y se desenvolvió la Iglesia cristiana.

Éfeso. Basílica de San Juan Evangelista. El «ángel» de la iglesia de Éfeso, como el de las otras seis iglesias del Apocalipsis, era probablemente su obispo. (Foto P. Termes)



[1] Cf. Act 14,23; 20,17; 1 Tes 5,20; Flp 1,1; 1 Tim 4,14; 5,17; Tit 1,5. [2] Cf. 1 Cor 4,17; 16,10-11; 2 Cor, 7,6-7.13-15 y *passim;* Ef 6,21-22; Flp 2,19-24; Col 4,7-9; 1 Tes 3,1-7; 1 Tim 1,3-4; 2 Tim 4,10-11; Tit 1,5; 3,12. [3] 1 Tim 3,1-10; 5,22; Tit 1,5. [4] Cf. Act 12,17; 15,13; 21,18-19; Gál 29,12. [5] Ap 1,16-20; 2-3, *passim.*

Bibl.: J. Leal, *Paulinismo y jerarquía de las cartas pastorales,* Granada 1946. F. Puzo, *Los obispos-presbíteros en el NT,* en EstB, 5 (1946), págs. 41-71. C. Spicq, *Les Épitres pastorales,* París 1947, págs. 84-97. A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession,* Lund 1953. B. Reicke, *Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte «jüdischer Dokumente»,* en *ThZ* (1951), pág. 95. J. Daniélou, *La Communauté de Qumrān et l'organisation de l'Église ancienne,* en *RHPhR* (1955), pág. 104.

B. VILLEGAS

OBLACIÓN. Eran bastante numerosas las formas de contribución con que los fieles israelitas sustentaban el Santuario, el culto y el personal adicto al servicio divino; algunas estaban taxativamente prescritas por la ley como los diezmos, las primicias de los campos, árboles y ganados, la parte del → **botín** de guerra, etc.[1] Otras eran espontáneas, anejas o no a un voto emitido libremente. No es empresa fácil armonizar todos los textos bíblicos, dadas las modificaciones que las leyes y costumbres experimentaron en el curso de los siglos. El presente artículo se ciñe a aquella forma de contribución que la Biblia llama *tĕrūmāh* y especialmente las aportaciones que estaban en conexión con el culto y el sacrificio.

Tĕrūmāh viene de la raíz *rūm*, que significa «levantarse», y designa asimismo un objeto que es levantado, segregado de los otros, y según algunos comentaristas, también el gesto litúrgico de levantar alguna cosa delante de la divinidad en señal de ofrecimiento. Los traductores antiguos tuvieron dificultades para encontrar un término específico correspondiente a *tĕrūmāh*: los LXX lo tradujeron ya por ἀπαρχή, «primicia», ya por ἀφαίρεμα («cosa separada») y en algún caso por δονάριον «donativo»; de modo semejante lo expresa la Vg. por *primitiae, quod separatur* y *munera.* De hecho, en muchos pasajes *tĕrūmāh* puede significar cualquier ofrenda de carácter religioso, aun fuera del ámbito estrictamente cultual; así los objetos preciosos ofrecidos para la construcción del santuario en el desierto[2], el impuesto *per capita* de medio siclo, pagado con ocasión del censo[3], la entrega al sacerdote de un objeto adquirido de modo fraudulento, con carácter de restitición junto con una multa, en caso de haber fallecido el perjudicado sin dejar parientes próximos[4]; la parte del botín de guerra entregada al sacerdote como ofrenda debida a Dios[5], los diezmos y primicias[6], y cualesquiera ofrendas y donativos destinados al Templo o a los ministros del culto[7].

En la acepción más estricta, en lo que podríamos llamar lenguaje técnico, *tĕrūmāh* es la parte de las ofrendas sacrificiales que tocaba a los sacerdotes. Éstos no recibían parte alguna en los holocaustos — si no era la piel del animal inmolado —[8] ni tampoco en los sacrificios de expiación en favor del sacerdote o jefe de la comunidad; pero recibían toda la carne — exceptuadas las grasas — del sacrificio por el pecado (*ḥaṭṭa't*)[9] y del sacrificio de reparación (*'āšām*)[10], y la mayor parte de la materia de los sacrificios incruentos o de oblación (*minḥāh*)[11]. Pero en ninguno de tales pasajes aparece la palabra *tĕrūmāh.* El término parece reservado a los sacrificios de comunión (*zĕbaḥ šĕlāmīm*) que establecen una comunicación íntima, una especie de comunidad de mesa entre Dios y sus adoradores. Se quemaban solamente los riñones y las partes adiposas, mientras que las carnes las consumían el propio oferente y sus familiares a excepción de dos partes: el pecho de la víctima que se reservaba para la comunidad de los sacerdotes y la pierna derecha que era para el sacerdote oficiante en el sacrificio respectivo[12]. Esa participación de los sacerdotes en el *zĕbaḥ šĕlāmīm*[13] es lo que en el lenguaje técnico del ritual se llama *tĕrūmāh*[14]. Tales partes eran también ofrendadas a Dios, pero Dios las cedía en favor del sacerdote, lo que se expresaba mediante un gesto litúrgico llamado *tĕnūfāh* — del verbo *nūf* que significa «sacudir», «agitar», «balancear de un lado para otro». La palabra *tĕnūfāh* la encontramos en la descripción de sacrificios especiales como los que iban anejos a la consagración de Aarón y sus hijos[15], en los que formaban parte del ceremonial de la purificación de los leprosos[16] y en los casos de → **nazireato**[17]; pero la expresión parece tener su lugar propio en los llamados sacrificios pacíficos, en los que el sacerdote colocaba el pecho de la víctima sobre las manos del oferente que sostenía con las suyas propias, y así la ofrenda era movida en dirección al altar y después era retirada, quedando finalmente en poder del sacerdote. Con tal gesto se expresaba simbólicamente que Dios recibía aquella parte de la víctima y la devolvía después en favor de sus ministros[18]. Con gesto igual o parecido se llevaba a cabo asimismo la «santificación» de la pierna derecha, la cual se destinaba al sacerdote oficiante en el sacrificio.

Así, pues, por *tĕrūmāh* se entiende en general la parte de los sacerdotes en la carne sacrificial y por *tĕnūfāh* el gesto litúrgico que simbolizaba tal destino; sin embargo, hay que notar que en la misma Biblia hay una cierta confusión en el empleo de los términos, puesto que aparecen las expresiones «pierna de *tĕrūmāh*» y «pecho de *tĕnūfāh*»[19], que han inducido a algunos autores a admitir dos gestos diferentes: un movimiento de abajo arriba (*tĕrūmāh*, der. de *rūm*, «levantar») y otro de delante atrás, que es el sentido aceptado generalmente para el término *tĕnūfāh*; pero tal distinción no pasa de ser hipotética.

A más de lo dicho, uno y otro término tienen muchas veces un sentido amplio, puesto que a veces sirve para designar cualesquiera ofrendas o donativos destinados, mediante un gesto litúrgico, al santuario o a sus ministros[20].

[1] Nm 31,29-52. [2] Éx 25,2; 35,5; 21,24; 35,6. [3] Éx 30,13-15. [4] Nm 5,9. [5] Nm 31,29.41.52. [6] Nm 18,24-26; cf. Dt 12,17; Neh 10,38; Mal 3,8. [7] Nm 18,19-29; Dt 12,6.11; Esd 8,25; Neh 12,24; 13,5; Ez 20,40. [8] Lv 6,1-6. [9] Lv 6,19. [10] Lv 7,6. [11] Lv 2,3-10; 6,7-11. [12] Lv 3,1-17; 7,30-34. [13] Lv 7,32.54; 10,14 y sigs. [14] Éx 29, 27; Lv 7,34; 10,14-15; Nm 6,20. [15] Éx 29,24-27. [16] Lv 14,12.21.24. [17] Mm 8,20. [18] Lv 7,34; 8,24.29; 9,31. [19] Éx 29,27; 7,34; 10,14; Nm 6,20; 18,18. [20] Éx 35,22; 38, 24.29; Lv 23,15.17.

Bibl.: Además de los comentarios a Éx 29 y Lv 7 y 10, cf.: A. Vincent, *Les rites de balancement (tenouphah) et de prélèvement dans le sacrifice de communion de l'AT*, en *Mélanges ... Dussaud*, I, París 1939, págs. 267-272. R. de Vaux, *Les institutions de l'AT*, II, París 1960, págs. 291 y sigs.

O. SKRZYPCZAK

ÓBOLO (*ʾăgōrāh, gērāh* = grano, peso pequeño, moneda diminuta; ὀβολός; Vg. *obolus*). Moneda griega que equivalía a un sexto de dracma. En tiempo de Alejandro Magno y los seleucidas, la numismática griega presenta óbolos áticos de plata de 0,73 gramos y otros (Delfos, Creta) de 1,03 gramos. Son importantes en este tiempo las subdivisiones del óbolo: la litra equivalía a un quinto de dracma, el óbolo a un sexto de dracma, el tritemorión a tres cuartos de óbolo y el tetratemorión a un cuarto de óbolo. Hubo también monedas a partir del óbolo por todas las unidades hasta diez, y además monedas de óbolo y medio, y medio óbolo. En tiempo tardío, óbolo era equivalente de cualquier moneda pequeña[A].

[A] W. SCHWABACHER, art. ὀβολός, en PAULY-WISSOWA, XVII. cols. 1738-1739.

1. ANTIGUO TESTAMENTO. La versión griega de los LXX, seguida por la Vg. en latín, traduce la palabra hebrea *gērāh* (0,571 gr.) por «óbolo». Repetidas veces se asegura que un siclo del Santuario vale 20 *gērōt* (ὀβολοί)[1]. Dada la variedad de monedas en distintas épocas y de valores para una misma moneda, no es fácil siempre precisar la exactitud de la correspondencia. Asimismo, en la maldición a Elí y su descendencia, se habla de *ʾăgōrat késef*, «moneda de plata», que los LXX traducen por «óbolo de plata»[2].

[1] Éx 30,13; Lv 27,25; Nm 3,47; 18,16; Ez 45,12. [2] 1 Sm 2,36; cf. Prov 17,6.

2. NUEVO TESTAMENTO. A veces, las versiones modernas traducen por «óbolo», en algún que otro pasaje neotestamentario como el de la viuda que echó de su pobreza cuanto tenía en el gazofilacio, donde el texto original pone «cuadrante» y «leptón»[1]. Se tienen en cuenta los valores romanos, en que una dracma de plata equivalía a 16 ases de bronce; un as, a cuatro cuadrantes y el cuadrante a dos leptos. Se confunde el cuarto de as con el óbolo, a no ser que se dé a esta palabra el sentido vago de moneda diminuta.

Para las equivalencias monetarias, → **Metrología**.

[1] Mc 12,42; Lc 21,2; cf. Mt 5,26; Lc 12,59.

Bibl.: K. PINK, *Beiträge zur biblischen Numismatik*, en *Bibl*, 20 (1939), págs. 408-412. F. MATEU LLOPIS, *Ante una vieja polémica que renace: los siclos de Israel*, en Sef, 11 (1951), págs. 37-73. W. CORSAWANT, *Dictionnaire d'archéologie biblique*, Neuchâtel-París 1956, pág. 225. J. BABELON, *Monnaie. Le métal frappé*, en *DBS*, col. 1357. R. DE VAUX, *Les institutions de l'A. T.*, I, París 1958, págs. 313-317. B. N. WAMBACQ, *De nummis in S. Scriptura*, en *VD*, 38 (1960), págs. 156-172. O. R. SELLERS, *Weights and Measures*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, Nueva York 1962, pág. 388.

S. BARTINA

ʾŌBŌT (Ὠβώθ; Vg. *Oboth*). Trigésimo segunda estación de los israelitas en el desierto, situada entre Pūnōn y Abarim[1] (→ **Éxodo, Itinerario del**). Se identifica con ʿAin el-Weibah, en el Wādī el-ʿArabah, lugar obligado de paso de las caravanas que desde Gaza o Petra van al ʿAqabah.

[1] Nm 21,10; 33,43-44.

Bibl.: M.-J. LAGRANGE, *L'itinéraire des Israëlites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, en *RB*, 8 (1900), pág. 286. ABEL, II, pág. 216. B. UBACH, *Illustració*, III, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1954, págs. 124-125. SIMONS, § 439.

OBRAS BUENAS. → **Fe y Obras.**

OBRAS DE DIOS. Las obras de Dios se refieren en la Biblia a la creación, redención, historia, Sabiduría y escatología. Podrían ser el tema central de una teología bíblica, pues Dios se revela en sus obras y Jesús viene a realizar la obra divina.

I. VOCABULARIO Y ANTROPOMORFISMO. En la SE, Dios actúa, trabaja y ejecuta portentos: se habla en ella de su obra (heb. *mĕlāʾkāh, pōʿal*; ἔργον; Vg. *opus*), su acción (*pĕʿullāh, maʿăseh*), sus altos hechos (*mifʿālōt*) su valentía (*gĕbūrāh*) y sus prodigios (*niflāʾōt*).

Para los autores bíblicos, es ante todo un Dios que actúa e interviene con su poder, su Espíritu, su brazo y su mano: «Con mano fuerte y brazo extendido»[1]. Los sucesos son obras suyas, «encuentros»: «Disponte para salir al encuentro de tu Dios, ¡oh Israel!»[2].

Dios extendió el cielo, hizo la tierra, modeló al hombre, formó a la mujer, sembró y plantó un jardín, dio la lluvia y la vida, cerró el arca, etc. Estos antropomorfismos son imágenes que expresan los aspectos de su Providencia; pero, con la elección de Israel y la llamada a las naciones a la salvación, las obras divinas reflejan una auténtica teología de la historia. Más tarde, Israel desarrollará los caracteres cósmicos de la obra de Dios.

[1] Dt 4,34; 5,15, etc. [2] Am 4,12.

II. LAS OBRAS DE DIOS EN LA HISTORIA. El de Israel es el «Dios vivo», que se manifiesta en la vida del pueblo con su asistencia: así lo declara Elías[1].

Para el Deuteronomista, Yahweh es el Dios omnipotente, cuyos actos y altos hechos no admiten ningún parangón[2]. Sus obras son los milagros y prodigios, especialmente los del Éxodo.

El pueblo sirve a Yahweh cuando ve que sus obras le favorecen[3]; en cambio, el libro de los Jueces habla de una generación «que no conocía a Yahweh, ni la obra que había hecho por Israel»[4].

Isaías reprocha a los hombres sensuales y disolutos, porque no atienden a la obra presente de Yahweh[5], y a otros, porque sienten impaciencia en comprobar su acción[6], la cual es idéntica al designio de Dios (heb. *ʿēṣāh*).

Las grandes acciones divinas dan pie al salmista para que reproche la ingratitud de Israel[7]. Desgraciados los que no comprendan los actos de Yahweh, pues «los demolerá»[8], ya que las obras de Dios son tanto paz como guerra[9]. El profeta será el hombre que no sólo anuncia, sino también que prepara la obra de Dios. Habacuc, en su súplica, ruega a Dios que haga revivir su obra, que la manifieste en el transcurso del tiempo[10].

[1] 1 Re 18,15. [2] Dt 3,24; cf. 5,24; 11,2-3; Éx 15,6-7; Sal 86,8. [3] Jos 24,3; cf. Jue 2,7. [4] Jue 2,10. [5] Is 5,12; cf. Sal 28,5. [6] Is 5,19. [7] Sal 95,9; cf. Dt 6,16; 33,8. [8] Sal 28,5. [9] Sal 46,9-10. [10] Hab 3,2; cf. Is 51,9-10.

III. LA FE EN LA OBRA DE DIOS. La fe de los profetas descansa en la obra de Dios, cuyo pasado glorioso garantiza el presente y el futuro. La fe de Isaías no sólo consiste en que más vale confiar en Dios que en los hombres; es una fe en el designio de Dios (Fichtner). Los oráculos sobre el Emmanuel se apoyan en la certeza del plan divino. Los de los hombres fracasarán,

mientras que el Emmanuel significa el restablecimiento del designio de Dios, que amenaza la incredulidad de Acaz[1]. Es un plan concebido desde tiempo inmemorial[2]. Yahweh suscita los acontecimientos de acuerdo con Él[3], y, en su nombre, el profeta exige cosas tales como la renunciación a aliarse con las grandes potencias, Asiria[4], Egipto[5] y a cualquier coalición militar[6], así como la cesación de preparativos bélicos[7]. Isaías demanda la calma y la conversión[8]. Un salmista anuncia la obra mesiánica, a saber, «piedra que rechazaron los constructores se ha convertido en piedra de ángulo. De Yahweh mismo esto ha venido»[9]. La obra de Dios puede ser para Israel una acción extraña de Yahweh[10].

[1] Sal 118,7. [2] Is 7,7; 8,10; cf 14,24-27. [3] Is 37,26. [4] Is 23,9; cf. 22,11. [5] Is 10,20. [6] Is 30,1-5; 31,1-3. [7] Is 31,3; cf. 30,7. [8] Is 7,3 y sigs.; 22,9-11; 31,1-3; Os 1,7; Sal 20,2. [9] Is 30,15-17. [10] Sal 118,22-23.

IV. La obra de Dios entre las naciones. Este tema es característico de Jeremías y del Deuteroisaías, para quien la historia mundial se realiza por Dios como «la obra de sus manos»[1].

Sin embargo, el Yawista advierte ya que la vocación de Abraham concierne a todas las familias de la tierra[2] y la historia del diluvio, y de Noé con sus hijos, concierne a toda la humanidad. Con Amós se precisa que la justicia de Dios alcanzará tanto al pueblo de Israel infiel — y más culpable a causa de la elección — como a las naciones[3]. Isaías muestra a Dios empleando las naciones como instrumento del castigo de Israel, en particular a Asiria, «la vara de su cólera»[4]. Dios emprenderá con los caldeos una obra que «no creeríais si os la contasen»[5]. Por ello, Nabucodonosor será llamado «servidor»[6] y Ciro «ungido»[7]; pero Dios tendrá asimismo entre las naciones «su servidor», del que se dice que «la obra divina prosperará en sus manos»[8]. Dios interviene, por lo tanto, en la vida de las naciones y quiere la salvación de Egipto y ʾAššūr, «la obra de mis manos»[9]. «Hay trabajo para ʾĂdōnāy, Yahweh de los ejércitos en el país de los caldeos»[10].

[1] Is 45,11. [2] Gn 12,3. [3] Am caps. 2-3; cf. 3,2; 9,7-8. [4] Is 10,5-6; cf. 8,6-7; Jer cap. 27. [5] Hab 1,5; cf. Act 13,41. [6] Jer 43,10. [7] Is 45,1; cf. 41,1-6. [8] Is 53,10. [9] Is 19,25. [10] Jer 50,25; cf. 51,11 y sigs.

En el segundo Isaías, las intervenciones de Dios en la historia son uno de los argumentos de la polémica contra los ídolos. Dios actúa y los ídolos están inertes[1]. El autor, para consolar a los exiliados, muestra que la acción divina no es sólo cosa del pasado, sino que concierne a toda la amplitud de la historia: «¿Quién lo ha hecho y realizado? El que convoca a las generaciones desde un principio. Yo, Yahweh, soy el primero y con los últimos Yo estoy»[2].

Israel aspira a ver realizarse la obra de Dios en presencia de las naciones. El salmista implora, tras una llamada apasionada a la justicia: «Levántate, Yahweh; a la tierra juzga, pues todas las naciones posees por derecho»[3]. Más imprevisible es aún el final del salmo «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», pues termina con una adición postexílica sobre la conversión de las naciones, el reino universal, incluso en el šĕʾōl[4], y con el grito «¡Él en verdad lo hizo!»[5]

En el Salmo 138, después de anunciar la alabanza general de los caminos de Yahweh, el salmista encuentra en ello un motivo de esperanza en medio de sus angustias: «Que no cese la obra de tus manos»[6].

[1] Is 41,21-24; cf. 41,1-5; 44,6-8; 45,14-25. [2] Is 41,4. [3] Sal 82,8. [4] Sal 22,28-30. [5] Sal 22,32. [6] Sal 138,8.

V. La obra de la Creación. Incluso si se admite que en el Yahwista la Creación es un tema antiguo de la fe de Israel, los escritores sagrados han extraído poco a poco la importancia del mismo. La creación se presenta como obra Dios en Gn 2,2.3 (heb. *mĕlāʾkāh*; ἔργον). Ahora bien, el mismo vocablo denota el trabajo del hombre durante seis días[1] y también una obra de arte[2].

Los cielos son «la obra de sus dedos»[3] y el firmamento anuncia «la obra de sus manos»[4].

Es muy característico de la SE el enlace de la creación con la historia de Israel; una garantiza a la otra en el Deuteroisaías[5]. El mismo autor mezcla a la historia el gran combate cósmico contra los elementos desencadenados que representa Rāḥāb[6]. Entre estas obras se halla el hombre, que es como el remate de las mismas[7], y especialmente los hijos de Jacob[8].

[1] Éx 20,9; Dt 5,13. [2] Éx 39,43. [3] Sal 8,4. [4] Sal 19,2. [5] Is 45,11-13. [6] Is 51,9-10. [7] Sal 8. [8] Is 29,23.

VI. Alabanza y contemplación de las obras de Dios. «Acuérdate de exaltar sus obras» escribe el autor de Job[1]. Se alaba a menudo a Dios por la obra de su creación[2]. Los salmistas invitan a contemplar: «Venid y ved... las obras de ʾĔlōhīm», y a reconocer la «obra terrible» de Dios[3]. «Son *mirabilia Dei* que se deben meditar»[4]. «Y ofrezcan sacrificios de alabanza y declaren con júbilo sus obras»[5]. Una de las fuentes de contemplación en Israel nace precisamente de ver las obras de Dios[6].

El Sal 145 se centra por entero en las obras de Dios: «Una edad a otra loa tus obras y pregona tus gestas poderosas... Bondadoso es Yahweh con todos y caen sus compasiones sobre todas sus obras. Alábente, Yahweh, todas tus obras...»[7]

Entre los profundos suspiros, los *Stoss-Seufzer* (de H. Gunkel) de los salmistas, la obra de Dios supera a veces las peticiones individuales: «No a nosotros, Yahweh; no a nosotros, sino a tu nombre da gloria... Mas nuestro Dios está en los cielos; hace cuanto quiere»[8].

[1] Job 36,24. [2] Sal 102,26; 103,22; 104,24.31; 139,14; Dan 3,57; Eclo 39,14. [3] Sal 66,3-7. [4] Sal 77,12. [5] Sal 107,22; cf. Jer 51,10; Sal 145,10; Tob 12,21; Job 36,24. [6] Sal 77,11-12; cf. 143,5; 66,3-6; cf. Sal 119. [7] Sal 145,4.9.10.13.17. [8] Sal 115,1.3.

VII. Dios alabado por sus obras. No sólo el hombre debe alabar a Dios por sus obras, sino que la Biblia tiene la audacia de invitar a todas las criaturas del universo a alabar a Dios[1]. Los hijos de Dios (o de los dioses)[2], transformados en ángeles, el ejército celestial, los serafines[3], el Sol, la Luna y todas las criaturas deben alabarle[4]. Este tema se encuentra en Job[5] y en el cántico de los tres jóvenes en el honor[6]. Se ha propuesto descubrir un rudimento del mismo en el poema épico *Enūma eliš*, en el que los mayores de Marduk se regocijan y exultan[A].

[A] *ANET*, pág. 67 = *Enūma eliš*, 4,133.

[1] Tob 3,11. [2] Sal 29,1. [3] Is cap. 6. [4] Sal 145,10; 148. [5] Job 38,7; cf. Sal 89,6. [6] Dan 3,51-90.

VIII. LA SABIDURÍA Y LAS OBRAS DE DIOS. La Sabiduría se presenta en la Biblia como símbolo religioso del Dios creador y providente. Pudiera verse en ello, en otra religión, un mito o una hipóstasis divina, pero la ausencia del culto a la sabiduría y el monoteísmo estricto excluye tal interpretación en la SE. La Sabiduría, como la gloria, es un atributo divino. Sin embargo, el autor le presta con la personificación literaria, las funciones de un individuo y de un artífice[1], que está siempre en presencia de Dios. El Señor la engendró como la primera de sus obras[2].

El extenso discurso de la Sabiduría divina, al fin del libro de Job, es una larga contemplación de las obras de Dios para mostrar a Job la sabiduría trascendente y misteriosa de Él[3].

Los salmistas y sabios destacarán que las obras divinas se ocultan a menudo a los hombres[4]. El Eclesiastés ha expresado ese misterio de forma muy plástica: «Así como ignoras cuál es el derrotero del viento, ni los secretos de una mujer encinta, así no puedes saber la obra de Dios, que lo dirige todo»[5]. El Qōhélet considera de la misma manera la vida humana, con sus dichas y desventuras, como la obra de Dios[6]. Un sabio parece haber admirado sobre todo la creación del ojo y el oído[7].

Se tiene una auténtica mística de la actividad divina en el libro de Tobías. En cualquier lugar, en todas las circunstancias de la vida, la acción de Dios interviene en la realidad cotidiana como la trama misteriosa en la que se entretejen los actos de aquella familia modélica.

Jesús continúa esa tradición sapiencial cuando enuncia la paradoja espiritual de que nuestros cabellos están contados[8]. Pablo verá la obra del Espíritu, que distribuye sus dones como cree oportuno, en la diversidad de los carismas[9]; y descubrirá en sus mismos sufrimientos un significado de la historia de la salvación[10].

[1]Prov 8,30. [2]Prov 8,22. [3]Job cap. 38 y sigs [4]Sal 71,18; 86,10; Lc 1,49. [5]Ecl 11,5. [6]Ecl 7,13. [7]Prov 20,12 [8]Mt 10,30.31 y par. [9]1 Cor 12,4-11. [10]Col 1,24.

IX. CONOCIMIENTO DE DIOS POR SUS OBRAS. El judaísmo aprende en la época helenística, como la filosofía griega, a elevarse de las obras divinas a su Autor.

El libro de la Sabiduría reprocha a quienes ignoran a Dios no haberle conocido en sus obras[1]. Hay que establecer en este caso un paralelo con la *theologia naturalis* de los griegos. Los herméticos afirmaron que contemplaban a Dios en sus obras[A]. Un salmista pide que el Señor manifieste su acción en sus servidores[2], lo que parece referirse a la intervención divina en su favor. Tanto en el Deuteroisaías como, más tarde, en Job, se esbozará una dialéctica Creación-Creador[3].

Las obras de Dios revelan su poder, pues son perfectas[4], espléndidas[5] y admirables[6] y denotan su «fidelidad y justicia»[7]. El Siracida habla de la creación como de una obra de orden (cosmos) y de obediencia a la palabra divina[8]. El *Libro de Enok* encierra una enseñanza muy semejante[9].

El libro de la Sabiduría insistirá en ella al afirmar que Dios creó todo con «medida, número y peso»[10]. Se adivina en ambos casos, sino influencia griega, por lo menos el deseo de rivalizar con ella.

En la epístola a los Romanos, Pablo examina todo su alcance para que los paganos lleguen al conocimiento de Dios[11].

[A]*Corp. Herm.*, 14,3 (ed. A. D. NOCK, II, pág. 23).

[1]Sab 13,1; cf. FILÓN, *Leg. All.*, 3,99. [2]Sal 90,16. [3]Is 40,12 y sigs.; cf. Job 28,23-27; 38,4-5; Prov 30,4; Rom 11,34. [4]Dt 32,4. [5]Sal 111,3. [6]Sal 139,14; cf. Tob 12,21; Eclo 11,4; Ap 15,3. [7]Sal 111,7. [8]Eclo 16,26-28. [9]*Enok*, 2,1-2. [10]Sab 2,20. [11]Rom 1,18-25.

X. LAS OBRAS DE CRISTO. En prisión, Juan Bautista oyó hablar de las «obras de Cristo»[1]. Jesús fue un profeta poderoso, tanto en obras como en palabras[2]. Cristo cumplió la obra de Dios (ἔργον), y, así como el Señor se manifestó en el AT con sus obras poderosas (ἔργα) así se manifestó Jesucristo, en especial con sus milagros. Afirmó tal continuidad: «Mi Padre sigue obrando hasta el presente y Yo también obro»[3]. Esta afirmación, que concierne a una curación operada en sábado, escandalizó a los fariseos por dos motivos: ante todo, porque parecía querer enmendar la antigua idea del descanso divino[4]; y, en segundo término, porque situaba a Jesús en continuidad con la acción del Padre, y por ello insinuaba que se igualaba a Dios y obraba de acuerdo con Él. Según el cuarto evangelio Jesucristo no cesó de insistir en la afirmación de su unidad con Dios: «En verdad, en verdad os digo, que no puede el Hijo hacer nada de sí mismo si no lo viere hacer al Padre. Porque cuando éste hace, igualmente lo hace el Hijo. Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo cuanto Él hace y le mostrará mayores obras que éstas, para que vosotros os maravilléis»[5].

Jesús no sólo hace de Dios su Padre, sino también invita a ver en sus obras la actividad del propio Padre. Así, pues, ver sus obras es lo mismo que presenciar al Padre cuando actúa en Él y por Él. «El Padre está presente en el Hijo de una manera esencial que ejerce su actividad a través de las obras de éste» (Cerfaux, pág. 48). Con Bultmann, puede compararse este texto con el episodio del ciego de nacimiento. Jesús declara: «Es preciso que Yo obre las obras del que me envió, mientras es de día; viene la noche, en que nadie puede trabajar»[6]. Jesús, como el Padre, debe obrar (ἐργάζεσθαι), llevar a cabo obra vivificante e iluminadora. Cerfaux asemeja esta doctrina al himno de los Colosenses, que atribuye a Cristo la creación y la redención.

El manjar de Jesucristo es «hacer la voluntad del que me envió y realizar su obra»[7]. Este pasaje enseña la preciosa equivalencia entre la voluntad de Dios y su obra.

Cristo mismo, y no el evangelista, llama a los milagros «obras de Dios»[8], «las obras de quien me envió»[9], «las obras que vienen del Padre»[10] y «las obras de mi Padre»[11]. Son las obras que ejecuta mientras es de día. ¿Qué significa «la noche» en el evangelio de Juan? ¿Será el tiempo en que Jesús se abstiene de obras, cuando parece estar reducido a la impotencia, en el que le apresan, atan, entregan, azotan, desnudan, etc.? Es el momento de apurar «el cáliz que el Padre me dio», el momento del poder de las tinieblas. Y, no obstante, es el designio, la obra de Dios, lo que se cumple en conformidad con la SE[12], y, también, el tiempo en que «es glorificado», «se santifica»[13], va de este mundo

a su Padre[14], se encamina hacia quienes le prenderán[15] y manifiesta «consumado está»[16].

Estas dos fases, las de las obras de Dios que han de realizarse y la de la obra salvífica que debe cumplirse hasta la consumación, se pueden resumir en dos declaraciones, que A. Vanhoye ha estudiado cuidadosamente: «Porque las obras que el Padre me dio llevar a cabo, estas mismas obras que hago, testifican cerca de mí que el Padre me ha enviado»[17]; «Yo te glorifiqué sobre toda la tierra, consumando la obra que Tú me habías encomendado hacer»[18].

[1] Mt 11,2.10. [2] Lc 24,19. [3] Jn 5,17. [4] Gn 2,2-3. [10] Jn 5,19-20. [6] Jn 9,4; cf. ver. 5. [7] Jn 4,34. [8] Jn 9,3. [9] Jn 9,4. [10] Jn 10,32. [11] Jn 10,37. [12] Jn 19,24.36-37. [13] Jn 17,19. [14] Jn 13,1; cf. 16,28 *b*. [15] Jn 18,4.8. [16] Jn 19,30. [17] Jn 5,36. [18] Jn 17,4.

XI. LOS COOPERADORES DE DIOS. La gran intuición de Pablo consiste en haber definido al cristiano militante como cooperador de Dios o de Cristo. Por consiguiente, llama a los militantes laicos, como Prisca y Áquila, «mis cooperadores en Cristo Jesús» y Timoteo «el cooperador de Dios»[1]. Por lo mismo, al hablar de los apóstoles y misioneros, emplea los términos «somos los cooperadores de Dios» (Θεοῦ... συνεργοί)[2]. Marcos y Jesús, llamado Justo, son sus «cooperadores para el Reino de Dios»[3].

La «obra de Dios», en el pensamiento de Pablo, equivale a la edificación de la comunidad, a la economía (οἰκοδομή)[4]. Habla de la comunidad de los corintios con estas palabras: «Mi obra en el Señor»[5]. La vida de los fieles cristianos se eleva al rango de «obra del Señor»[6] y el trabajo parece estar incluido en este programa. En la misma directriz de pensamiento se interpretan algunos textos de los Hechos, ante todo cuando Gamaliel defiende a los apóstoles con la consideración de que, si su «obra» es la de Dios, no se logrará destruirla[7], o cuando el Espíritu Santo manifiesta en Antioquía la vocación de los misioneros: «Separad a Pablo y Bernabé para la obra a que los he llamado»[8]. Pero la obra no sólo se refiere a tal ministerio, sino también al designio salvífico de Dios, del que se dice, según una variante del texto, «desde la eternidad Dios conoce su obra»[9], texto que atañe a la conjunción de todos los pueblos en la única religión.

[1] 1 Tes 3,2. [2] 1 Cor 3,9. [3] Col 4,11. [4] Rom 14,19-20. [5] 1 Cor 9,1; cf. 16,10; Flp 2,30. [6] 1 Cor 15,58. [7] Act 5,38. [8] Act 13,2; cf. 15,38. [9] Act 15,18.

Bibl.: *ThW*, II, pág. 633-640; VI, págs. 632-645. J. FICHTNER' *Yahwes Plan in de Botschaft Isaiah*, en *ZAW*, 63 (1951), págs. 16-63. F. MICHAELI, *Dieu à l'image de l'homme*, Neuchâtel 1951. G. E. WRIGHT, *God who acts*, Londres 1952. E. BEAUCAMP, *Orage et nuée, signes de la présence de Dieu dans l'histoire*, en *BVO*, 3 (1953), págs. 33-43. A. FEUILLET, *La connaisance naturelle de Dieu par les hommes d'après Rom. 1.18-23*, en *LV*, 14 (1954), págs. 207-224. C. LARCHER, *De la nature à son Auteur d'après le livre de la Sagesse*, ibíd., 14 (1954), págs. 197-206. L. CERFAUX, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'Évangile de Saint-Jean*, en *Rec. L. Cerfaux*, II, Gembloux 1954, págs. 41-50. F. MUSSNER, *Einige parallelen aus den Qumrantexten zur Areopagrede*, en *BZ*, 1,1 (1957), págs. 125-130. P. BIARD, *La puissance de Dieu*, París 1960. A. VANHOYE, *L'oeuvre du Christ, don du Père*, en *RSR*, 48 (1960), págs. 337-419. E. LERNT, *Die Predigt in Lystra*, en *NTS*, 7 (1960-1961), págs. 46-55.

L. RAMLOT

OCCIDENTAL, Texto. → **Crítica textual del NT.**

OCINA (Ὀκινά; et.?; Vg. *Ocina*). Ciudad del litoral de Siria, situada al parecer al sur de Tiro, quizá entre esta población y Iemnaa. Se cita entre las ciudades que se atemorizan ante los desmanes que Holofernes cometía en su avance[1]. Se ha identificado con diversas localidades de la costa feniciopalestina; si se atiende al contexto, la identificación más plausible tal vez sea la que la sitúa en Acre (heb. *ʿakkō*), de la que el nombre griego parece conservar una vaga semejanza.

[1] Jdt 2,28.

Bibl.: SIMONS, § 1601.

C. COTS

OCIOSIDAD (LXX ἀργία; Vg. *otiositas*; NT sólo ἀργός; Vg. *otiosus*). El simple ocio o descanso del trabajo puede ser perfectamente legítimo; pero la Biblia no usa entonces la palabra ociosidad. Cesar en el trabajo (hebr. *bāṭal*) puede producirse en la ancianidad por falta de fuerzas[1].

La ociosidad es, propiamente, el vicio de no trabajar cuando se debe, la → **pereza**. No cae en ella la mujer fuerte, que «no come el pan de la ociosidad» (heb. *ʿaṣlōt*; LXX ὀκνηρά; Vg. *otiosa*). La ociosidad suele ser mala consejera y, por ende, causa de muchos males; por el ello el autor del Eclesiástico aconsejaba tener siempre ocupados a los siervos[2].

San Pablo condena a las viudas jóvenes que correteaban de casa en casa, ociosas, chocarreras y entrometidas[3]. El ministerio de Tito se presentaba difícil en Creta, porque sus habitantes eran «panzas holgazanas»[4].

En el orden sobrenatural es «obrero ocioso» quien no trabaja en las cosas de Dios[5]; el ocioso no hace obra buena[6]; la fe desconectada de las obras es ociosa, es decir, estéril, ineficaz, infructuosa[7]. El hombre dará cuenta en el juicio, añadía Jesús, de toda «palabra ociosa», de todas las charlas cuales suelen tener los ociosos o de las palabras pronunciadas sin razón ni utilidad[8].

[1] Ecl 12,3. [2] Eclo 33,28. [3] 1 Tim 5,13. [4] Tit 1,12. [5] Mt 20,3.6. [6] 2 Pe 1,8. [7] Sant 2,20. [8] Mt 12,36.

Bibl.: H. LESÊTRE, *Oisivité*, en DB, IV, cols. 1774-1775.

P. TERMES

OCOZÍAS (heb. *ʿăḥazyāhū*, «Yahweh ha cogido», «el que tiene Yahweh»; Ὀχοζίας; Vg. *Ochozias*). Nombre de dos monarcas de Judá e Israel, respectivamente:

1. Rey de Judá (841 A.C.), hijo de Joram y Atalía. Sucedió a su padre Joram, cuando tenía sólo veintidos años[1]. En 2 Cr 22,2 se atribuyen a Ocozías cuarenta y dos años cuando empezó a reinar. Se trata de una cifra evidentemente alterada, porque, en 2 Cr 21,20, se afirma que su padre Joram no tenía más de cuarenta años cuando murió. Además, la tradición manuscrita es fluctuante. Ocozías reinó un año (841), es decir, su reinado se inició y terminó en el espacio de un año, lo cual puede significar solamente unos meses. Debió morir antes del otoño de 841, puesto que Jehú, cuando triunfó la revolución en la que pereció Ocozías, pagó tributo, en otoño del citado año, al rey Salmanasar de Asiria[A].

Ocozías era el hijo menor de Joram. Llegó al trono, porque todos sus hermanos mayores perecieron a manos de los filisteos y de los árabes[2]. En 2 Cr 21,17, se da a Ocozías el nombre de Joacaz, debido a un cambio de los elementos teofóricos del nombre; pero prevaleció el primero. Se dejó guiar por su madre Atalía, princesa e hija de Omrí, y, por lo tanto, de la casa de Acab, la cual no desmentía su origen, pues se distinguía por su impiedad[3]. Por ello, el Cronista emite un juicio muy desfavorable sobre el reinado de Ocozías, que fue terriblemente castigado por Yahweh[4].

Atalía y su camarilla de consejeros indujeron al monarca a que se aliara con su tío Joram, soberano de Israel, en la guerra contra Ḥăzā'ēl, rey de Damasco[5]. Joram fue herido en Rāmōt de Galaad y se refugió en Yizrĕ'ē'l para atender a curar las heridas. Ocozías creyó conveniente visitarle[6]. Jehú, general de las tropas de Israel, aprovechando la ausencia de ambos soberanos, se sublevó y, siguiendo las órdenes del profeta Eliseo, salió para aniquilar la casa de Acab, según había anunciado el oráculo de Yahweh[7]. Por voluntad de Dios, Eliseo había designado Jehú para ocupar el trono del Norte[8] y exterminar la casa de Acab. Jehú se presentó en Yizrĕ'ē'l. En el encuentro con Jehú, Joram murió de un flechazo. Ocozías, que acompañaba a éste, logró escapar a la comarca de Bēt ha-Gān[9]. Jehú le persiguió y consiguió herirle en la subida de Gūr, cerca de Yiblĕ'ām, desde donde fue a morir en Megiddo[10]. Sus servidores le transportaron a Jerusalén en su mismo carro. Había reinado sólo un año[11].

Según 2 Re 8,25, fue el año doce de Joram, rey de Israel; según 2 Re 9,29, en el once. Se trata, sin duda, de una diferencia que procede de dos sistemas de computación de fechas. La narración de 2 Cr 22,1-9 supone que Ocozías se refugío en Samaría, de donde Jehú lo hizo conducir para darle muerte. Para que los dos pasajes (2 Re 9,27 y 2 Cr 22,9) concuerden, cabe suponer que la Samaría de que habla el libro de las Crónicas, es el territorio o la comarca, no la ciudad. Según esto, Ocozías, al huir de Jehú, pretendió llegar a Samaría, pero herido a 12 km de ella, se hizo conducir a Megiddo y expiró en esta ciudad[12].

[A] H. Gressmann, en *AoT*, Berlín-Leipzig 1926, pág. 343.

[1] 2 Re 8,26. [2] 2 Cr 21,17. [3] 2 Cr 22,3. [4] 2 Re 9,21; 2 Cr 22,3.7. [5] 2 Cr 22,5. [6] 2 Re 8,29; 9,16. [7] 1 Re 21,21. [8] 2 Re 9,1-13. [9] 2 Re 9,21-27. [10] 2 Re 9,27-29. [11] 2 Re 8,25. [12] 2 Re 9,27.

2. Rey de Israel, hijo de Acab y de Jezabel[1]. Reinó escasamente dos años (853-852 A.C.). Fue contemporáneo de Josafat[2], rey de Judá (870-845). Continuó por los caminos de impiedad de su padre, de su madre y del primer rey cismático, Jeroboam. Hizo lo malo a los ojos de Yahweh. Se entregó al culto de Bá'al y Dios castigó severamente su idolatría[3].

Ocozías participó con Josafat de Judá en la construcción de una flota para ir a Taršiš en busca de metales preciosos, pero las naves se hundieron en 'Eṣyōn Géber, probablemente antes de ser terminadas. Ocozías, que atribuyó el contratiempo a una causa natural, propuso a Josafat empezar de nuevo la empresa, pero éste, que sabía que aquella no era la voluntad de Yahweh, rechazó la proposición[4].

Ocozías, estando en la cámara del piso alto, en Samaría, cayó por la ventana, y a consecuencia de la caída, quedó mal herido. Dada la gravedad de su estado, envió emisarios a consultar a Bá'al Zĕbūb, dios de 'Eqrōn, para saber si curaría de sus lesiones; en realidad, debió de tener la intención de lograr la curación gracias a Bá'al. El rey creía, como la mayoría de sus coetáneos, que Bá'al Zĕbūb poseía gran poder sobre los malos espíritus, los cuales, según la opinión reinante, eran la causa de las enfermedades. El profeta Elías, por orden de Yahweh, salió al encuentro de los emisarios del rey para reprocharles el olvido en que tenían al Dios de Israel y anunciarles que, por tal causa, el monarca moriría. El acto de Ocozías significaba la apostasía y, por ello, se le anunció el castigo. Ocozías consideró la profecía de Elías como una especie de maldición o augurio maléfico. Creyó que, apoderándose del profeta, lograría impedir sus efectos. Por tal motivo, envió tres veces consecutivas a sus oficiales, acompañados de cincuenta hombres, para prender al profeta. Todos ellos se presentaron a Elías. El primero y segundo grupo procedieron con soberbia al anunciar la orden de arresto, y murieron abrasados por un fuego que descendió del cielo, a ruegos del profeta. El tercero rogó humildemente a Elías y logró que el profeta descendiera del monte en que se encontraba, después de recibir aviso del ángel de Yahweh de que nada le ocurriría. Se presentó a Ocozías y le volvió a comunicar el fatal desenlace de sus heridas lo cual no tardó en ocurrir[5].

Bajo el reinado de Ocozías, el rey de Moab se rebeló contra Israel. Ocozías, imposibilitado por su dolencia, no pudo someter a Moab[6]. Joram, su hermano y sucesor, pretendió vencer a los moabitas, con la ayuda de Judá y Edom[7].

[1] 1 Re 22,40.52.54. [2] 1 Re 22,41-51. [3] 1 Re 22,53-54. [4] 1 Re 22, 48-50; 2 Cr 20,36-37. [5] 2 Re 1,2-18. [6] 2 Re 1,1. [7] 2 Re 3,4-27.

Bibl.: Noth, 81, págs. 21, 120, 179. H. Lesêtre, *s. v.* en *DB*, IV, cols. 1733-1735. A. Pohl, *Historia populi Israel inde a divisione regni*, Roma 1933, págs. 62, 77. G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Turín 1934, pág. 404 y sigs., 432-433. P. Heinisch, *Geschichte des Alten Testaments*, Bonn 1950, pág. 197 y sigs.

P. TRAGÁN

ÓCTAPLA. → **Hexaplas.**

OCTATEUCO (ὀκτώ-τεῦχος). Término acuñado por Casiodoro para indicar los 8 primeros libros de la Biblia grecolatina, a saber, Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio (→ **Pentateuco**), Josué, Jueces y Rut. Entre los críticos, el término abarca al Pentateuco más Josué, Jueces y I-II Samuel (→ **Hexateuco**).

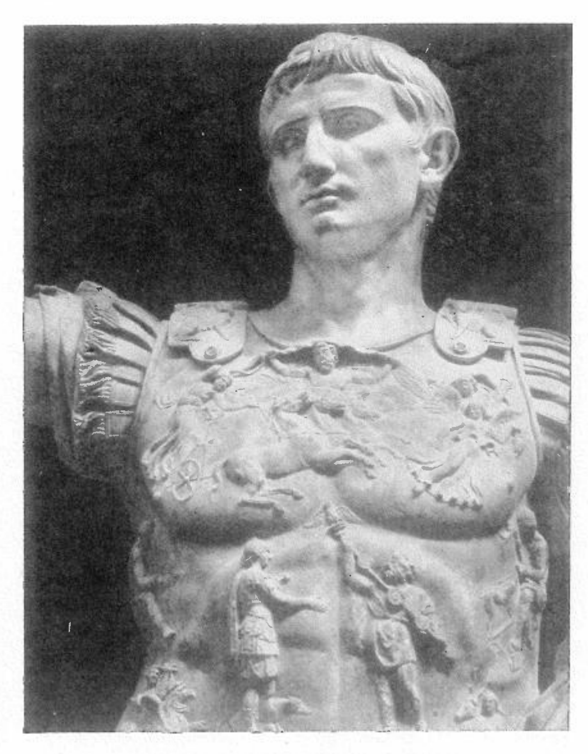
Bibl.: Casiodoro, *De Institutione divinarum litterarum*, Oxford 1937.

C. WAU

OCTAVIO. Su nombre completo, en el que entran las designaciones patronímicas y los títulos de emperador divinizado, era *Gaius Iulius Caesar Octavianus Augustus.*

Nació el año 63 antes de la era cristiana (691 de la fundación de Roma) y pertenecía por línea materna a la *gens iulia* de su tío Julio César que lo adoptó.

Las relaciones de Octavio con el Oriente empiezan con ocasión del segundo triunvirato, del que formó



Busto del emperador Octavio Augusto

parte junto con Lépido —que pronto fue depuesto— y Antonio. Después de vencer a este último en la batalla de Accio (31 A.C.) quedó como único dueño del imperio, recibiendo después el título de «emperador», que le confirmó el senado junto con los máximos honores de «Augusto» o emperador divinizado (el título Σεβαστός es la traducción griega). Herodes el Grande, antiguo partidario de Antonio, fue a humillársele en Rodas después de la catástrofe de Accio, en cuya entrevista Octavio generosamente le impuso la diadema sobre la cabeza, confirmándole en el reino, confirmación que después legalizó, obteniéndole un decreto favorable del Senado. El astuto y adulador idumeo se lo recompensó con grandes presentes, acompañándole a su paso por Palestina cuando el romano se dirigió a Egipto para exterminar a Antonio y a Cleopatra, y dedicándole templos y ciudades (Cesarea de Filipo, Cesarea del Mar y Sebaste) de las muchas que erigió su manía constructora.

Mientras vivió Herodes, lo consideró Augusto como σύμμαχος, *socius* o aliado y le concedió el título pomposo de rey, las tierras que la famosa egipcia le había arrebatado en el valle del Jordán y las regiones de Traconítide, Batanea y Auranítide, si bien al final las relaciones se tensaron algún tanto por la política independiente de Herodes al hacer por su cuenta la guerra a los nabateos; desde entonces, según Josefo, el emperador romano le tuvo más como súbdito que como aliado.

Durante su imperio ocurrió el nacimiento de Jesús, y fue su decreto de empadronamiento[1] la ocasión de que tan trascendental suceso tuviese lugar en Belén. No hay testimonios explícitos sobre tal censo universal, pero su afición a la estadística —confirmada por las notas suyas que leyó el senado a su muerte— y los recientes estudios sobre el particular han confirmado un censo de este tipo entre los años 12-7 A.C.

Augusto, en su política universalista, se mostró respetuoso con las tradiciones propias de cada uno de los pueblos que formaban el mosaico abigarrado del imperio. Así no forzó los sentimientos populares judíos a que le ofreciesen sacrificios, sino simplemente a que los ofreciesen por él a su Dios, para lo cual cargó a su propia cuenta los gastos de tal culto.

A la muerte de Herodes confirmó su testamento, que dividía el reino entre los tres hijos Arquelao, Antipas y Filipo; pero tal vez por sus brotes de conducta independiente depuso al primero, desterrándolo y agregando su lote, Judea, al imperio, bajo el gobierno de un procurador imperial, en el que se sucedieron, durante su principado, Coponio, Ambíbulo y Anneo Rufo.

Murió el año 14 D.C., sucediéndole Tiberio.

[1] Lc 2,1.

Bibl.: FILÓN, *Legatio ad Caium*, 2, 6. FL. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 16, 290. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952.

C. GANCHO

ODARES (et.?; Ὀδοαρρῆς, Ὀδομηρά; Vg. *Odaras*). Jefe de una tribu de nómadas, auxiliar de → **Báquides**, durante la segunda campaña de éste. Jonatán Macabeo venció tanto a Odares como a sus hermanos en una salida que efectuó mientras las fuerzas seleucidas sitiaban a Betbasi[1].

[1] 1 Mac 9,66.

Bibl.: M. GRANDCLAUDON, *Les Livres de Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, págs. 83,84.

C. COTS

ʿŌDĒD (et.?; Ὠδήδ, Ἀδάδ; Vg. *Oded*). Nombre de dos personajes del AT:

1. Padre del profeta Azarías (§ 9), coetáneo del rey de Judá Asa (*ca.* 911-870). Sólo se cita con motivo de la intervención del profeta delante del rey[1]. En el ver. 8, el T. M. y LXX dan a ʿŌdēd erróneamente el título de profeta, pero siguiendo las versiones siríaca y Vg., indudablemente, el texto debe leerse: «Al oír Asa la profecía de [Azarías, hijo de] ʿŌdēd...»

2. Profeta residente en Samaría, durante el reinado del usurpador Péqaḥ, rey de Israel. La intervención de este profeta, la única que recuerda la Biblia, se ha conservado solamente en el libro de las Crónicas[2].

El rey de Judá, Acaz, por su pésimo comportamiento, fue entregado por Yahweh en manos de Rĕṣîn/Rĕṣōn de Damasco y de Péqaḥ de Israel[3]. Esta invasión, dice el texto, supuso un «estrago tremendo, pues Péqaḥ, hijo de Rĕmalyāhū, mató en un día en Judá a ciento veinte mil, todos hombres aguerridos... Y los hijos de Israel llevaron cautivos de sus hermanos a doscientos mil: mujeres, hijos e hijas, y además se apoderaron de copioso botín, que se llevaron a Samaría»[4]. Entonces intervino un profeta de Yahweh, quizás el único que había permanecido fiel en aquel ambiente de apostasía. Al volver el ejército a Samaría, ʿŌdēd salió al encuentro de los triunfadores y les echó en cara la in-

justicia que cometían al esclavizar a los hijos de Judá y de Jerusalén, pues ellos mismos eran tanto o más culpables a los ojos de Yahweh que los del otro reino; por último, les conminó a que devolvieran los prisioneros hechos entre sus hermanos. Algunos jefes efraimitas prohibieron a los del reino de Israel que introdujeran en Samaría a los de Judá. Aún hicieron más: les devolvieron el botín, les dieron vestidos, calzado, comida y bebida, les curaron las heridas y los condujeron libres a Jericó[5].

[1]2 Cr 15,1-8. [2]2 Cr 28,9-15. [3]2 Re cap. 16; Is caps. 7-9. [4]2 Cr 28,6.8. [5]2 Cr 28,9-15.

Bibl.: NOTH, 1033, pág. 252. L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, IV, París 1952, pág. 173. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 1394, n. 8 y 1432, n. 9.

S. PLANS

ODIO (heb. *śin'āh*; μῖσος; Vg. *odium*). Término complejo de amplia significación sobre las múltiples formalidades con que se expresa en la SE. Generalmente, sentimiento de aversión, aspecto negativo, especificado por la variedad de acepciones que permite una ampliación significativa aplicable al mal y al bien, a los justos y a los perversos. Y así se dice que Dios odia todo pensamiento u obra pecaminosa[1]. Igualmente, los justos, los cumplidores de la ley, abominan la iniquidad[2]. Por otra parte, el mundo — los que viven el pecado — aborrece y odia a los discípulos de Cristo[3]. El odio entre los hombres es fuente principal y origen de toda clase de pecados y, por eso, Cristo exige a sus seguidores, como nota distintiva de la ley evangélica, una correspondencia que proviene, naturalmente, de la caridad[4]. El odio, que se refiere a Dios, es un pecado gravísimo, el mayor de cuantos puede el hombre cometer, porque supone una aversión directa, total y absoluta del mismo Dios. Constituye también pecado especial contra el Espíritu Santo, pecado que afecta directamente a la fe, fundamento y raíz de la vida sobrenatural[5].

[1]Sab 14,9. [2]Sal 119,113.128; 139,22. [3]Mt 10,22; 24,14 y par. Jn 15,18-25. [4]Mt 5,43-48. [5]Mt 12,31-32.

A veces equivale, referido a Dios, a no amar[1]. De ordinario, el sentimiento, no exento de cólera, que se le atribuye respecto de sus enemigos, determinado por la infidelidad de Israel o la opresión injustificada de las naciones sobre el pueblo elegido... Dicho de los hombres, con frecuencia es el odio justificado que uno siente contra los enemigos, los avarientos, los opresores e injustos (pensamiento muy repetido en los salmos). Raramente odio de sí mismo que encubre un aspecto más personal, equivalente, de renuncia a todo egoísmo. El odio al prójimo lo prohíbe expresamente la ley de Dios fundada sobre el precepto del amor[2]. El evangelio, la doctrina de Cristo, es una proclamación constante de la supremacía de la caridad sobre el odio. También los enemigos deben ser amados[3].

[1]Rom 9,13; Mal 1,2. [2]Lv 19,17-18. [3]Mt 5,44.

De igual modo existe el aborrecimiento de los hombres hacia el bien: es el odio del pecador a todo lo que viene del Padre[1], y contra Cristo[2]. Y puede todavía extenderse a los que aman a Dios, sujetos al mismo destino que el Maestro en la medida de semejanza con Él[3]. Lo que constituye motivo de alegría para los justos, como prueba de su unión con Cristo[4]. Por eso preceptúa, en contraposición, el amor a los enemigos, rasgo inequívoco de una enseñanza superior, resumen y culminación de su doctrina[5].

[1]Jn 2,16; 3,10. [2]Jn 15,18-24. [3]Jn 15,18; 17,14; Mt 10,22. [4]Mt 10,16 y sigs. [5]Mt 5,43-48.

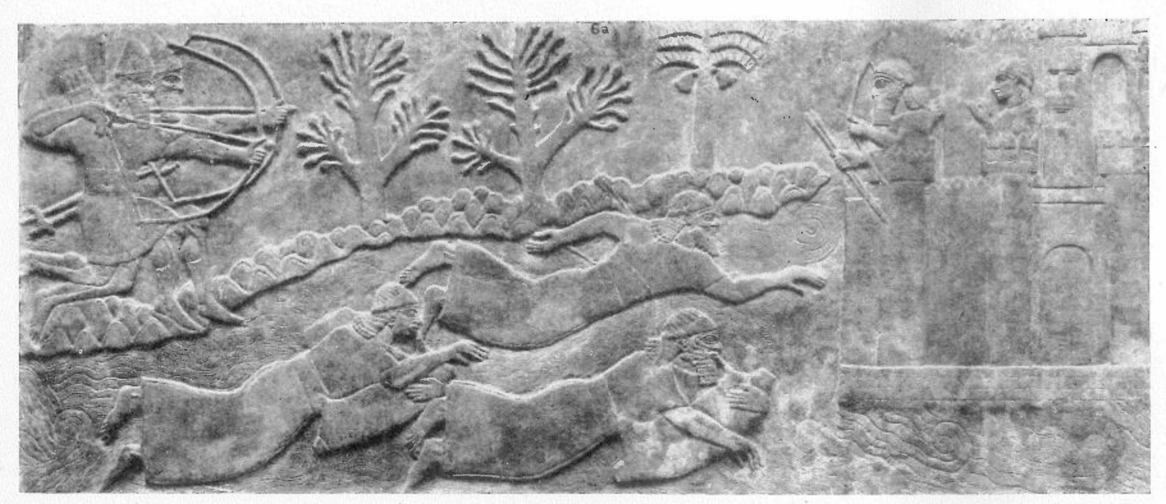
Bibl.: TOMÁS, *Summa, Theol.*, 2,2, q. 34, art. 1-4. P. RENARD, *Haine*, en *DB*, III, col. 400. E. DUBLANCHY, *Charité*, en *DThC*, París 1930, cols. 2261-2262. V. OBLET, *Haine*, ibid., cols. 2032-2034. J. BONSIRVEN, en *Vocabulaire Biblique*, París 1958, pág. 68. A. VINCENT, en *Lexique Biblique*, París 1961, pág. 211.

S. FOLGADO

ODOLLAM, ODULLAM. Ciudad cananea, importante, sobre todo, en la vida de David. → **ʿĂdullām**.

ODRE (heb. *ḥēmāt*, *nō'd*, *nēbel*; ἀσκός; Vg. *uter*). Los odres o pieles de animales — principalmente cabras —,

Relieve asirio en el que aparecen dos soldados nadando, con la ayuda de odres, en el intento de asaltar una fortaleza. (Foto *British Museum*)



que cosidos y empegados sirven para contener líquidos, han sido siempre muy frecuentes en pueblos de cultura agrícola y ganadera; los pastores siguen siendo los más entendidos en la especialidad. En el reducido mobiliario de las tiendas y casas israelitas no faltaban nunca los odres.

La SE los menciona como recipientes de agua[1], de leche[2] y de vino[3]. Y pasan después en el lenguaje realístico de poetas y profetas a imagen literaria: las nubes en que Dios guarda las aguas son los odres del cielo[4], y lo es el mar[5]. El hombre que sufre se seca y endurece como odre expuesto al humo[6].

Jesús compara el nuevo espíritu del evangelio al vino nuevo que no pueden contener los odres viejos, porque a su fuerza fermentadora estallan y el vino se derrama, es preciso envasar el vino nuevo en odres nuevos[7].

[1] Gn 21,14-19. [2] Jue 4,19. [3] Jos 9,4.13. 1 Sm 1,24; 10,3; 16,20; 2 Sm 16,1. Jer 13,12, etc. [4] Job 38,37. [5] Sal 33,7; 78,13. [6] Sal 119,83. [7] Mt 9,17 y par.

C. WAU

ʿŌFAY (q. *ēfay*, «ave», «fatigado»?; Ἰωφέ, Ὠφή; Vg. *Ophi*). Netofatita, cuyos hijos, jefes del ejército judío derrotado por Nabucodonosor, en compañía de Yōḥānān y Jonatán, hijos de Qārēaḥ, Śĕrāyāh, hijo de Tanḥúmet, y Yĕzanyāhū, hijo del Maakatita, se presentaron en Miṣpāh a fin de ponerse a las órdenes de Godolías, gobernador del territorio judaíta, después de la caída de Jerusalén en poder de los babilonios[1]. Éste les concedió protección. Posiblemente murieron al mismo tiempo que él a manos de → **Ismael**, su compañero de armas[2]. El pasaje paralelo de 2 Re 25,23 omite el nombre de ʿŌfay, lo cual convierte en netofatita a Tanḥúmet.

[1] Jer 40,7.8.9-10. [2] Jer 41,3.

J. VIDAL

ʿŌFEL (y *hā-ʿōfel*, «[la] protuberancia»; Ὀπλά [B], Ὀφλά [A]; Vg. *Ophel*). Colina situada al mediodía del lugar del Templo, donde estuvo la población cananea o fortaleza de Sión[1], que recibió posteriormente el nombre de «Ciudad de David». En la actualidad, se denomina a veces inexactamente ʿŌfel a toda la elevación de terreno existente entre Siloé y el Templo. Tanto la SE como las excavaciones de los arqueólogos y algunas fuentes extrabíblicas han permitido reconstituir su historia (→ **Jerusalén, § III**, 3).

El nombre del lugar se encuentra en varios pasajes del AT como sustantivo con la acepción de «bubón», «hinchazón»[2]: hubo un *ʿōfel* en Samaría, donde se hallaba la casa de Eliseo, es decir, una «colina»[3], que las antiguas traducciones vierten τὸ σκοτεινόν; Vg. *Vesperi*; pero ya en la estela de Mēšaʿ, lín. 22, se menciona, al parecer, como nombre propio (aunque pudiera significar también «colina»). El ʿŌfel de Jerusalén es un topónimo con acepción precisa[4].

Jotam construyó el muro del barrio del ʿŌfel[5], que Manasés amplió y reforzó[6]. Después de la Cautividad babilónica, los netineos se establecieron en dicho barrio y se preocuparon de reparar las defensas del mismo, que estaban arruinadas[7]. Josefo llama Ὀφλᾶς ese sitio y su descripción lo coloca en la parte inferior del Templo, cerca de éste y del Cedrón. El Talmūd recuerda asimismo el lugar. Las diferentes excavaciones arqueológicas han descubierto partes notables de las fortificaciones, pero adolecen del inconveniente de haberse llevado a cabo muy espaciadas en el tiempo, además de que la publicación de las mismas resulta bastante confusa (→ **Óstraca**).

[1] 2 Sm 5,6; 1 Cr 11,4-6. [2] Dt 28,27; 1 Sm 5,6. [3] 2 Re 5,24. [4] Cf. p. ej., Is 32,14 y Miq 4,8. [5] 2 Cr 27,3. [6] 2 Cr 33,14. [7] Neh 3,26-27; 11,21.

Bibl.: F. Josefo, *Bel. Iud.*, 2,17,9; 5,4,2; 6,1; 6,6,3. *Taʿănit*, 3,11. H. Vincent, *Les récentes fouilles d'Ophel*, en *RB*, 20 (1911), págs. 566-591; 21 (1912), págs. 86-111, 424-453, 544-574. R. A. S. Macalister - J. G. Duncan, *Excavations on the Hill of Ophel, Jerusalem*, en *PEFAnn*, 4 (1926). J. W. Crowfoot - G. M. Fitzgerald, *Excavations in the Tyropeon Valley, Jerusalem 1927*, Londres 1929. A. Alt, en *PJ*, 24 (1928), págs. 74 y sigs. G. Dalman, *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh 1930, págs. 123-125. D. Baldi, *Ophel*, en *ECatt*, IX, cols. 166-167. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952, págs. 64-67. A. van den Born, *Ophel*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París 1960, col. 1287.

J. A. G.-LARRAYA

OFENSA, Monte de la. → **Olivos, Monte de los.**

ʾŌFĪR (Σωφηρά, Σωφειρά, Σουφείρ, Σωφίρ, Σωφείρ; Vg. *Ophir*). Este nombre designa en Gn 10,29 y 1 Cr 1,23 una rama de los descendientes de Yŏqṭān. En once ocasiones más indica el lugar o región de donde la flota de Salomón traía oro[1], de superior calidad[2], tan puro que ʾŌfīr llega a usarse como sinónimo de oro[3]. Del mismo sitio y junto con el precioso metal recibía Salomón madera de sándalo y piedras preciosas[4], plata, marfil, monos y pavos reales[5]. El viaje de ida y vuelta desde ʿEṣyōn Géber requería naves de gran calado, como las de Taršīš, duraba tres años y los hebreos necesitaban para ello la ayuda de los fenicios, expertos marineros[6].

[1] 1 Re 9,28; 22,49; 2 Cr 8,18. [2] Is 13,12; Sal 45,10; Job 28,16; 1 Cr 29,4; Eclo 7,18. [3] Job 22,24. [4] 1 Re 10,11 y 2 Cr 9,10. [5] 1 Re 10,22 y 2 Cr 9,21. [6] 1 Re 10,22 y 2 Cr 9,21.

No dicen los textos explícitamente dónde se hallaba ʾŌfīr, pero los datos que dan han permitido formar diversas hipótesis. Es evidente que cualquiera que se proponga habrá de ajustarse a las condiciones expresadas en aquéllos. Por haber descuidado este punto capital ha sido posible sugerir sitios como Armenia, África Oriental (Sofala), África del sur, Ceilán, Malaya, hasta España y Perú, que apenas cuentan con más probabilidades que las que pueden dar meras semejanzas verbales o la fama que dichas naciones tuvieron como productoras de oro, sin prestar atención a los demás datos del problema, tanto bíblicos, como, p. ej., el hacer un viaje cada tres años desde las costas del mar Rojo y los demás productos importados además del oro, como extrabíblicos, esto es, otros documentos históricos que pudieran confirmar lo que la Biblia dice de ʾŌfīr.

Dos son las hipótesis que en el estado actual de la cuestión, en que se carece de datos decisivos, han sobrevivido los efectos de la crítica: una que pone ʾŌfīr en Arabia del Sur y otra que lo sitúa en la India.

En favor de Arabia hase alegado el que ʾŌfīr se nombra en Gn 10,29 entre otros descendientes de Yŏqṭān

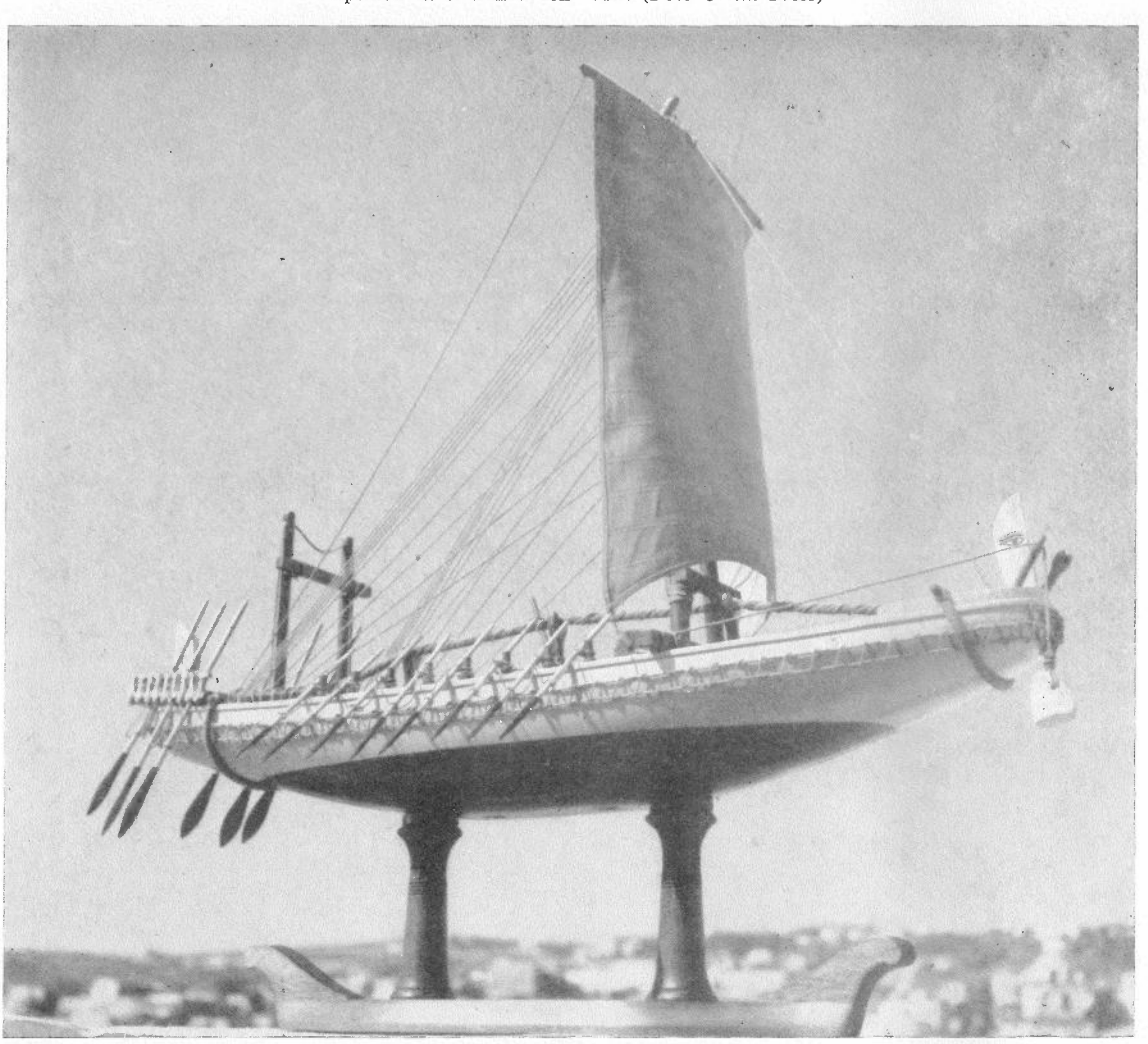
que se han podido localizar en dicha península, y la fama de próspera que por lo menos la Arabia del Sur siempre ha tenido, y de la que se encuentran testimonios en la misma Biblia[1]. Pero estos argumentos no bastan para decidir la cuestión. Porque la fama de Arabia parece exagerada: se la atribuye o atribuyó una riqueza que sólo se debía al comercio y a la posición privilegiada que tenían sus puertos meridionales como intermediarios en el comercio de la India con Egipto y Siria. Esto hizo sin duda que fuera de Arabia, p. ej., entre los hebreos, al oro que realmente venía de ʾŌfīr por medio de los árabes, se le llamase oro de Arabia, y hasta que se pensara que ʾŌfīr mismo estaba en la península del mismo nombre. Así creemos se explica la mención de ʾŌfīr en el Génesis entre Saba y Ḥăwīlāh, esto es, en Arabia. De todos modos, el texto no es suficientemente claro para ver en él una prueba del sitio en que se hallaba ʾŌfīr. En cuanto al «oro de Arabia» parece cierto que ni ahora ni nunca se le ha encontrado allí, por lo menos no en cantidades suficientes para la exportación. Además, si ʾŌfīr estaba en Arabia, no se comprende que el viaje desde el norte del mar Rojo durase tres años, y menos cuando hubiera sido más fácil hacerlo por tierra, valiéndose del camello, medio tradicional de transporte entre los árabes. Tampoco se explicaría en este caso como no se mencionan nunca entre las mercancías importadas de ʾŌfīr el incienso, producto casi exclusivo de Arabia y del que tanto uso hacían los hebreos.

No parece, pues, que pueda sostenerse la hipótesis de un ʾŌfīr arábigo. Contrasta, por el contrario, con la escasez de argumentos en favor de tal hipótesis la abundancia y calidad de los que afirman que ʾŌfīr se encontraba en la India.

[1] Sal 72,15.

Está en primer lugar el testimonio de los judíos alejandrinos, de los LXX, quienes traducen el *ʾōfīr* del

Maqueta de un navío egipcio que, en su aspecto general, sería muy semejante a las naves que Salomón empleaba en el tráfico con ʾŌfīr. (Foto *Orient Press*)



texto hebreo por Σωφίρ (con diferentes grafías), que no es sino el nombre copto de la India. Viviendo en Egipto, que mantenía relaciones comerciales con la India, los alejandrinos podían saber muy bien dónde se encontraba ʾŌfīr. Este testimonio, repetido tantas veces cuantos son los textos traducidos, no permite dudar de que los judíos de Alejandría estaban convencidos de lo que decían. Y no hay razón seria alguna para decir que estaban equivocados. Flavio Josefo lo confirma, sin que se pueda decir que su testimonio es mera repetición del de los LXX, pues tiene características propias, como la de observar que ʾŌfīr se llamaba en su tiempo, χρυσῆ γῆ, «Tierra del Oro», pero diciendo expresamente que estaba en la India. Eusebio y san Jerónimo son de la misma opinión, como puede verse en el *Onomásticon* del primero que el segundo tradujo, en las voces Ophir, Sopher, Sophir. Además, este último, que en la Vulgata translitera ordinariamente *Ophir*, en una ocasión[1] lo traduce expresamente por India: *tinctis Indiae coloribus*. Lo mismo sucede en la versión árabe de la Biblia, hecha posteriormente, que en 1 Re 9,28; 10,11 e Is 13,12 en vez de ʾŌfīr pone Hind, el nombre árabe de la India. Esta teoría, que puede confirmarse con otros testimonios que indica Vigouroux, explica satisfactoriamente todo lo que la Biblia dice de ʾŌfīr.

El que hicieran un viaje cada tres años se entiende muy bien si ʾŌfīr estaba en la India, pues ése era el tiempo normal, hasta que, según parece, a principios de la era cristiana, se descubrió el modo de aprovecharse de los monzones para la navegación. Hasta entonces, era imposible la travesía desde Arabia hasta la India durante los meses de la monzón, esto es, desde mayo hasta entrado septiembre. Y como no había tiempo entre dos monzones para hacer un viaje completo de ida y vuelta con las operaciones que la carga y descarga, la compra y la venta suponían, por eso no podían hacer sino un viaje cada tres años (Plinio).

[1] Job 28,16.

También los productos importados de ʾŌfīr señalan a la India como país de origen. Y aunque la identificación de alguno de ellos no sea cierta, sin embargo, el conjunto deja la impresión de que sólo podían venir de la India, en donde había oro, plata, piedras preciosas, marfil, sándalo, monos y pavos. Esto parece más verosímil todavía al ver la semejanza que existe entre los nombres de los cuatro últimos productos en hebreo y los correspondientes en sánscrito. Así *ʾalgummīm* (a veces *ʾalmuggīm*) recuerda el nombre del sándalo rojo en sánscrito, *valgu*; al marfil se le llama *šenhabbin*, nombre que parece calcado del sánscrito *ibhadanta*, literalmente «diente de elefante»; palabra compuesta, cuyo primer elemento *ibha*, uno de los nombres del elefante, puede reconocerse en el segundo de *šenhabbīm*, también compuesta y con el mismo significado de «diente» o «colmillo de elefante»; *tukkiyyīm*, «pavo real», puede muy bien derivarse del sánscrito *šikha* que tiene el mismo sentido que la palabra hebrea; también *qōfīm* se relaciona con el sánscrito *kapi*, «mono». Es verdad que la identificación de *ʾalgummīm* con el sándalo la suelen negar los modernos, movidos por las vacilaciones de los LXX y por 2 Cr 2,7, en que se supone que dicho producto crece en el Líbano, lo cual no puede decirse del sándalo. Ambas dificultades pueden resolverse razonablemente. En el texto citado es Salomón quien habla, y por cierto mucho antes de las expediciones a ʾŌfīr[1], cuando aún no habían visto los hebreos, ni por consiguiente Salomón, el *ʾalgummīm* que tanta admiración les causó después cuando lo vieron[2]. No conociéndolo y sabiendo por otra parte que los fenicios podían procurárselo, era natural pensase que se trataba de una de las maderas que se daban en el Líbano. Si esta explicación no satisface, hay que admitir lo que los textos dicen claramente, que los hebreos iban a buscar al lejano ʾŌfīr una madera que tenían a las puertas de casa, y no se explica la admiración de los hebreos al verla, que el autor de Reyes encarece. Designa, pues, la palabra una madera preciosa[3], que había que importar de ʾŌfīr, esto es, de la India. Como, por otro lado, sabemos que la India exportaba madera de sándalo, y el nombre sánscrito de éste puede estar relacionado con *ʾalgummim*, parece lo más natural ver en esta palabra el sándalo. En cuanto a los LXX no es maravilla que ignoraran el significado de la palabra, pues al cerrarse el comercio con ʾŌfīr, que debió durar poco tiempo (véase el fracasado intento de Josafat)[4], se debió perder el significado de la palabra *ʾalgummīm*. Y cuando los LXX la quisieron traducir, no acertaron a ver que era la misma madera que se conocía en griego por otro nombre *sandalon*, completamente distinto, aunque también derivado del sánscrito *chandana*.

[1] Cf. 2 Cr 8,1. [2] 1 Re 10,11-12. [3] 1 Re 10,12; 2 Cr 9,11. [4] 1 Re 22,49 y 2 Cr 20,36.

También se ha negado, por Albright, que *qōfīm* y *tukkiyyīm* signifique monos y pavos, y se supone, en virtud de un texto egipcio semejante, que ambas palabras no significan sino dos especies de monos. No negamos su fuerza al argumento, pero mientras no haya más evidencia, preferimos la interpretación corriente como más razonable: más verosímil parece que importaran los hebreos sólo una clase de monos — aquellos que no se encontraban ya en Arabia, donde los había — y pavos reales, que eran objeto de exportación en la India y no los había en Arabia.

Parece, pues, cierto que ʾŌfīr se hallaba en la India, de la que, por otro lado, consta cada día con mayor claridad (véase, p. ej., en *BA*, 23 [1960], pág. 80) que mantuvo relaciones marítimas con el golfo Pérsico, Arabia y Egipto desde tiempos muy remotos.

Entre los diversos puertos de su costa occidental, dos se han indicado como posibles identificaciones de ʾŌfīr. Uno fue Abiria en el delta del Indo, hoy Pakistán, mencionada por Ptolomeo y por los geógrafos sánscritos. Pero las probabilidades se reducen al nombre, que podría estar relacionado con ʾŌfīr, y al haber sido puerto importante antes de la era cristiana. Pronto desapareció todo rastro de dicha ciudad, pero el nombre se conservó en una región distinta de la que ocupaba el puerto.

Mucho mayores son las probabilidades que presenta Sopara, a unos 50 km. al norte de Bombay (19° 25′ N y 72° 48′ E), pequeño, aunque rico poblado en la actualidad, pero capital de una extensa región, el Konkan,

por casi mil años, desde el siglo V A.C., y dentro de intensa actividad comercial. En el Mahabhárata se la nombra como ciudad grande y sagrada; las tradiciones budistas (*Yataka*) la describen como uno de los sitios en que se encarnó Buda; se han encontrado en ella fragmentos de edictos de Aśoka (siglo III A.C.) y otras inscripciones que atestiguan su importancia; se han descubierto objetos budistas del siglo II D.C., que suponen un alto grado de artesanía. Ptolomeo y el autor del *Periplo del mar Eritreo* la mencionan como puerto comercial. En una leyenda budista, la de Purna, del siglo IV o V, se dice que tiene millares de habitantes, dieciocho puertas y un templo de Buda adornado con frisos de madera de sándalo; que a ella acuden caravanas de lejanas partes de la India, hasta cerca de Patna, y naves también de lejanas tierras. En 1153, el geógrafo árabe al-Idrīsī habla de ella como uno de los mercados de la India. Su importancia no parece haberse eclipsado definitivamente, sino en tiempos recientes, cuando la ría en que se asentaba, y que desemboca en la ría de Bassein, dejó de ser navegable.

Es, pues, muy probable que Sopora sea la ʾŌfīr bíblica. Está en primer lugar en una región que se puede llamar la entrada natural a la India, con ríos y rías que penetran tierra adentro, y donde siempre ha habido puertos de primera importancia. Éstos han ido cambiado de sitio por las vicisitudes políticas (Broach — la antigua Barizaga —, Surat, Sopara, Kalyan, Thana, Bombay, Chaul), pero siempre dentro de esta misma región, junto a las vías naturales de comercio con el interior. Y Sopara no fue ciertamente el peor de ellos, ya que su posición resguardada le defendía natural y eficazmente contra todo riesgo de enemigos o de los elementos. El que los egipcios, como hemos visto, extendieron a toda la India el nombre de Sopara (*Sophir*) parece indicar que éste fue el primer puerto indio que conocieron y sin duda el mas importante. Aquí, además, y mucho mejor que en ninguno de los otros sitios propuestos se verifican todas las condiciones en que los textos sagrados presentan a ʾŌfīr. Finalmente, no hay duda alguna de que este nombre pueda derivarse del nombre sánscrito de Sopara *Surpáraka*, o *Supara* en la pronunciación vulgar atestiguada por las inscripciones. La *s* inicial se perdió por un proceso fonético frecuente, que perdura entre los actuales habitantes de Sopara, quienes pronuncian el nombre de su pueblo *Hopara*. Unos 20 km al norte de Sopara se encuentra Sofala, de origen árabe, que no tiene nada que ver ni con aquella ni con la Sofala africana.

Vista parcial de la actual población de el-Ṭayibah, vista desde el sur, que corresponde a la bíblica ʿŌfrāh (§ 1).
(Foto P. Termes)



Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 8,6,4. Plinio, *Hist. Nat.*, 6,26. *Periplus Maris Erythraei*, 57. Art. *Sopara*, en *Bombay Gazetter*, 16, Bombay 1882. W. Gesenius, *Thesaurus linguae Hebraee et Chaldaeae*, art. *ʾŌphīr*. J. Kennedy, *The Early Commerce of Babylon with India*, en *JRAS* (1898), págs. 241-288. W. H. Schoff, *The Periplus of the Erithraean Sea*, 1912. F. Vigouroux, en *DB*, IV, col. 1831. C. Lassen, *Indische Altertumskunde*, vols. II y III. W. F. Albright, *The Archaeology and Religion of Israel* 1956, pág. 212. G. Ryckmans, *Ophir*, en *DBS*, VI, cols. 744-751.

J. J. SERRANO

ʿŎFNĪ (heb. *hā-ʿŏfnī*; LXX omite; ʾΑφνή [Luc]; Vg. *Ophni*). Población de la tribu de Benjamín, solamente citada al describir su territorio[1]. Se la identifica con la actual Ğifnā, situada a 21 km al norte de Jerusalén y a 7 km al norte de Rām Allāh. Flavio Josefo cita esta localidad como toparquía en tiempo de los Macabeos. En el año 70, con motivo de la sublevación judía, Vespasiano la tomó y Tito concentró en ella a los fugitivos de Jerusalén. El Talmūd la enumera entre las ciudades sacerdotales. Muchos palestinólogos no admiten la identificación mencionada por considerar que se hallaba en el territorio de la tribu de Efraím; pero, dado el orden en que se citan las otras ciudades en el T. M., no hay inconveniente en situar ʿŎfnī en la frontera de Benjamín.

[1] Jos 18,24.

Bibl.: F. Josefo, *Bel. Iud.*, 1,1,5; 2,20.4; 4,9,9; 6,2,2. L. H Vincent, *Un hypogée juif à Djifneh*, en *RB* (1913), págs. 103-106. F. M. Abel, *Une ville romaine à Djifne*, en *RB* (1923), pág. 111. Abel, II, pág. 339. Simons, § 327.

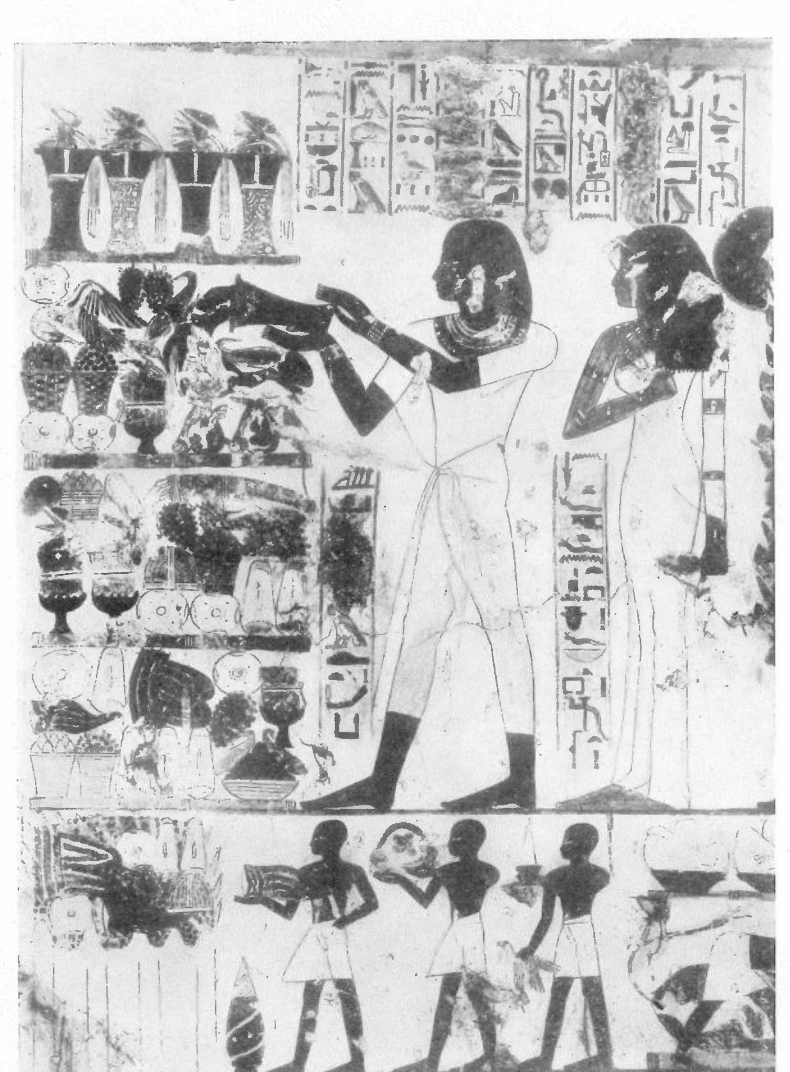
B. M.ª UBACH

ʿŎFRĀH («ciervo»; Γοφερά [B], Γοφορά [A]; Vg. *Ophra*). Hijo de Mĕʿōnōtay, de la tribu de Judá, perteneciente a la familia de ʿŎtnīʾēl. El nombre, sin duda, dio lugar a la designación de una familia o clan, fundador acaso de dos ciudades homónimas situadas en las tribus de Benjamín y Manasés, respectivamente.

1 Cr 4,14.

Bibl.: Noth, 1104 ,pág. 230.

C. COTS



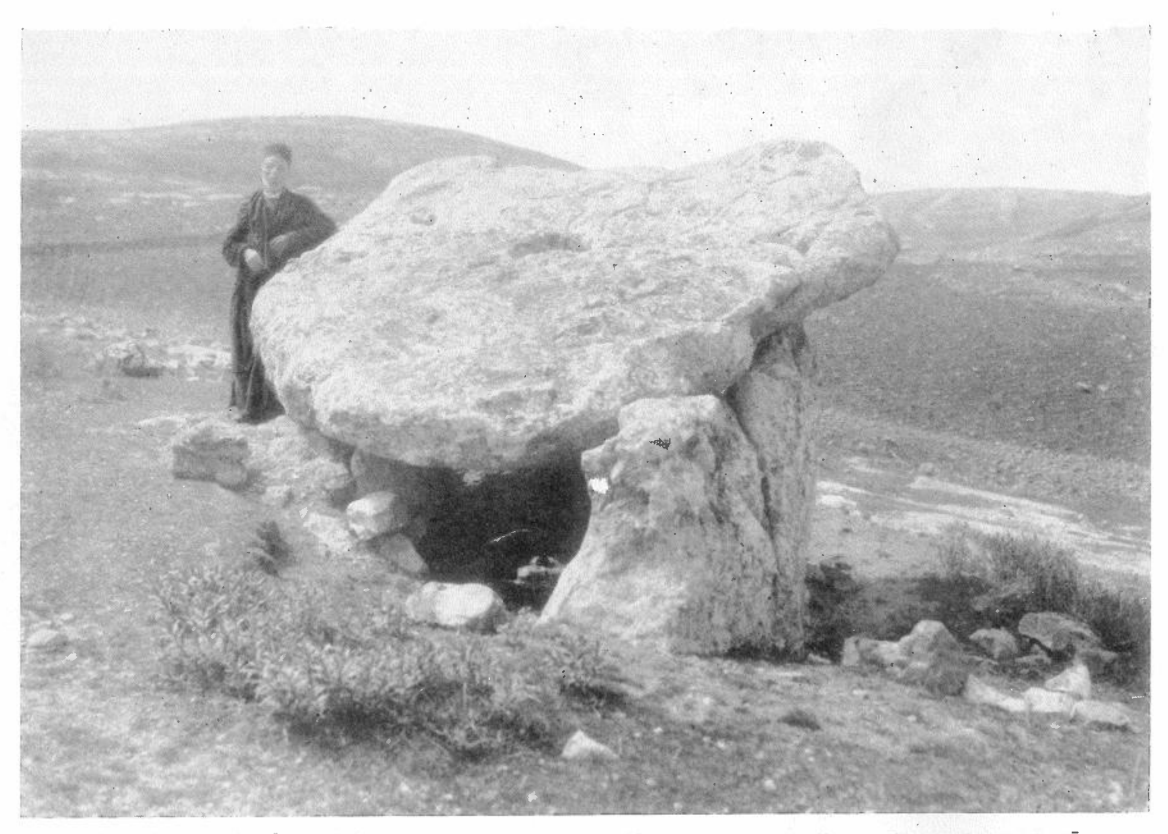
Personajes egipcios haciendo unas ofrendas. Fresco procedente de la tumba n.º 38 de la necrópolis de Tebas. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

ʿŎFRĀH. Nombre de dos ciudades veterotestamentarias:

1. (ʾΕφραθά, Γοφερά; Vg. *Ophera. Ephra*). Localidad benjaminita que figura en la primera lista[1] como duodécima demarcación. Desde Budde (1902) es identificada con el-Ṭayibah, «lugar del buen [nombre]», 7 km al nordeste de Betel (Beitīn); con ello concuerda también la mención de 1 Sm 13,17. El nombre de la localidad, ʿŎfrāh, significa «[lugar] blanco rojizo»; parece poderse identificar perfectamente con el lugar de ʿEfrōn. mencionado en 2 Cr 13,19. La antigua situación de la localidad ha sido comprobada por el hallazgo de sepulturas excavadas en la roca. En la actualidad está formada por un establecimiento, situado en la cima de una montaña, con una población de más de 2000 personas.

[1] Jos 18,21*b*-24*a*.

Bibl.: A. Alt, *Judas Gaue unter Josia*, en *PJ*, 21 (1925), págs. 100-116. M. Noth. *Das Buch Josua*, 2.ª ed., Tubinga 1953, págs. 11, 149. E. Täubler, *Biblische Studien, Die Epoche der Richter*, Tubinga 1958, pág. 177 y sigs. K. D. Schunck, *Ophra, Ephron und Ephraim*, en *VT*, 11 (1961), págs. 188-200; íd., *Bemerkungen zur Ortsliste von Benjamin (Jos 18,21-28)*, en *ZDPV*, 78 (1962), págs. 143-158.



Dolmen hallado al suroeste de ᶜAmmān, el único en esta región que presenta medidas análogas al lecho de ᶜŌg. (Foto Monasterio de Montserrat)

2. (locativo *ᶜŏfrātāh*; ᾽Εφραθά; Vg. *Ephra*). Lugar mencionado en Jue 6,11.24; 8,27.32; 9,5, como emplazamiento de dos estirpes manaseítas, Yĕrubbáᶜal y ᵓĂbīᶜézer. Todavía no se conoce el lugar exacto. ᶜŌfrāh debe haberse encontrado cerca de Siquem y precisamente en una región fácilmente accesible para las invasiones madianitas. La opinión defendida desde Budde y de nuevo ratificada por Täubler, según la cual debe ser identificado con Tell el-Fārᶜah, resulta improbable tras las excavaciones de R. de Vaux, quien pretende haber encontrado sobre ese tell la antigua Tirṣāh. Hertzberg la busca cerca de Siquem.

Bibl.: K. BUDDE, *Das Buch der Richter erklärt*, en *KHC*, VII, pág. 54. A. ALT, *Ofrah*, en *PJ*, 23 (1927), págs. 36; 28 (1932), pág. 41. H. W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, en *ATD*, 9 (1953), pág. 190. M. NOTH, *Geschichte Israels*, 3.ª ed., Gotinga 1956, § 12-13.
Informe sobre las excavaciones: R. DE VAUX, en *RB*, 54 (1947); 55 (1948); 56 (1949); 58 (1951); 59 (1952); 62 (1955); 64 (1957); 67 (1960); íd., en *PEQ*, 88 (1956), págs. 125-140. U. JOCHIMS, *Thirza und die Ausgrabungen auf dem tell el-Fārᶜah*, en *ZDPV* (1960), págs. 75-96.

H. BARDTKE

OFRENDA (heb. *minḥāh*). En el lenguaje cúltico hebreo se distinguen las ofrendas de los sacrificios propiamente dichos, en los que hay inmolación sangrante de una víctima animal. La ofrenda se refiere a productos vegetales alimenticios.

Con bastante probabilidad se interpreta el término *minḥāh* como «don» — las versiones griega y latina traducen con los términos generales θυσία y *oblatio* respectivamente —; la misma raíz *mnḥ* designa en los textos ugaríticos el conjunto del rito sacrificial.

Es verdad que la ofrenda de harina, aceite, sal, incienso, etc., acompañaba frecuentemente, como rito accesorio, a la celebración del sacrificio y hasta podía hacer sus veces como en el caso de pobreza del oferente[1]; asimismo, la ofrenda del incienso (*qĕṭōret*) entraba en los sacrificios — exceptuados los expiatorios y de celos —. Pero hay textos rituales que parecen reconocer la *minḥāh* como rito independiente[2].

La materia más frecuente de las ofrendas era la harina empapada en aceite, bien cruda[3] o cocida[4], aunque siempre sin levadura como expresión de pureza ritual. Una parte se quemaba sobre el altar, quedando el resto para uso de los sacerdotes.

La presentación de las primicias de los frutos del campo viene equiparada a una ofrenda[5], y los panes de la proposición eran también una ofrenda ritual[6] que quedaba para los sacerdotes.

A las ofrendas acompañaba una → **libación** de vino[7].

[1]Lv 5,11-13. [2]Lv 2,1-16; 6,7-16; 7,9-10. [3]Lv 2,1-3; 6,7-11. [4]Lv 2,4-10; 7,9. [5]Lv 2,14-16. [6]Lv 24,5-9; cf. 1 Sm 21,5-6. [7]Nm 15,1-12.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 408-409. N. H. SNAITH, *Sacrifices in the OT*, en *VT*, 7

(1957), págs. 308-317. L. MORALDI, *Terminologia culturale israelitica*, en *RSO*, 32 (1957), págs. 221-237. R. DE VAUX, *Les institutions de l'AT*, II, París 1960, págs. 300-302; 311-313.

C. GANCHO

ʿŌG (Ὤγ; Vg. *Og*). Rey amorreo, del tiempo de Moisés, el único superviviente de la raza gigantesca de los rĕfāʾîm[1]. Soberano de un vasto y fertilísimo territorio situado al norte de la Transjordania, que abrazaba todo Basán y las 60 ciudades fortificadas del ʾArgōb, y que fue derrotado por las huestes de Israel en la batalla de ʾEdreʿî[2], victoria de la cual se hacía eco el salmista[3].

Vencido ʿŌg, desapareció su reino. No fue así con la fama de su nombre y de su colosal estatura hasta llegar a ser objeto de leyenda. Tal es el concepto con que parece presentarlo la Biblia, cuando en Dt 3,11, que tiene todas las apariencias de una glosa inserta posteriormente a la redacción del texto original, dice: «ʿŌg rey de Basán, era el único que de la raza de los rĕfāʾîm quedaba; su lecho, hecho de hierro, se ve en Rabbat de los hijos de ʿAmmōn, largo de nueve codos y de cuatro codos de ancho». Consideramos oportuno advertir: primeramente, que las dimensiones del lecho de ʿŌg (9 × 4 codos) son exactamente las mismas que los documentos cuneiformes señalan el lecho de Bel-Marduk en el Esagila; en segundo lugar, que hoy todos los exegetas están de acuerdo en tomar la frase «lecho de hierro» como una locuación metafórica en el sentido propio de sarcófago, o sepulcro de basalto ferruginoso. Además, no cabe duda que Dt 3,11 alude a algún monumento de la ciudad de ʿAmmān o de sus cercanías, donde abundan los dólmenes que un tiempo sirvieron de sepultura.

Poseídos de esta idea, en dos ocasiones recorrimos los monumentos megalíticos de ʿAmmān y de sus alrededores. Fue en vano. Todos presentaban dimensiones muy inferiores a las indicadas en el texto a excepción de un dolmen situado al suroeste de la capital y a unos veinte minutos de la actual iglesia del patriarcado latino. Su losa horizontal mide unos dos metros de ancho, que serían los cuatro codos del texto sagrado; y, si a su longitud de 4 m son añadidos los 0,40 m de la piedra de soporte, tenemos una largura de 4,40 m, que corresponde casi exactamente a los 9 codos que el texto da al lecho de ʿŌg. Es posible que nos hallemos en presencia de un hecho de pura coincidencia, tanto más que el dolmen en cuestión es de piedra caliza, y no existen huellas de hierro, como sería probable en un monumento de basalto.

[1]Dt 3,11. [2]Dt 3,1-10. [3]Sal 135,11 y 136,20.

Bibl.: J. MONTAGNE, en *DB*, IV, co. 1759. B. UBACH, *Illustració*, III en *Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1954, págs. 238-241. H. CAZELLES, *Le Deutéronome*, en *LSB* (1958), pág. 33, n. *d*.

B. UBACH

ʾŌHAD (et.?; Ἀώδ; Vg. *Ahod*). El tercero de los seis hijos de Simeón, que fue a Egipto con su abuelo Jacob[1]. Su nombre falta en las genealogías correspondientes de Números y Crónicas[2].

[1]Gn 46,10; Éx 6,15. [2]Nm 26,12-14; 1 Cr 4,24.

Bibl.: NOTH, 51, pág. 235.

D. VIDAL

ʾŌHEL («familia»; ár. *ahl*[un]; ʿΟσά; Vg. *Ohol*). Descendiente de David, probablemente nieto de Zorobabel e hijo de Mĕšullām[1].

[1]1 Cr 3,20.

Bibl.: NOTH, 53, págs. 158-159. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 1263, n. 20.

ʾOHŎLĀH (ʾΟολά; Vg. *Oolla*). Nombre simbólico de la mayor de las dos hermanas, hijas de una misma madre, que habían sido infieles a su esposo, Yahweh. Ezequiel[1] personifica en ʾOhŏlāh, la mayor, a Samaría o reino de Israel del norte. ʾOhŏlāh era la mayor de las dos hermanas, porque su territorio era más extenso que el de Judá y su importancia política más considerable. Sobre el valor y significado del nombre, → **ʾOhŏlîbāh.**

[1]Ez 23,4-5.36-44.

R. AUGÉ

ʾOHŎLÎʾĀB («el Padre [Dios] es familia»; ʾΕλίαβ; Vg. *Ooliab*). Individuo de la tribu de Dan. Fue hijo de ʾĂḥîsāmāk y uno de los artífices distinguidos que intervinieron en la construcción de los objetos y partes del Tabernáculo. Los demás operarios estuvieron, tanto a sus órdenes como a las de Bĕṣalʾēl[1].

[1]Éx 31,6; 35,34; 36,1-2; 38,23.

Bibl.: NOTH, 54, págs. 158-159. *Miqr.*, I, col. 127.

M. V. ARRABAL

ʾOHŎLÎBĀH (ʾΟολιβά; Vg. *Ooliba*). Personificación de Jerusalén o reino de Judá, según Ezequiel[1], quien lo representa como la hermana menor de ʾOhŏlāh (Samaría). Ambas hermanas aparecen bajo la misma forma de cortesanas, indicándose con la metáfora las alianzas e intrigas políticas de la una y la otra con las naciones extranjeras. Ezequiel habla de ellas como de dos mujeres ya formadas, pasando por alto sus orígenes o niñez. Se trata, pues, de los reinos de Israel del norte (Samaría) y de Judá (Jerusalén) ya independientes, después de su separación al advenimiento de Roboam. La interpretación de dichos nombres simbólicos ofrece sus dificultades. Según san Jerónimo, ʾOhŏlāh significaría «la que tiene su propia tienda»; y ʾOhŏlîbāh «mi tienda [está] en ella». Aludirían, el primero a los santuarios cismáticos de Dan y Betel; el segundo, al único santuario legítimo de Yahweh en Jerusalén. Hoy en día, los exegetas tienden más bien a ver en la *i* de ʾOhŏlîbāh una terminación arcaica, y no el sufijo pronominal de primera persona, de manera que ambos vendrían a significar aproximadamente lo mismo: ʾOhŏlāh, «la que tiene tienda», y ʾOhŏlîbāh, «tienda en ella». En este caso, se haría alusión al culto idolátrico sobre los lugares altos, y más concretamente a las tiendas de los hieródulos en que se rendía culto infame a la ʾĂšērāh de que se habla en 2 Re 23,7. No hay duda que esto encajaría bien con lo que se dice en el citado capítulo de Ezequiel acerca de las prostituciones de las dos hermanas, como símbolo de su idolatría. Pero, para el profeta, la imagen no tiene propiamente significado religioso, sino más bien político. Y por ende parece más indicado considerar dichos nombres simbólicamente como referencias

al grito de independencia «¡A tus tiendas, Israel!»[2], en que prorrumpió el pueblo el día del gran cisma político.

[1]Ez 24,4-11.22.36-44. [2]Cf. 1 Re 12,16.

Bibl.: Cf. los comentarios sobre Ezequiel, en especial R. AUGÉ, *Ezequiel*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1955.

R. AUGÉ

ʾOHŎLĪBĀMĀH («tienda del lugar alto»; fen. *ʾhlbʿl*, *ʾhlmlk*; sab. *ʾhlʾl*; Vg. *Oolibama*). Nombre de dos personas del AT:

1. (Ἐλιβεμα, Ὀλιβέμα). Esposa de Esaú, hija de ʿĂnāh[1]. Tuvo de Esaú tres hijos en la tierra de Canaán: Yĕʿūš, Yaʿlām y Qōraḥ[2]. Sin embargo, su nombre no aparece en las otras listas de las esposas de Esaú[3].

2. (Ὀλιβεμάς, Ἐλιβαμά, Ἐλιλεμά). Uno de los once jefes de un clan edomita, que tras vencer a los hurritas, ocuparon la región de Edom. Algunos exegetas le identifican con la esposa de Esaú antes mencionada[4].

[1]Gn 36,2. [2]Gn 36,5.14.18.25. [3]Gn 26,34; 28,9. [4]Gn 36,41; 1 Cr 1,52.

Bibl.: A. SCHULTZ, *Doppelberichte in Pentateuch*, en *BSt*, 13, 1 (1908), pág. 91 y sigs. NOTH, 54, pág. 158. A. CLAMER, *La Génese*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 111.

B. M.ª UBACH

OJO (heb. *ʿayin*; ὀφθαλμός, ὄμμα; Vg. *oculus*). En hebreo «ojo» y «fuente» se expresan con la misma palabra. Significando el órgano visor, aparece en el AT más de 700 veces: ojos del hombre, de los animales. Los ojos pueden ser hermosos y lucientes, como los de David[1], o apagados, o tiernos como los de Lía[2]; se apagan con la edad o por accidente[3]. A la niña o pupila se la designa como «hija del ojo»[4], «pequeño (*ʾîšōn*?) del ojo»[5]. El sueño carga los ojos y el vino los hace refulgentes[6].

Mucho más importante es el empleo metafórico de los ojos, derivado de la importancia de este sentido corporal en la vida de relación; de ahí la multitud de expresiones con las que prácticamente vienen indicados todos los sentimientos anímicos.

Desde el significado más inmediato de «abrir los ojos»[7] —indicando la devolución de la vista— al ya más espiritual de «se abrieron sus ojos»[8] —para indicar que se dieron cuenta, se apercibieron de una nueva realidad— los ojos llevan al ancho campo de la psicología social y religiosa. Ser los ojos de uno es ser su guía en el camino[9]; poner los ojos en los ojos es comunicarse amigablemente y significa el trato familiar entre Dios y su pueblo elegido[10]. Cuando Dios pone los ojos en uno es que le mira con bondad para hacerle gracia y misericordia, manteniéndose cercano para ayuda y protección mientras que el estar «lejos de los ojos» es quedar en el desconocimiento y fuera de la órbita de la salud[11].

El paso antropomórfico por el que se atribuyen a Dios con tanta frecuencia las funciones visivas, no significa otra cosa sino que Dios es un ser vivo e inteligente. Ahora bien, el estudio de los numerosos textos patentiza que, para el israelita, el juicio intelectivo, la actividad pensante es una visión, una intuición del espíritu y al tiempo una intuición cargada de dinamismo voluntarista: ver es experimentar y el ver está siempre orientado a la acción. Dios ve que la luz es buena, que el hombre está inclinado al mal, etc., no sólo porque conoce sus cualidades y tendencias sino porque las orienta, frena y endereza, es decir, se preocupa y actúa[12]. De igual modo, el hombre «ve» el bien y el mal, la muerte y su corrupción[13], es decir, experimenta su realidad y consecuencias. Decir que Dios lo ve todo, que sus ojos escudriñan las tinieblas e interioridades[14], vale tanto como afirmar no sólo su omnisciencia y omnipresencia sino su absoluto dominio sobre la creación.



Fragmento de la Estela de los Buitres (Tellō). Obsérvese el desmesurado tamaño de los ojos de los soldados

[1] 1 Sm 16,12; cf. Gn 49,12. [2] Gn 29,17. [3] Gn 27,1; Tob 2,10. [4] Sal 17,8; Lam 2,10; Prov 7,2. [5] Dt 32,10. [6] Mt 26,43; Gn 49,12. [7] Mt 9,30; Jn 9,10. [8] Gn 3,5-7. [9] Nm 10,31; Job 29,15. [10] Nm 14, 14; Is 52,8; Jer 32,4; Sal 6,8; 35,19. [11] Gn 33,8; 44,21; Éx 3,9.16; Nm 15,24; Dt 6,8; 11,18; Jue 6,17; 1 Re 8,29; 9,3; Am 9,8; Prov 15,3; Jer 39,12; Sal 33,18, etc. [12] Cf. Gn 1,4; 6,5; 11,5; Éx 4,31; 1 Sm 1,11; Is 1,15; 31,17, etc. [13] Sal 16,10; 89,49; Jer 5,12; 44,16, etc. [14] Eclo 17,16; 23,27-28; Prov 15,3; 16,2; Sal 11,5; 66,7, etc.

El NT prolonga esta ideología psicológica y religiosa y, aunque conoce que «juzgar según los ojos»[1] es considerar las cosas sólo según la apariencia engañosa y no según la verdad íntima, el empleo metafórico de la actividad ocular sigue conservando su interés recrecido. «Levantar o fijar los ojos»[2] equivale a prestar atención, como «mirar» equivale a considerar.

Por su valoración física y espiritual, los ojos cuentan tanto que Jesús, al exigir cualquier sacrificio para evitar el escándalo encarece la trascendencia de la decisión, llegando, si preciso fuera, hasta arrancar el «ojo derecho», y Pablo asegura que los fieles de Galacia le querían tanto que estaban dispuestos a darle los ojos de su cara[3]. Igual cotización supone implícitamente la ley del Talión «ojo por ojo».

El ojo significa la intención y el juicio: si claro y sencillo toda la vida espiritual va bien, mientras todo son tinieblas si el ojo se oscurece y enturbia[4]. «Ojo malo» es el que mira con envidia, con deseo adúltero, con codicia y desenfreno; por ello dice Jesús que nace del corazón malo, entre la camada de vicios y hediondeces[5]. Quien se halle en este estado, es como si tuviese «una viga en el ojo», en modo alguno puede juzgar ni corregir al hermano[6].

Se acepta o no el mensaje evangélico, según que los ojos estén esclarecidos o cegados y esta obcecación es la expresión gráfica — paralela al endurecimiento del corazón — de la impenitencia[7], mientras que los ojos iluminados son los que reciben la revelación y su proyección ética en la vida[8].

En el Apocalipsis reaparecen imágenes proféticas que hablan de multitud de ojos, para significar el conocimiento profundo que goza de la realidad quien está así dotado[9].

[1] Jn 7,24; cf. Is 11,3. [2] Lc 4,20; 6,20; 16,23; Jn 4,35; 6,5. [3] Mt 5,29; 18,9 y par.; Gál 4,15. [4] Mt 6,22-23; Lc 11,34. [5] Mt 5,28; 20, 15; Mc 7,22; 2 Pe 2,14; 1 Jn 2,11.16; cf. Job 31,1. Ez 23,12.27. [6] Mt 7,3-5; Lc 6,41-42. [7] Mt 13,15; Mc 8,18; Jn 12,40, etc. [8] Ef 1,17-18. [9] Ap 4,6-8; 5,6; cf. Ez 1,18.

Bibl.: É. DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien*, París 1923. J. A. JAUSSEN, *Le mauvais oeil*, en *RB*, 33 (1924), págs. 396-407. J. STEINBERG, *Der Mensch in der Bildersprache des AT*, Bonn 1935. C. R. SMITH, *An Evil Eye (Mc 7,22)*, en *ExpT* (1941-1942), págs. 181-182. W. MICHAELIS, ὁράω...ὀφθαλμός, en *ThW*, V, págs. 315-381, especialmente, 376-379. S. WIBBING, *Die Tugend-und Lasterkataloge im NT*, Berlín 1959.

C. GANCHO

OKINÁ (Ὀκινά). Nombre que el texto griego del libro de Judit da a la ciudad llamada corrientemente en castellano → **Ocina**.

ʿŎKRĀM (et. ?; Ἐχράν; Vg. *Ochran*). Padre de Pagʿīʾēl, jefe de la tribu de Aser durante el Éxodo[1].

[1] Nm 1,13; 2,27; 7,72.77; 10,26.

Bibl.: NOTH, 1069, pág. 253.

ÓLEOS SANTOS (heb. *šemen*; ἔλαιον; Vg. *oleum*). La Iglesia católica se sirve del aceite en la administración de algunos sacramentos como el bautismo, la ordenación sacerdotal y unción de los enfermos. También en la consagración de los templos y altares.

Tal uso tiene su apoyo en la Biblia, donde el aceite de oliva aparece empleado en diversos ritos religiosos de unción de cosas y personas. Se empleaban asimismo aceites perfumados con mirra (σμύρνινον ἔλαιον)[1].

Los santos óleos en la liturgia derivan principalmente de los textos del NT en que Jesús, acomodándose a las costumbres judías coetáneas confiere a sus discípulos poderes taumatúrgicos de curación, mandándoles ungir con óleo a los enfermos[2]. La idea de su valor medicinal aparece en la parábola del buen samaritano[3]. Ya en la carta a Santiago la unción con óleo tiene un sentido de rito religioso[4] (→ **Unción de los enfermos**).

[1] Est 2,12. [2] Mc 6,13. [3] Lc 10,34. [4] Sant 5,14.

C. WAU

OLIMPAS (Ὀλύμπας). Nombre de un cristiano de la comunidad de Roma a quien Pablo saluda en su carta; no hay referencia a tal personaje en el NT y por la sola mención no sabemos si era personalmente conocido del apóstol, o sólo de referencias. Tampoco sabemos si era de origen judío o gentil.

Rom 16,15.

OLIMPÍADAS. Es la era griega que tiene su origen en las fiestas que se celebraban cada cuatro años en la ciudad de Olimpia, donde — desde tiempos remotos — había un famoso santuario dedicado a Zeus. Adquirieron con el tiempo categoría de fiestas nacionales máximas y tenían lugar en los meses de julio (si los años eran impares) o agosto (si pares).

Empiezan el 776 A.C., fecha en que por vez primera aparece registrado el nombre del vencedor de los juegos, y pervivieron hasta el 393 D.C., en que fueron suprimidas por el emperador Teodosio.

Nunca funcionó como era universal, pero los historiadores griegos relacionan con la fecha inicial los mismos acontecimientos anteriores, p. ej., la destrucción de Troya.

Los historiadores cristianos de los primeros siglos pusieron el nacimiento de Jesús en el año IV de la Olimpíada 194, resultando una referencia en veintiséis años más antigua que la fundación de Roma.

Bibl.: *EIt*, XIV, col. 172 y sigs.

C. WAU

OLIVETE, Monte. Sinónimo del comúnmente denominado monte de los Olivos (→ **Olivos, Monte de los**).

OLIVO (heb. *zâyit*; ἐλαία; Vg. *oliva*). La palabra hebrea denomina conjuntamente al olivo y a su fruto, la aceituna. El término científico es *Olea europea*, la cual es una de las muchas variedades de las «oleáceas». En el libro de los Jueces[1], aparece la expresión *kérem zâyit*, equivaliendo a olivar. Sin embargo, el significado corriente de *kérem* es viña. El olivo es un árbol frecuentísimo en Palestina. Se le ve preferentemente en las laderas. Florece en mayo. Su color es grisáceo; la parte

inferior de las hojas es blancuzca y la superior verde oscura. Por efecto del calor intenso las hojas se enrollan y encogen, ofreciendo por ello escasa sombra. Cuando florece, emite unas flores blancuzcas que caen después de formar un fruto o dos. Son bien conocidos los olivares de junto a Siquem, Jerusalén y Hebrón. Los topónimos derivados del olivo (heb. *záyit*) son, contra lo que se esperaría, raros. Se menciona el monte de los Olivos[2], la cuesta de los Olivos[3]. Birzáyit es una población de la tribu de Aser[4]. Existe el nombre de persona Zētān[5].

[1] Jue 15,5. [2] Zac 14,4. [3] 2 Sm 15,30. [4] 1 Cr 7,31. [5] 1 Cr 7,10.

Simbolizaba el olivo el esplendor y la belleza[1], la lozanía[2], la fecundidad[3]. Se empleaban sus ramas en la fiesta de los Tabernáculos[4]. Compárese la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén[5]. De madera de olivo estaban labradas las puertas del santo de los santos y los querubines del mismo[6].

[1] Jer 11,16; Os 14,7. [2] Jer 11,16; Sal 52,10. [3] Sal 128,3. [4] Neh 52,10. [5] Jn 12,12; Mt 21,1-11. [6] 1 Re 6,23; 30,33.

Con el olivo y la ventura buena o mala de sus cosechas, se formaban metáforas para señalar el favor de Dios o su ira[1]. Menciona al olivo Yōtām en su fábula o parábola sobre las plantas[2]; san Pablo, para expresar las relaciones entre judíos y cristianos habla del acebuche, (ἀγριέλαιος), es decir, el olivo silvestre y del olivo (ἐλαία)[3].

[1] Miq 6,15; Dt 28,40; Am 4,9; Hab 3,17. [2] Jue 9,9. [3] Rom 11, 17-24.

La primera vez que se cita al olivo en la Biblia es después del diluvio, con la paloma de Noé[1]. Pero según los indicios, ya se le conocía en Palestina antes del Bronce Antiguo. En Creta ya en el neolítico. En una tablilla de Ugarit se lee *hrrt zt*, cuyo sentido parece ser «pastel o confitura de olivas» (I AB, 2, lín. 15). En Mesopotamia, no prosperó su cultivo hasta Sennaquerib, del cual es asimismo la cita de un paraje, *bet zt* (en una inscripción), localizado junto a Sidón. En Egipto es frecuentísima la mención de olivos, a pesar de no existir allí los mejores ejemplares. Incluso de época predinástica se conserva una lámina con representación de olivos. En la tumba de Tutanḫamón se ven guirnaldas o coronas de olivo. Se importaban olivos de Siria y de Grecia (en tiempo de los Ptolomeos). En Israel son famosos los olivos de Rāmāh, en Galilea, cuya edad elevan algunos al milenio. Los del huerto de los Olivos remontan, parece, al tiempo del segundo Templo. David tenía un jefe encargado de los olivares de la Šĕfēlāh[2]. El aceite constituía un elemento impor-

Jerusalén. Olivos centenarios en el huerto de Getsemaní. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)





Jerusalén. Monte de los Olivos, visto desde el cementerio musulmán, junto a las murallas de la explanada del Templo. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

tante en las relaciones comerciales de Israel con otros pueblos.

[1] Gn 8,11. [2] 1 Cr 27,28.

Bibl.: I. Löw, *Die Flora der Juden*, II, Viena 1934, págs. 287-295. J. Hoops, *Geschichte des Ölbaums*, en *FF*, 21-23 (1947), págs. 25-38. *Miqr.*, II, cols. 913-918.

J. R. DÍAZ

OLIVOS, Monte de los (heb. *har ha-zētîm*; τό ὄρος τῶν ἐλαιῶν; Vg. *mons Olivarum*). Monte situado al oriente de Jerusalén, de la que le separa el valle del Cedrón. Es el actual Ğebel el-Zeitūn. Presenta tres puntos culminantes: al norte, la Karm el-Ṣayyād, «viña del cazador», de 818 m de altitud, que los antiguos peregrinos llamaron *mons viri Galilaei*, en memoria de las palabras angélicas[1], en el centro, el Ğebel el-Ṭūr, de 812 m de altura; al sur el Ğebel Baṭn el-Ḥawā, de 734 m de elevación, llamado por los antiguos peregrinos *mons offensionis* y *mons scandali*, nombre que emplea la Vg. para designar la localidad en que Salomón instituyó el culto a las deidades idolátricas de sus concubinas extranjeras[2].

En otras épocas, los olivos abundaban en él más que en la actualidad. La montaña presenta numerosas cavernas y grutas ligadas a recuerdos bíblicos y tradicionales. Su cima, en tiempo de David, se consagraba al culto de Yahweh[3]. David la remontó llorando, con la cabeza velada y descalzo, mientras huía del rebelde Absalón[4]. El «lugar alto» idolátrico, que Salomón construyó en la cumbre meridional para contentar a sus concubinas paganas, floreció hasta que lo destruyó el reformador Josías[5].

Ezequiel, en una visión profética, contempló la gloria de Yahweh, haciendo alto en el monte de los Olivos antes de abandonar a Jerusalén y trasladarse al seno de los hebreos de Babilonia[6], lo que daba un mentís a los israelitas persuadidos, de modo fetichista, de la intangibilidad del Templo jerosolimitano.

En una visión escatológica, el profeta Zacarías ve a Yahweh, magnífico vencedor, detenerse, durante la batalla entre Jerusalén y las naciones de la tierra, en la cumbre del monte; entonces éste se partirá en dos, de este a oeste, dejando en medio un gran valle[7]. Los exegetas discrepan en la interpretación de este suceso. Unos creen que se trata de un terremoto habido durante la persecución de Antíoco Epífanes, como señal de la presencia divina; otros piensan en las cavernas y vallejos que practicaron los romanos durante el imponente

asedio del 70 D.C. No faltan los que la interpretan por los últimos tiempos del mundo; en la Jerusalén, combatida por las naciones, reconocen un símbolo de la Iglesia.

El monte de los Olivos está especialmente relacionado con la historia de Cristo. Jesús lo atravesó varias veces en sus tránsitos desde Jericó[8] y Betania, situada en la vertiente oriental. En la base del mismo están el Cedrón y el Getsemaní con la gruta.

Hacia la cumbre hay una cueva que conserva el recuerdo de las postreras enseñanzas de Cristo, entre ellas la del *Pater noster*[9]. Encima de ella, los Padres Blancos descubrieron en 1910-1911 los restos de la basílica constantiniana que Egeria (395 D.C) llamó «Eleona» (forma indeclinable aramaizada del nombre griego Ἐλαιῶν).

A 50 m al norte de tal cueva se conserva el recuerdo de la Ascensión de Jesús[10]. En ese sitio, la rica matrona Pomenia edificó, sobre el 375, la iglesia de la Ascensión que la misma peregrina Egeria denomina «Inbomon» (ἐν Βωμῷ; *in monticulo*). Se transformó, en el año 1187, en una mezquita de la que hoy sólo subsisten partes del muro exterior y el pabellón central.

En la ladera occidental, precisamente entre dos caminos, el central y el meridional, que suben desde el Getsemaní, hay un recinto que los cristianos llaman, desde hace algunos siglos, *Dominus flevit*, recordando el llanto de Jesús por la ciudad de Jerusalén[11]. B. Bagatti, por encargo de la «Custodia Franciscana de Tierra Santa», propietaria del lugar, dirigió una excavación arqueológica que se prolongó desde los primeros días de mayo de 1953 hasta junio de 1955. Se descubrió un cementerio judeocristiano, que comprendía 500 tumbas, 122 osarios y 7 sarcófagos, que los hallazgos inducen a datar parcialmente en la época herodiana. La importancia de este cementerio se debe al descubrimiento de numerosos nombres neotestamentarios en hebreo, arameo y griego (Simón, José, Salomé, Judas, María, Juan, Lázaro, Jesús, Marta, Matías, Safira, Jonatán, Zacarías, Jairo y Menahem), y sobre todo al de símbolos cristianos, entre los cuales pueden destacarse algunos como un «monograma constantiniano», otro combinado con la letra B, que puede interpretarse Ἰησοῦς Χριστὸς Βασιλεύς («Jesucristo Rey») y una cruz.

Es evidente que no se puede probar que los individuos en él enterrados sean los mismos que se mencionan en el NT; pero nos encontramos ante miembros de la gloriosa comunidad cristiana de Jerusalén, que conocemos de modo sumario a través de los Hechos de los Apóstoles.

Jerusalén. El monte de los Olivos desde el ángulo sudeste de las murallas de la explanada del Templo. En la parte inferior vemos los monumentos funerarios del Cedrón. (Foto P. Termes)



[1]Act 1,11. [2]2 Re 23,13. [3]2 Sm 15,32. [4]2 Sm 15,30. [5]2 Re 23,13. [6]Ez 11,23. [7]Zac 14,4. [8]Mt 21,1; Mc 11,1; Lc 19,29. [9]Lc 21,37; 22,39; Mt 24,3; 26,30; Lc 11,1-4. [10]Act 1,12; Lc 24,50 y sigs. [11]Lc 19,41-44.

Bibl.: L. H. VINCENT - F. M. ABEL, *Jérusalem Nouvelle*, II, París 1914-1926, págs. 328-419. L. PIROT, *Ascensión*, en *DBS*, I, cols. 628-644. D. BALDI *Enchiridion Locorum Sanctorum*, 2.ª ed., Jerusalén 1955, n.º 604-652. L. H. VINCENT, *L'Eléona sanctuaire primitif de l'Ascensión*, en *RB*, 64 (1957) págs. 48-71. B. BAGATTI - J. T. MILIK, *Gli scavi del «Dominus flevit» (Monte Oliveto-Gerusalemme)*, 1.ª parte, *La Necropoli del periodo romano*, Jerusalén 1958.

A. ROLLA

OLON. Nombre variante con que la Vg. designa el topónimo hebreo → **Ḥōlōn.**

OLLA. Renunciamos a dar un equivalente hebreo o griego de nuestra olla, ya que debido a la variedad de vocablos, no sabemos a qué utensilio correspondía de nuestro menaje. Los datos arqueológicos no son tampoco lo suficientemente precisos como para delimitar correspondencias en las que pueda encasillarlos el lector moderno: dentro de la → **cerámica**, fuera de los casos extremos de una tinaja o un ánfora con asas, etc., apenas será posible precisar si un ejemplar — máxime si no está bien conservado — es una olla, un puchero, un simple vaso, etc.; idéntica dificultad — Barrois habla de «casi imposible» — ofrecen los ejemplares metálicos de lo que ahora llamaríamos batería de cocina, porque a más de que en su mayoría han desaparecido, la relación de los textos bíblicos con los objetos arqueológicos queda siempre en el aire.

Así, pues, queda sólo el contexto para poder señalar de algún modo la forma de tales recipientes y su uso específico. He aquí algunos ejemplos: los israelitas añoran en el desierto las ollas de carne (*sîr*; λέβης), ollas o marmitas que vuelven a aparecer otras dos veces en el mismo libro, hablando de los utensilios metálicos — cobre o bronce — del santuario y con destino a recoger las cenizas de los sacrificios[1], especie de grandes ceniceros que estaban también en el Templo salomónico[2].

Ollas donde se cuece la carne, tanto de las ofrendas cultuales como de uso profano, aparecen en múltiples pasajes — el mismo vocablo hebreo antes anotado —[3]; pero *sîr* significa en otros pasajes lebrillo para el pediluvio[4] y vaso en general como obra del alfarero[5].

Por otra parte, parece equivaler a las mismas realidades expresadas por los términos *dûd*[6], *pārûr*[7], *qalláḥat*[8] y otros. A este respecto es interesante el pasaje del libro de Samuel que relata como los hijos de Helí hacían odiosos los sacrificios, pues que cuando alguno los ofrecía «mientras estaba cociéndose la carne, venía un criado del sacerdote con un tenedor en la mano, lo metía en la caldera, caldero, olla o puchero...» («Biblia de Jerusalén»: *chaudron, marmite, terrine, pot...*)[9], donde no aparece *sîr* entre los cuatro sinónimos que enumera.

[1]Éx 16,3; 27,3; 38,3. [2]2 Re 25,14; 2 Cr 4,11.16; 35,13; Jer 52, 18-19. [3]Cf. 2 Re 4,39; Jer 1,13; Ez 11,3.7-11; 24,3-6; Job 41.23; Miq 3,3; Zac 14,20-21. [4]Sal 60,10; 108, 10. [5]Is 29,16. [6]2,Cr 35, 13; Job 41,22. [7]Nm 11,8; Jue 6,19. [8]Miq 3,3; Eclo 13,2. [9]1 Sm 2,14.

C. WAU

ʾŌMĀR («elocuente»?; Ὠμάρ; Vg. *Omar*). Segundo hijo de ʾĔlîfāz, primogénito de Esaú, el cual fue uno de los jefes de uno de los clanes de la tribu de Edom[1], pero se ignora el nombre del mismo.

[1]Gn 36,11.15; 1 Cr 1,36.

Bibl.: *Miqr.*, I, col. 197.

M. MÍNGUEZ

OMBLIGO (heb. *šōr*; ὀμφαλός; Vg. *umbilicus*). En su sentido anatómico normal aparece sólo dos veces en la Biblia: recordando Ezequiel el abandono que rodeó el nacimiento de Israel bajo la imagen de una niña, a quien ni cortaron el cordón umbilical, ni bañaron ni frotaron con sal, como solían hacer con todos los neonatos[1]; y la segunda vez elogiando el esposo la belleza de la amada, cuyo ombligo es cual copa de vino[2] y que probablemente se refiere a Jerusalén, situada «en medio de las naciones»[3] y comparada a una copa por los valles y montes que la rodean. Esta acepción figurada de ombligo como centro de una cosa, ha pasado a las lenguas modernas. En algunos pasajes, el término significa salud[4].

[1]Ez 16,4. [2]Cant 7,3. [3]Ez 38,12; cf. 5,5. [4]Cf. Prov 3,8; Eclo 30,15-16.

C. WAU

OMEGA. Última letra del alfabeto griego (Ω), cuyo nombre aparece tres veces en el Apocalipsis y constituye unida a la letra primera (A) la autodefinición de Dios Padre y de Cristo como principio y fin, es decir, como soberanía absoluta sobre la historia de la salud (→ **Alfa y Omega**).

Ap 1,8; 21,6; 22,13.

Bibl.: S. BARTINA, *Apocalipsis*, en *La Sagrada Escritura*, III, Madrid 1962, págs. 606-607; 808, 836.

M. V. ARRABAL

OMER (heb. *ʿōmer*; γόνος; Vg. *gomor*). Medida hebrea mínima de áridos y que equivalía a una décima de la *ʾēfāh* o celemín que a su vez era un décimo del *ḥōmer* o carga de asno. Aproximadamente vendría, pues, a pesar 4,5 kg (→ **Metrología**).

Cf. Éx 16,16.22.32; Lv 17,16; Ez 45, 13.

M. GRAU

OMNIPOTENCIA DE DIOS. En todos los pueblos se concibe la divinidad como una fuerza poderosa a la que nada ni nadie puede sustraerse. En la perspectiva bíblica, el Dios de Israel es al mismo tiempo el Creador de cielos y tierra, que está sobre todas las fuerzas de la naturaleza, y dirige misteriosamente el curso de la historia, imponiendo su voluntad sobre las diversas naciones para que se manifieste su designio salvador sobre la humanidad. En realidad, la omnipotencia del Dios de Israel no es una fuerza ciega, incondicionada, ya que está sometida a las exigencias de su sabiduría que hace todas las cosas «en número, peso y medida»[1]. Pero, con todo, según la concepción bíblica, el Dios de Israel, Dios de la creación y de la historia, además de los atributos de justicia, misericordia, santidad y omnisciencia, tiene el de su poder omnímodo, fuente de todo poder.

[1]Sab 11,21.

1. OMNIPOTENCIA DEL DIOS CREADOR. El poder de ʾĔlōhîm se despliega en toda su majestad en la obra



Sinaí. En estos montes, que forman parte del macizo sinaítico, tuvo lugar la gran teofonía de Dios.
(Foto P. Termes)

de la Creación. Todo es efecto de su palabra[1], nada le es imposible[2], disponiendo de todas las cosas a su agrado[3]; el mismo universo recibe su estabilidad del Todopoderoso[4], que incluso domina las fuerzas que pueden cambiar el orden del cosmos[5]; el mar y las montañas se conmueven a su paso[6], y con su intervención puede cambiar el desierto en un vergel[7]. Las estrellas forman un ejército que se mueve ciegamente a sus órdenes[8], por ello se llama el «Dios de los ejércitos» o constelaciones celestes[9]; los mismos monstruos marinos de la mitología oriental —el leviatán y la serpiente tortuosa, símbolos del caos — se someten a su voz[10], ʾĔlōhîm los domó y manejó como juguetes de niños[11]. El diluvio universal prueba que el Dios eterno maneja las fuerzas cósmicas[12]; la destrucción de Sodoma y Gomorra, envueltas en una lluvia de fuego y azufre, revela su poder omnímodo[13]; la teofanía del Sinaí con su cortejo de rayos y relámpagos, refleja la omnipotencia del que va a imponer su voluntad a Israel[14]. La oración de Mardoqueo declara bien esta omnipotencia del Dios de Israel: «Señor omnipotente, en cuyo poder se hallan todas las cosas, a quien nada podrá oponerse... Tú, que has hecho el cielo y la tierra y todas las maravillas que hay en los cielos, Tú eres dueño de todo y nada hay, Señor, que pueda resistirte»[15]. Esta confesión de un judío de los últimos tiempos del AT refleja, en realidad, una antigua tradición bíblica sobre la omnipotencia divina atestiguada en los primeros libros sagrados.

[1]Gn 1,2-3; 2,4. [2]Jer 32,17. [3]Jer 27,5. [4]Sal 119,90-91. [5]Sal 65,8; 89,10-11. [6]Sal 114,4-7; 144,5. [7]Sal 107,33 y sigs.; Is 50,21. [8]Is 40,26. [9]Gn 2,4. [10]Is 27,1; 51,9; Sal 74,13.14; Job 7,12. [11]Sal 104,26. [12]Gn caps. 6-9. [13]Gn 19,24. [14]Éx 19,16-18. [15]Est 13, 9-11.

2. La omnipotencia divina manifestada en el curso de la historia humana. En los tiempos patriarcales se suele designar a Dios con el sobrenombre de Šadday[1], epíteto que es generalmente traducido por los LXX Παντοκράτωρ y *Omnipotens* por la Vg. Los filólogos modernos no están de acuerdo en el sentido de este vocablo, aunque no pocos lo relacionan con la raíz *šdd* que significa «ser fuerte y poderoso». En todo caso, la omnipotencia del Dios de la tradición bíblica aparece atestiguada en sus manifestaciones en favor del pueblo elegido. Los más antiguos poemas cantan a Yahweh como el guerrero poderoso que vence a los enemigos de Israel[2]. El título «Dios de los ejércitos» — primeramente aplicado al gobierno de las constelaciones celestes concebidas como un disciplinado ejército a las órdenes del Creador — se aplica a Yahweh interviniendo en favor de su pueblo en los momentos más comprometidos de su historia nacional. Es Él «el esforzado, el poderoso en la guerra»[3]. Ya en los tiempos patriarcales es saludado como el «poderoso de Jacob»[4]. Con su «mano fuerte y su brazo extendido»[5] libera a su pueblo de la opresión faraónica. Desde entonces, se convierte en el «Dios de los ejércitos» de Israel[6]. A sus órdenes, los mismos elementos de la naturaleza — los astros y fuerzas cósmicas — se ponen al servicio de los intereses de Israel[7]. Es la «roca»[8], el «escudo» de Israel[9]; los mismos reyes de los imperios gentílicos son instrumentos de su poder para castigar al pueblo prevaricador[10]. En realidad, Yahweh es el Dios de la vida y de la muerte: «Yo doy la vida, y Yo doy la muerte, Yo hiero, y Yo sano; no hay nadie que se libre de mi mano»[11].

En el NT, aunque se destaque el lado misericordioso y paternal de Dios, sin embargo, siguiendo la tradición bíblica se declara abiertamente su omnipotencia absoluta: «Sólo Dios es poderoso, Rey de reyes y Señor de los señores»[12]. El autor del Apocalipsis no encuentra otra definición del Dios que dirige el curso de la historia que la tradicional del «omnipotente» o Παντοκράτωρ que es el Alfa y la Omega de todas las cosas, el principio y el fin[13]. Es el Consumador de la historia, empalmando así en su manifestación omnipotente con el Dios de la creación que hizo todas las cosas de la nada[14].

[1]Gn 17,1; Éx 6,3. [2]Éx 15,3. [3]Sal 24,8. [4]Gn 49,24; Is 1,24; 49,26; Sal 132,2.5. [5]Éx 6,6; 14,31; 15,6; Dt 4,34; 6,21; 15,5.8; 1 Sm 12,18. [6]Éx 12,41. [7]Jue 5,20; Jos 10,12; Éx 14,21; 1 Sm 7,10; 2 Re 19,35. [8]2 Sm 23,3; Is 30,29. [9]Gn 15,1; 2 Sm 22,3.31. [10]Is 7,18; 9,10; 41,4; 44,8; Jer 25,9; 27,6. [11]Dt 32, 39; Os 13,14; Is 66,9. [12]1 Tim 6,15. [13]Ap 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 19,6; 21,22. [14]2 Mac 7,28.

Bibl.: F. Ceuppens, *Theologia Biblica*, I, Roma 1938, págs. 303-338. P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, Roma 1950, págs. 41-42. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Tournai 1954, págs. 55-56. M. F. Lacan, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 880-882.

M. García Cordero

OMNIPRESENCIA DE DIOS. En aquellas religiones extrabíblicas del antiguo Oriente en que se manifiestan ya tendencias monoteístas, es ensalzada la omnipresencia, en especial, del dios solar, en el sentido de una actividad universal, p. ej., en el famoso *Canto al Sol* del faraón Aḫenatón o en el *Himno a Šamaš* y la diosa lunar Sin babilónicos. Parecida es también la estima del cananeo Báʿal Šāmîm y del Varuna hindú.

1. El Dios del cielo. Por relación con esos paralelos de la historia de las religiones es de presumir la existencia en la religión de Yahweh, ya desde el principio, la fe en el Dios creador omnipotente. En efecto, la idea que aparece por primera vez y se repite con frecuencia en el Deuteronomio de que Yahweh mora en el cielo, debió existir desde los tiempos más remotos. Para gobernar poderosamente la tierra no necesita, sin embargo, abandonar el cielo[1], pues su «potente mano» obra sin trabas espaciales. Su ver y oír desde el cielo[2] equivalen a una omnipresencia *per scientian et potentiam*. El «inclinar los cielos» y descender en la tempestad[3], corresponde ya a las teofonías. Las manifestaciones terrenas de Dios, su mayor parte en el celeste elemento del fuego, son meras expresiones prodigiosas de su omnipresencia dinámica. Pues cuando se habla de que desciende del cielo, se presupone su permanencia continua en él[4]. Por otra parte, la presencia terrena y celeste pueden guardar entre sí estrecha relación: Betel es «Casa de Dios y puerta del cielo»[5]. La promesa frecuente «Yo estoy contigo» significa sólo una especial omnipresencia activa.

[1]Sal 113,5-6. [2]1 Re 8,30; Dt 26,7.15; Is 63,15; etc. [3]Cf. Sal 18,10. [4]Gn 11,5.7; Éx 3,8; 19,11.18.20; 34,5. [5]Gn 28,17.

2. La presencia continua. En tanto que la nube frente al Tabernáculo de la Alianza preludiaba aún apariciones momentáneas, y según el Éx 20,24 la presencia de gracia se producía en distintos lugares, el Arca

de la Alianza y después el Templo, también con ella pasaron a ser permanente «Morada de Dios». Su presencia continúa, sin embargo, invisible, lo cual implica una diferencia esencial respecto de los templos-habitáculos paganos con sus estatuas. Por consiguiente, aquella presencia es también exclusivamente dinámica para la aceptación del culto. No por ello se interrumpe la omnipresencia, cf. David en su huida 2 Sm 15,25. Por tal razón, Templo y Tabernáculo podían ser destruidos por la propia voluntad de Dios. Frente a concepciones excesivamente limitadas, los teólogos debilitaron la vinculación local introduciendo conceptos intermedios: «rostro», «esplendor» y «nombre» de Dios se tornan expresiones habituales. Así los profetas y salmistas pudieron hablar también con un conocimiento elevado y espiritual de Dios, de su presencia en el Templo, a la vez que en el Cielo[1]. Y el Yahweh que moraba en el Templo seguía siendo el Señor del universo[2].

[1]Cf. Is 8,18; 18,4.7; 31,4; 1 Re 8,27-30; Sal 11,4; 20,3.7; 102, 17-23. [2]2 Re 19,15 y sig.; Sal 46,99, etc.

3. Clara doctrina. Como los profetas comprendían el puro monoteísmo también teóricamente, enseñaron en forma explícita la omnipresencia absoluta. En Is 6,3 se describe al Señor como rebasando las dimensiones terrenales y celestiales al mismo tiempo: «Llena está toda la tierra de tu gloria». Am 9, 5-6 y Jer 23,23 y sigs. representan, además, la omnipresencia repletiva, esto es, que lo llena todo; de modo análogo en 1 Re 8,27: «Los cielos y los cielos de los cielos no son capaces de contenerle». Pasajes absolutamente claros son además Dt 4,39; 10,14 y en particular Sal 139, 5-10, según los cuales Yahweh está incluso en el šĕʾōl. Aquí se trata también en primer lugar, de la omnipresencia con poder y dominio, no como una relación estática y local.

4. Omnipresencia esencial. Desde el punto de vista especulativo, el libro de la Sabiduría, influenciado por la filosofía helénica, conoce una omnipresencia esencial del Ser infinito *per essentiam*. Si bien por regla general se personifican el Espíritu y la Sabiduría como potencias divinas, es ciertamente su propio Espíritu omnisciente el que lo llena todo[1]. Cristianismo y judaísmo han profesado siempre esa omnipresencia esencial. En esa omnipresencia, tal como se describe en Act 17,24.28, participa también el glorificado[2].

[1]Sab 1,7; 8,1; 12,1.15. [2]Col 1,15-17.

Bibl.: P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Tournai 1954, págs. 60-62. G. von Rad, Οὐρανός, en *ThW*, V, págs. 503-507.

V. HAMP

OMNISCIENCIA DE DIOS. La altísima idea que los hebreos tenían de la omnipotencia y sabiduría divinas dio origen a la creencia de que Dios conoce todas las cosas pasadas, presentes y futuras: su mirada está en todo lugar, observando los buenos y los malos[1], penetra hasta las profundidades del šĕʾōl[2], escruta los corazones de los hombres[3], sus pensamientos e intenciones[4], sondea los riñones o deseos pecaminosos[5], conoce el futuro de los hombres[6] y de los pueblos, y lo anuncia a los profetas[7]: «Antes que las cosas ocurran, Yo las anuncio»[8]. Sólo Yahweh puede predecir el futuro, porque dirige los acontecimientos de la historia[9], y en esto se distingue de los ídolos incapaces de conocer el futuro[10]. Y la razón de su omnisciencia es su omnipotencia y su omnipresencia[11]. Es el pensamiento de Sab 1,7: «El espíritu del Señor ha henchido el mundo, y el que todo lo abarca, sabe cuanto se dice». San Pablo resumirá: «El Espíritu de Dios todo lo sondea, aun las profundidades de Dios»[12]. Y Jesucristo dijo que Dios Padre tiene numerados los cabellos de la cabeza del hombre[13].

[1]Prov 15,3. [2]Prov 15,11; Job 26,6. [3]Prov 15,11; Sal 11,14; 33,15. 1 Re 8,39. [4]Sal 139,1-4. [5]Jer 11,20; 17,10. [6]Sal 139,15-16. [7]Am 3,7; Is 5,19; 14,26; 19,17; Miq 4,12. [8]Is 42,9; 44,7; 45,21. [9]Is 41,23; 45,21; 46,9-10. [10]Is 41,23-24. [11]Jer 23,23-24. [12]1 Cor 2,10. [13]Mt 10,30.

Bibl.: F. Ceuppens, *Theologia Biblica*, I, Roma 1938, págs. 151-160. P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, Turín-Roma 1950, pág. 90 (trad. it.). P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Tournai 1954, pág. 62.

M. GARCÍA CORDERO

OMRÍ (et. → ʿŎmrī; ʼΑμβρί; Vg. *Amri*). Sexto monarca del reino de Israel, que ocupó el trono en el vigesimo séptimo año del reinado de Asa de Judá. Sucedió a Zimrí y reinó, teniendo en cuenta los de rivalidad y discordia, doce años escasos (885/84-874); fue el fundador de la cuarta dinastía, con la que la sucesión hereditaria comenzó a reconocerse hasta cierto punto, en Israel. Sus dinastas persistieron durante más de cuatro décadas. Merece ser llamado el «David del Norte», porque no sólo dio una nueva capital a su reino — Samaría —, sino también la unidad política a las tribus septentrionales. Su vigorosa personalidad, indiferente a las cuestiones religiosas, hasta el punto de que abrió el camino al sincretismo pagano, le ganó reputación duradera: le recuerda la estela de Mēšaʿ de Moab, y las inscripciones de Adad-nirāri III, Tiglatpileser III y Sargón II aplicaron su nombre al soberano reinante y el territorio del reino del Norte: *mār ḫu-um-ri-i*, «hijo de Omrí», *bīt ḫu-um-ri-i*, «casa de Omrí», y *māt ḫu-um-ri-i*, «país de Omrí», incluso después de la aniquilación de su familia. Así, Jehú, causante de la destrucción de la dinastía omrida, recibe en el obelisco negro de Salmanasar III el nombre de «hijo de Omrí». Hasta el profeta Miqueas hace mención de sus estatutos[1]. El AT refiere los hechos de su vida en 1 Re 16,16-28. Le sucedió su hijo Acab.

[1]Miq 6,16.

Se ignoran los comienzos de Omrí y no se conoce el nombre de su padre ni de su genealogía. Pudiera ser de la tribu de Isacar, como Baasa y Ela, del que fue general; no obstante, el silencio sobre su familia permite conjeturar que sería de origen no israelita — quizá árabe, si se atiende a la estructura de su nombre y el de su hijo Acab — y que pudo ser soldado mercenario.

Sitiaba la ciudad filistea de Gibbĕtōn cuando supo que Zimrí, jefe de una división de carros, había asesinado a Ela, junto a sus parientes y amigos, tras lo cual había usurpado la realeza. El ejército proclamó inmediatamente rey a Omrí, que sitió al magnicida en Tirṣāh. Zimrí, a los siete días de reinar, se suicidó, con el expediente de prender fuego al palacio, al ver perdida su

causa. Omrí ocupó el trono; pero surgió otro aspirante a la corona, Tibní, hijo de Gīnat, y la nación estuvo dividida durante cuatro años, hasta que Tibní pereció en un combate o tal vez asesinado por instigación de su enemigo. La SE no dice nada más que murió[1], sin embargo, el contexto admite, esta interpretación, puesto que los partidarios de Omrí vencieron a sus oponentes.

Omrí fue un gobernante hábil y vigoroso, y así lo reconoce el libro de los Reyes al referirse a su poderío[2], a pesar de que el hagiógrafo estaba más interesado en su conducta religiosa que en la política. Por ello no explica sino cómo consiguió el trono y la fundación de Samaría, después de lo cual emite un juicio condenatorio sobre su perversidad e idolatría[3].

No narra el AT que Omrí prosiguiera la guerra con Judá que había iniciado Baasa. Debióse, pues, de llegar a la paz. Los contados datos bíblicos apuntan a su — supuesto — interés por encauzar el poder latente de Israel en un sentido comercial. Luchó con poca fortuna contra los arameos, a los que hubo que conceder entrada en la capital[4]; en cambio, se alió con los fenicios, entonces en la cima de su poder, mediante el matrimonio de su hijo Acab con Jezabel, hija del rey de Tiro[5], y de ello debió de resultar un incremento del comercio y de la riqueza para ambos. Otro esfuerzo en el mismo sentido, del que no se trata en la Biblia, pero que se infiere de un documento extrabíblico, fue la conquista del territorio de Moab, situado al norte del río Arnón, a fin de cobrar tributo en las vías comerciales. El éxito de la empresa se denota en las palabras de Mēšaᶜ, monarca posterior a Omrí, en la estela que lleva su nombre (→ **Mēšaᶜ, Estela de**).

Afirmado su poder, Omrí dio un paso de gran alcance político — el de la fundación de → **Samaría** —, comparable al de la elección de Jerusalén como capital por David y que tuvo enorme importancia para la historia futura del reino de Israel. Compró a Šémer el monte de Samaría por dos talentos de plata, edificó la nueva ciudad y trasladó la capitalidad a ella desde Tirṣāh, en la que había gobernado seis años[6]. El monte o colina de Samaría está situado en el macizo de Efraím, a unos 10 km al noroeste de Siquem, desde ella se domina el valle y el llano hasta el mar. Las excavaciones arqueológicas atestiguan que, salvo alguna ocupación pasajera en el período protourbano, el lugar que vendió Šémer no había conocido un establecimiento humano de consideración, estable y constante. Desde la decisión de Omrí, Samaría gozó de existencia continua hasta la época bizantina. A su muerte, Omrí fue sepultado en la ciudad que había construido.

[1] 1 Re 16,22. [2] 1 Re 16,27. [3] 1 Re 16,25-26. [4] 1 Re 20,34. [5] Cf. 1 Re 16,31. [6] 1 Re 16,23.

Bibl.: G. A. Reissner, etc., *Harvard Excavations at Samaria 1908-1910*, 2 vols., Cambridge (Mass.) 1924. W. F. Albright, *The Administrative Divisions of Israel and Judah*, en *JPOS*, 5 (1925), págs. 17-54. Noth, 1085, págs. 63, 222, n. 7. J. W. Crowfoot-K. Kenyon - E. L. Sukenik, *Early Ivories from Samaria*, Londres 1934. A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pág. 503 y sigs. J. Morgenstein, *Chronological Data of the Dynasty of Omri*, en *JBL*, 59 (1940), págs. 385-396. H. Parzen, *The Prophets and the Omri Dynasty*, en *HThR*, 33 (1940), págs. 69-96. J. W. Crowfoot - K. Kenyon - E. L. Sukenik, *The Buildings at Samaria*, Londres 1942. C. F. Whitley, *The Deuteronomic Presentation of the House of Omri*, en *VT*, 2 (1952), págs. 137-152. A. Alt, *Der Stadtstaat Samaria*, Berlín 1954. *ANET*, págs. 280, 281, 284, 285, 320. A. Médebielle, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1955, *loc. cit.* R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, pág. 149. N. K. Gottwald, *A Light to the Nations*, Nueva York 1959, págs. 239-241. B. D. Napier, *The Omrides of Jezreel*, en *VT*, 9 (1959), págs. 336-378. M. Noth, *The History of Israel*, 2.ª ed., Londres 1960, págs. 229-231, 242 (trad. ingl.).

J. A. G.-LARRAYA

ᶜŎMRĪ («Yahweh es mi porción»?, «adorador de Yahweh»?; as. *ḫumri*; ár. *ᶜumar*; Vg. *Amri*). Nombre de tres personas del AT, además del rey Omrí:

1. (Ἀμαρία). Uno de los jefes de casas paternas, cuyo nombre se registró en las genealogías. Fue quinto hijo de Béker y, por lo tanto, nieto de Benjamín[1].

2. (Ἀμρί). Hombre de la tribu de Judá, cuyos descendientes figuraron entre los primeros habitantes de Jerusalén después de la Cautividad babilónica. Tuvo un hijo llamado ᶜAmmīhūd y su padre fue ᵓImrī[2].

3. (Ἀμβρί). Hijo de Mīkāᵓēl y jefe de la tribu de Isacar durante el reinado de David[3].

[1] 1 Cr 7,8. [2] 1 Cr 9,4. [3] 1 Cr 27,18.

M. V. ARRABAL

ᵓŌN (et.?; Αὐν; Vg. *Hon*). Jefe rubenita, hijo de Pélet (Pallūᵓ), que tomó parte en la rebelión de Coré, Dātān y ᵓĂbīrām contra Moisés y Aarón[1]. Algunos comentadores suprimen este nombre en el único texto en que aparece en la Biblia, ya que en Nm 26, 8 es ᵓĔlīᵓāb, y no ᵓŌn, el hijo de Pallūᵓ. Además, en el relato de la rebelión, se habla solamente de los tres cabecillas, sin mencionar a ᵓŌn (→ **Pélet**, § 1). Por ello, algunos exegetas creen que el nombre era primitivamente una glosa marginal sobre Rubén, que después se incorporó en el texto[2].

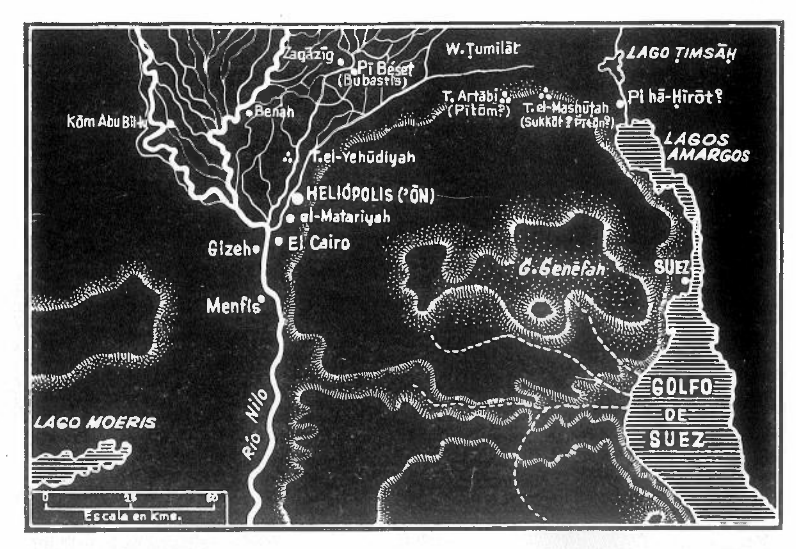
[1] Nm 16,1 y sigs. [2] Cf. Gn 49,3.

Bibl.: Noth, 60, pág. 235. A. Clamer, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, pág. 340, n. 1.

B. M.ª UBACH

ᵓŌN (Ἡλιούπολις; Vg. *Heliopolis*). Topónimo egipcio que aparece varias veces en la Biblia: Gn 41,45 «Y el faraón dio a José por esposa a ᵓAsĕnat, hija de Pōṭī Féraᶜ, sacerdote de ᵓŌn». El nombre de este sacerdote, nombre que también llevaba el oficial egipcio que compró a José de mano de los ismaelitas, es un nombre egipcio, *pꜣ-ḏ-pꜣ-r*, «aquel al que [el dios] Ra da», descubierto en 1935 en una estela funeraria del Museo de El Cairo. Y es muy lógico que un sacerdote de ᵓŌn como era Pōṭī Féraᶜ según el testimonio del Génesis, tres veces repetido[1], llevase en su nombre al nombre del dios Ra, pues, era el dios venerado en ᵓŌn, hasta el punto que esta ciudad a veces se denomina en egipcio *iwnw-rᶜ*, «ᵓŌn de Ra», al igual que Hermontis se llamó «ᵓŌn de Montu» y Denderah «ᵓŌn de la diosa». El dios Ra de ᵓŌn influyó también en la denominación Heliópolis dada por los griegos a ᵓŌn desde Herodoto en adelante. Heliópolis significa «Ciudad del Sol» y es que ᵓŌn era la ciudad de Ra, el dios sol, aunque con el tiempo el dios del sol (de la tarde) — el dios local de Heliópolis — se llamase Atum o Atón. Aunque ciertamente el dios sol era adorado en otras ciudades, sin

Mapa con la situación de ʾŌn (Heliópolis), a unos 12 km al nordeste de El Cairo



embargo, por serlo especialmente en ʾŌn, a esta ciudad se la llamó antonomásticamente «Heliópolis». Incluso la identificación ʾŌn = Heliópolis está explícita en los LXX[2], al añadir a las dos ciudades almacenes edificadas por los israelitas para el faraón, Raʿamĕsēs y Pītōm, una tercera, que no figura en el T. M., ʾŌn, con estas palabras: «ʾŌn que es Heliópolis». De nuevo, los LXX identifican en otro pasaje a Heliópolis con ʾŌn[3]: «... las columnas de Heliópolis, que están en ʾŌn», identificación que en el T. M. parece hacer, en hebreo, en el mismo versículo, pero llamando a ʾŌn Bēt Šémeš («casa del Sol»): «Y [Nabucodonosor] destrozará las *maṣṣēbōt* de Bēt Šémeš que hay en la tierra de Egipto y pegará fuego a los templos de los dioses egipcios». Sin embargo, no es absolutamente cierto que esta denominación hebrea Bēt Šémeš, a que nos referimos, se refiera a ʾŌn. Es probable que se refiera a cualquiera de los muchos templos que dedicados al dios Sol existían entonces en Egipto.

En Ez 30,17, encontramos de nuevo la mención de ʾŌn —así leen correctamente los LXX—, pero con una vocalización hebrea peyorativa —ʾĀwen, «maldad»— que probablemente es una fina alusión y reprobación del culto del sol de ʾŌn. En esta palabra ʾĀwen tendríamos uno de tantos casos que ocurren en la Biblia hebrea, similar a la figura retórica árabe llamada *istiḫdām*: una palabra usada para significar dos cosas distintas, la ciudad de ʾŌn y su templo del Sol.

De este examen de algunos nombres dados a ʾŌn, se deduce la importancia que en esa ciudad tenía el culto del Sol. Aún hoy día se llama en árabe ʿAin Šams, «la fuente del Sol», a un lugar entre el-Maṭarīyah y el-Merǧ. En babilónico se prefirió llamarla Ānu y Ūnu y en copto ʾŌn.

Parece incluso que Is 19,18 hace referencia a ʾŌn con la denominación ʿĪr ha-Heres, «La ciudad del Sol». Efectivamente, hay unos 15 mss. hebreos que leen ʿĪr ha-Heres a los que recientemente se ha venido a sumar el rollo de Isaías I de Qumrān. La mayoría de los mss., sin embargo, leen ʿĪr ha-Heres, «la ciudad de la destrucción» variante que no invalida la lección anterior: puede tratarse de un simple intercambio de guturales *hēʾ-ḥēt*, tan corriente en época aramea. Símmaco y la Vg. leen también «Ciudad del Sol» y la versión árabe Madīnatu-l-šams, «La ciudad del Sol». La LXX lee *Pólis asédek*, «Ciudad de la Justicia» que quizá sea una alusión irónica al culto de la diosa Mat, hija de Atum —el dios solar de ʾŌn— la cual diosa era considerada como la personificación de la Justicia y que era adorada junto con su padre Atum (cf. otra interpretación de Is 19,18 en Simons, § 1276).

ʾŌn (Heliópolis) está a unos 12 km al nordeste de El Cairo. Con el crecimiento de esta ciudad se está conviertiendo en un suburbio de la misma. Antes de llegar al emplazamiento de la antigua ciudad de ʾŌn, el visitante se detiene en el poblado llamado el-Maṭarīyah, en el cual, y frente a unos bloques de viviendas de reciente construcción, se encuentra el sicómoro llamado «árbol de la Virgen». Se trata de un añoso sicómoro, hoy ya totalmente seco por no haberle regado con el agua dulce que una fuente proporcionaba, la única fuente de agua dulce de los alrededores, hecho que no dejaba de parecer milagroso a los devotos que siempre han visitado este sicómoro. La denominación «árbol de la Virgen» proviene de la tradición que considera haberse detenido la Sagrada Familia en su huida a Egipto bajo ese árbol y haber vivido en Heliópolis. El árbol actualmente está cercado por un cuadrado de mampostería. Este árbol parece haber sido plantado en 1670, reemplazando uno anterior. Hoy día para hacerse cabal idea de los que pudo ser el sicómoro hay que adelantarse unos 100 m y entrar en la propiedad de los Jesuítas y contemplar detrás del ábside de su pequeña Iglesia de la Sagrada Familia, un esbelto sicómoro que ha crecido de una rama del sicómoro seco antes descrito, rama que fue plantada a fines del siglo pasado. En la capilla de la Sagrada Familia, en las bellas pinturas de los muros laterales, se representan escenas de la Sagrada Familia en Heliópolis y bajo el sicómoro.

Unos 2 km más al norte de el-Maṭarīyah están las riunas de la antiquísima ʾŌn. Desgraciadamente muy poco queda de la famosa Ciudad del Sol. En medio de un gran campo —que en nuestra visita estaba sembrado de trigo—, se yergue el único obelisco que ha quedado en pie: el obelisco levantado por Sesostris I con motivo de sus treinta años de reinado —por el 1940 A.C. Es obelisco hermano del que está actualmente en medio de la plaza de San Pedro de Roma, donde fue llevado éste por el emperador Calígula. Este obelisco y otros cuatro de Luxor son los únicos que quedan en Egipto. De los dieciocho obeliscos egipcios que aún subsisten, nueve están en Roma, uno en Nueva York, otro en Londres

y otro en Istambul. En tiempo de Herodoto aún había delante del Templo del Sol de ʾŌn dos obeliscos, cuya erección él atribuye a Ferón (faraón) hijo de Sesostris: «... monumentos dignos en verdad de verse ... dos obeliscos de mármol, cada uno de una sola pieza y de 100 codos de alto y 8 de grueso». En realidad, el obelisco que aún queda en pie en Heliópolis, muy hundido en el suelo, alcanza una altura de 20,75 m. Las cuatro caras del obelisco tienen la misma leyenda jeroglífica: la fórmula del protocolo de Sesostris I.

Estos dos obeliscos que estaban ante el templo del Sol en ʾŌn y otros que en la ciudad había, eran, al parecer, símbolos solares y es probable que las *maṣṣēbōt* de Bēt Šémeš de Jer 43,13 son precisamente estos obeliscos, que en puridad no se diferencian de otras *maṣṣēbōt* (p. ej., las de uno de los templos de Biblos), más que en grandiosidad y altura. Fuera del obelisco sólo escasos restos de una avenida de esfinges de la anchísima muralla, restos de los «cartuchos» de Thutmosis III y Ramsés I y restos de una necrópolis prehistórica de ʾŌn han podido ser identificados.

Nada en la ʾŌn actual nos recuerda aquella ʾŌn donde se celebraba cada año las fiestas del dios Sol, ni aquel centro superior de especulación teológica y de saber que formaron los sacerdotes de ʾŌn y que a partir de la V dinastía obtuvo ya reconocimiento nacional. ʾŌn era el gran centro del saber religioso egipcio y a él acudieron Platón el filósofo y Eudoxos el astrónomo. De los sacerdotes de Heliópolis, dice Herodoto «ser tenidos, con razón, por los más eruditos y letrados de todo el Egipto».

[1] Gn 41,45.50; 46,20. [2] Éx 1,11. [3] Jer 43,13.

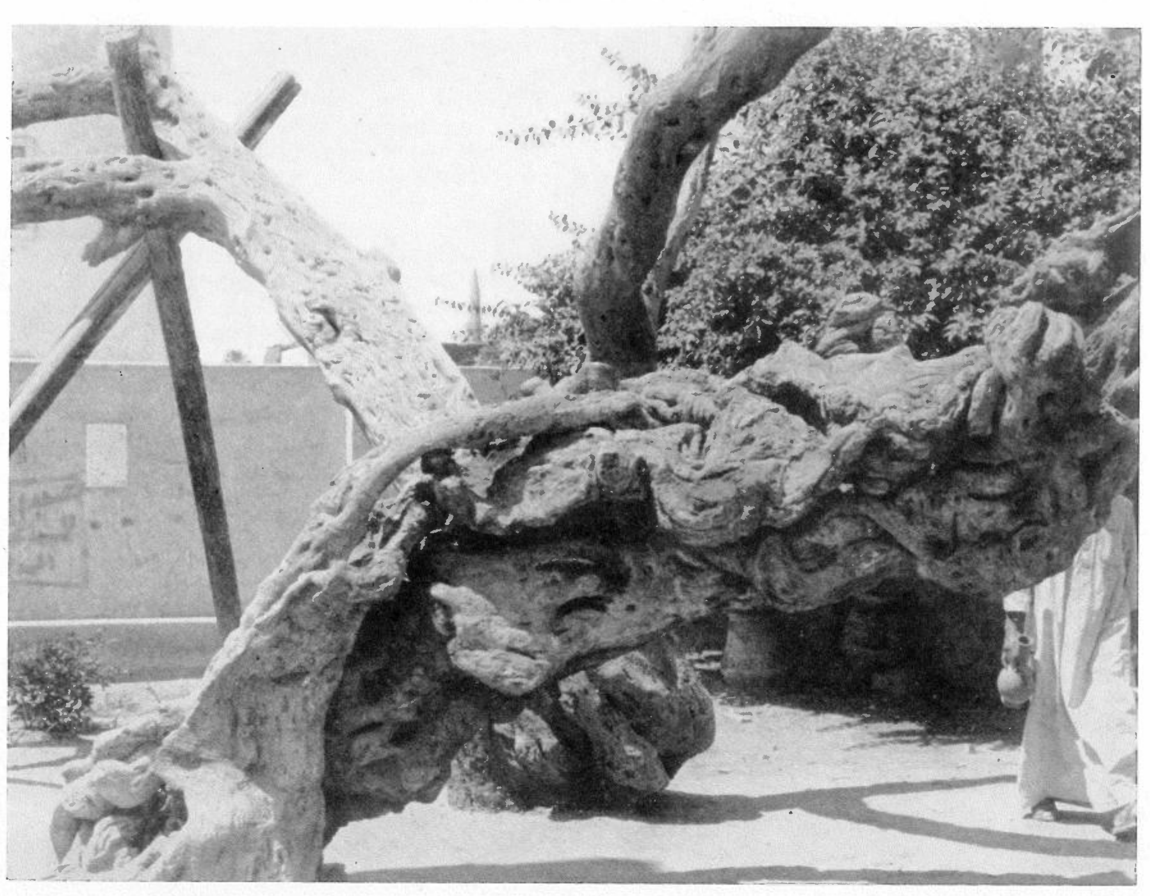
Bibl.: H. Gauthier, *Dictionnaire des noms géographiques*, I, El Cairo, 1925-1931, págs. 54-55; II, pág. 101; III, pág. 76; IV, pág. 43. Haag, cols. 683-684. E. Drioton, *La religion égyptienne*, en *Histoire des Religions*, París 1955, pág. 19. *Miqr.*, I, col. 148. Simons, § 1276.

A. DÍEZ MACHO

ONAGRO (heb. *ʾārōd*; ὄνος ἄγριος; Vg. *onager*). Asno salvaje de Siria y Palestina (→ **Fauna**). La docena de textos bíblicos, en que aparece, insisten en sus características de animal dotado de fuerza y amante de su libertad, por la que prefiere su soledad y resiste a la doma.

Literariamente, su estampa, según el libro de Job, es preciosa. Como tantos otros animales ha servido también para indicar las cualidades de fuerza y rebel-

El-Maṭariyah. Sicómoro llamado «árbol de la Virgen», situado en los terrenos de la antigua ʾŌn. (Foto F. Nicolau, Archivo Termes)





Roma. La plaza de San Pedro. Obelisco procedente de ʾŌn, que fue llevado a Roma por el emperador Calígula. (Foto P. Termes)

día de algunos hombres, p. eje., Ismael, el hijo de Abraham.

Gn 16,12; Is 32,14; Jer 14,6; Os 8,9; Sal 104,11; Job 6,5; 11,12; 24,5; 39,5.

C. WAU

ʾŌNĀM («fuerte», «enérgico»; Vg. *Onam*). Nombre de dos personajes del AT:

1. (Ὠνάν [B], Ὠνάμ [A]). El menor de los cinco hijos de Šōbāl, descendiente del hurrita Śēʿir[1].

2. (Ὀζόμ [B], Οὐνομά [A]). Hijo de Yĕraḥmĕʾēl y de la segunda esposa de éste, ʿĂṭārāh, y padre de Šammay y Yādāʿ. Se hace mención de él en las genealogías de Judá[2].

[1] Gn 36,23; 1 Cr 1,40. [2] 1 Cr 2,26.28.

Bibl.: NOTH, 61, pág. 225.

J. VIDAL

ʾŌNĀN («fuerte»; Αὐνάν; Vg. *Onan*). Segundo hijo de Judá y de su mujer la hija de Šūaʿ[1]. Muerto ʿĒr, primogénito de este matrimonio, sin dejar descendencia, ʾŌnān, en virtud de la ley del levirato[2] y a instancias de su padre, se vio obligado a contraer matrimonio con su cuñada viuda Tāmār. ʾŌnān, por egoísmo, no quiso darle descendencia, para que no heredara el nombre y bienes de su hermano. Por este crimen, Yahweh castigó de muerte a ʾŌnān[3]. De él procede el término «onanismo», empleado en la teología moral para designar el crimen que tiende a impedir la generación.

[1] Gn 38,4; 46,12; 1 Cr 2,3. [2] Dt 25,5-10. [3] Gn 38,4-10.

Bibl.: I. B. SCHAUMBERGER, *Propter quale peccatum morte punitus sit Onan?*, en *Bibl*, 8 (1927), págs. 209-212. NOTH, 62, pág. 225.

B. M.ª UBACH

ONANISMO. Se entiende por tal la acción de los casados que evitan los hijos con abuso del acto matrimonial. El nombre se deriva de ʾŌnān, hijo segundo de Judá y de una hija del cananeo Šūaʿ.

El hecho viene referido de modo simple y gráfico en Génesis[1], donde se relata que, habiendo muerto sin descendencia su hermano mayor, «dijo Judá a ʾŌnān: "Llégate a la mujer de tu hermano"». Se trata del uso premosaico que después quedará legalizado con la práctica del → **levirato**[2].

«Mas, sabiendo ʾŌnān que la sucesión no había de ser suya, cuando se llegaba a la mujer de su hermano, dejaba caer por tierra el semen para no proporcionar al hermano descendencia», lo cual desagradó a Yahweh y lo hizo morir.

El pecado más que de impureza es de egoísmo y la Biblia lo considera como crimen contra la familia, ya que al no dejar hijos ni naturales ni legales el primogénito de Judá, desaparecía por completo del pueblo de Israel.

El castigo pudo ser simplemente la muerte prematura de ᵓŌnān que el autor sagrado interpreta como pena por el pecado cometido.

No parece que el crimen arraigase entre los hebreos para quienes los hijos eran el gran bien del matrimonio y prueba de la benevolencia y bendición de Dios[3].

En el libro de Tobías aparece un cuadro antitético al pensar los piadosos recién casados más en los hijos que en el connatural placer de la generación[4].

[1] Gn 38,6-10; cf. 1 Cr 2,3. [2] Cf. Dt 25,5-10. [3] Sal 128,3. [4] Tob 8,4.7.

Bibl.: Cf. los comentarios a Gn, y J. SCHAUMBERGER, *Propter quale peccatum morte punitus sit Onam?*, en *Bibl*, 8 (1927), págs. 209-212.

C. GANCHO

ONESÍFORO (Ὀνησίφορος, «que produce provecho»; Vg. *Onesiphorus*). Cristiano de Éfeso, de quien Pablo hace un conmovido elogio por su fidelidad, valentía y generosidad para con él y para con la iglesia. Cuando todos le habían abandonado en su última prisión, Onesíforo le fue verdaderamente de gran provecho. «Que el Señor conceda misericordia a la casa de Onesíforo, porque muchas veces me ha reanimado y no tuvo vergüenza de mi cadena, sino que al llegar a Roma me buscó insistentemente y me encontró. Que el Señor le conceda encontrar misericordia delante del Señor en aquel día. Y todos los servicios que prestó en Éfeso, tú lo sabes mejor que yo». No cabe mejor elogio ni más agradecidos sentimientos en un creyente.

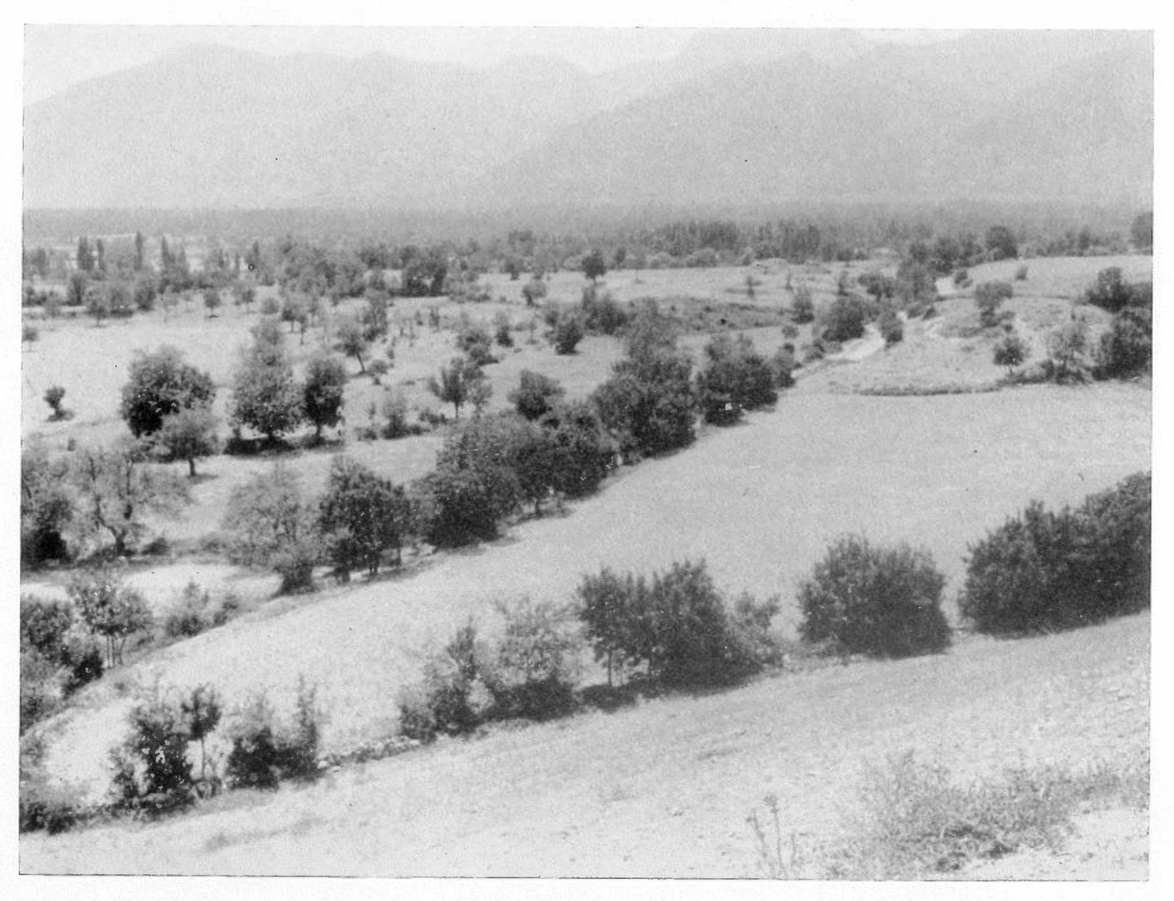
2 Tim 1,15-18.

C. WAU

ONÉSIMO (Ὀνήσιμος, «provechoso»; Vg. *Onesimus*). Cristiano esclavo de Filemón, de la iglesia de Colosas, que por motivos que desconocemos se fugó de la casa de su amo y huyó a Roma, donde los fugitivos afluían, protegiéndose en la barahunda cosmopolita de la urbe. Tal vez había conocido a Pablo durante la estancia de éste en Éfeso cuando había convertido a su señor Filemón. Él también debía su conversión a Pablo, ya que el apóstol le llama «mi hijo al que he engendrado entre cadenas».

Desde Roma llevó con Tíquico la carta a los Colosenses, y en ella Pablo le califica de «el hermano fiel y querido, que es de los vuestros».

Panorámica de la región de Colosas, en donde vivía Onésimo, esclavo de Filemón, desde la pequeña colina en donde estuvo emplazada la ciudad. (Foto P. Termes)



Por sus buenas prendas, Pablo quiso quedarse con él como coadjutor — quiso que le fuese útil («Onésimo») —, pero antes lo devolvió a su dueño para que éste se lo concediera libremente. El apóstol no condena expresamente la esclavitud, pero con ocasión del episodio de Onésimo escribió la carta a Filemón, que es una recomendación del esclavo fugitivo, basada en los principios cristianos del amor y la fraternidad entre los hombres; carta que, por otra parte, patentiza los nobles sentimientos del corazón de Pablo y su conocimiento de la psicología humana (→ **Filemón, Epístola a**).

Col 4,9; Flm 8-20.

C. GANCHO

ONIARES (Ὀνιάρης). Deformación del nombre del rey espartano → **Ario**.

ONÍAS (Ὀνίας; Vg. *Onias*). Son cuatro los personajes que aparecen en la época postexílica con el nombre de Onías, todos los cuales ocuparon el sumo pontificado. Tres de ellos son mencionados en la Biblia.

1. Onías I, hijo y sucesor de Jaddua y padre de Simón I el Justo. Sumo sacerdote que recibió a Alejandro Magno cuando entró en Jerusalén. Su pontificado duró del 323 al 300 A.C. Durante este lapso de tiempo, Palestina fue objeto de las rivalidades de los lagidas y seleucidas, luchas que acabaron con el predominio de los primeros. En su época se produjo la dispersión de muchos judíos por Egipto, Cirenaica y Lidia. Onías recibió un enviado del rey espartano Ario, que le propuso la alianza de los judíos con los lacedemonios. La carta de Ario se cita en 1 Mac 12,7-8.20-23 con algunas modificaciones.

2. Onías II, hijo de Simón I el Justo. Fue sumo sacerdote en los años 246-220 A. C., y le sucedió su hijo Simón II. No se menciona en la Biblia.

3. Onías III, hijo y sucesor de Simón II, ejerció el pontificado en los años 185-174 A.C. Defendió la ortodoxia en los intentos de helenización llevados a cabo por los seleucidas. Bajo su pontificado ocurrió el intento de profanación del Templo por Heliodoro, durante el reinado de Seleuco IV Filopátor[1]. Gracias a sus intrigas, su hermano Jasón recibió el sumo pontificado de Antíoco IV Epífanes, a cambio de una considerable suma de dinero. Menelao, que había suplantado a Jasón al cabo de tres años, intentó reducir al silencio con la muerte los reproches de Onías por haber robado los vasos sagrados del Templo, haciéndolo matar. Onías, que se había refugiado en el santuario de Dafne, cerca de Antioquía, fue invitado arteramente a salir de su lugar de asilo, siendo asesinado[2]. Su recuerdo se conserva con veneración entre los judíos[3].

4. Onías IV, sumo sacerdote a quien suplantó Alcimo y se refugió en Egipto, donde Ptolomeo VI Filométor le cedió un terreno en Leontópolis, en el que el fugitivo edificó un templo, hacia el año 160 A. C., que transformó en centro religioso de los judíos helenistas. Se basó en el texto de Is 19,18-19, que habló de la conversión de Egipto y de cómo algunas ciudades juraran por el nombre del Dios de los ejércitos. Según Flavio Josefo, el prefecto de Alejandría, Paulino, prohibió el culto y el acceso al santuario hacia el año 73 D.C.

[1] 2 Mac 3. [2] 2 Mac 4,1-38. [3] 2 Mac 15,12-14.

Bibl.: Además de los comentarios a los libros de los Macabeos, véase: F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 7,433-436; íd. *Ant. Iud.*, 11,12 y 13.

B. GIRBAU

ÓNICE. Según la mineralogía, es una variedad de sílice con capas de diferentes colores — blancas, negras y rojas — y con fajas rectas y no curvadas como las de ágata.

Naturalmente que en los pasajes en que la Biblia lo cita — pectoral del sumo sacerdote y fundamentos del muro de la Jerusalén celeste — no se puede precisar ni su constitución fisicoquímica ni, a juzgar por la infinita variedad de las versiones, siquiera su color. La versión de LXX traduce el *šōham* hebreo por ὁ λίθος ὁ πράσινος, ὄνυχις, σμάραγδος variedad bien significativa en orden a la imprecisión a que nos referimos.

Gn 2,12; Éx 25,7; 28,9.20; 35,9.27; Ez 28,13; Job 28,16; Ap 21,19.

Bibl.: CHAMBERS, *Diccionario tecnológico*, Barcelona 1952. L. THORNDIKE, *De lapidibus*, en *Ambis* 8 (1960), págs. 6-26.

D. VIDAL

ʾŌNŌ (egip. *unu*; Ὠνώ, Ὠνάν; Vg. *Ono*). Población edificada por Šémed, hijo de ʾElpáʿal, jefe de una familia de la tribu de Benjamín[1]. Estaba próxima al límite meridional de la llanura de Šārōn. Los benjaminitas la repoblaron después de la Cautividad babilónica[2]. Mencionada con otras ciudades cercanas a Jafa, y en la lista de Karnak de Thutmosis III, ocupaba la llanura de su nombre[3], y se ha identificado con Kafr ʿĀnah, a unos 8 km al norte-noroeste de Lydda (heb. *lōd*) y a 11 km al este-sudeste de Jafa. El lugar estuvo rodeado de murallas y fue incendiado durante la guerra de los benjaminitas contra Gabaa (Talmūd) y después reedificado[4]. Hoy no se conservan en él sino unas columnas de antiguos edificios.

[1] 1 Cr 8,12. [2] Esd 2,33; Neh 7,37; 11,35. [3] Neh 6,2; cf. 1 Cr 4,14; Neh 11,35. [4] Cf. Jue 20,48.

Bibl.: ABEL, II, pág. 401.

B. M.ª UBACH

ONOMÁSTICA. I. ESTUDIOS. Las interpretaciones más antiguas de los nombres hebreos, que se consideraban íntimamente ligados a las personas a que se referían[A], aparecen en la Biblia e implican etimologías populares adecuadas, a juicio del narrador, a los caracteres o las situaciones pertinentes (cf., p. ej., Gn caps. 29-30 sobre los nombres de los hijos de Jacob). Un nombre puede representar en una narración a una persona y su destino (cf., p. ej., Maḥlōn y Kilyōn[1]). A menudo se recurre a la división del nombre en supuestas partes constitutivas (p. ej., Mō-ʾĀb[2], Ben ʾŌnī, Ben Yāmīn)[3]. Los primeros rabinos desarrollaron esta explicación midrášica, que se da también en Josefo, Filón y Jerónimo[B], y que influyó durante largo tiempo en la erudición europea.

El siglo XIX impuso una consideración gramatical más estricta (cf. las secciones de las Gramáticas de H. Ewald[C] y J. Olshausen[D] que tratan de los nombres),

atendió a la historia religiosa[E] y tomó en consideración el estudio comparado lingüístico y epigráfico básico (cf. entradas en Lidzbarski)[F], que progresaba rápidamente. Todos estos aspectos se tienen en cuenta en los importantes trabajos de G. B. Gray[G] y Th. Nöldeke[H]. Noth revisó íntegramente en 1928 los nombres de personas en su obra fundamental, *Die Israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*[I]. El estudio más reciente y amplio de los nombres hebreos es el artículo *Onomastique* de H. Cazelles, con bibliografía casi exhaustiva[J].

[A] J. Pedersen, *Israel*, I, Londres-Copenhague 1926, págs. 244-259. [B] Jerónimo, *Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum*, en *PL*, 72. [C] H. Ewald, *Kritische Grammatik der Hebräischen Sprache*, Leipzig 1827. [D] J. Olshausen, *Lehrbuch der Hebräischen Sprache*, Brunswick 1861. [E] E. Nestle, *Die Israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung*, Harlem 1876. [F] M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, Weimar 1898; id., *Ephemeris für semitische Epigraphik*, 3 vols., Giessen 1902-1905. [G] G. B. Gray, *Studies in Hebrew Proper Names*, Londres 1896. [H] Th. Nöldeke, *Names*, en *EncB*, III, cols 3271-3307. [I] M. Noth, *Die Israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928. [J] H. Cazelles, *Onomastique*, en *DBS*, VI, Paris 1960, cols. 732-744.

[1] Rut 1,2.5. [2] Gn 19,37. [3] Gn 35,18.

II. Onomásticos. El nombre que el padre o la madre daba al niño hebreo al nacer, o en la cremonia de la circuncisión[1], sufría la influencia intensa de la tradición social israelita y a veces, como en el Exilio o en el período helenístico, la de contactos extraños. Los nombres sencillos son la regla general, pero en ocasiones hay una duplicidad de los mismos (p. ej., Esaú-Edom[2], Gedeón-Yĕrubbáʿal)[3], que quizá pueda atribuirse a distintas fuentes veterotestamentarias. Los monarcas judíos tenían nombre de entronización, además de los personales, como los soberanos de Egipto y otros monarcas contemporáneos[A]. Hay cambios de nombres impuestos por Dios (ʾAbrām-Abraham[4], Śāray-Sara[5]), por el hombre (Hōšēaʿ-Yĕhōšuaʿ)[6] e incluso por potentados foráneos[7], aunque también se ha invocado en los primeros casos una mezcla de fuentes; apodos como Coré, «calvo», o ʿĒr, «vigilante», no son raros. Sin embargo, no existe nada comparable al esquema árabe más tardío, de *ism-kunya-laqab*. Se conocía a un hombre por su padre (p. ej., ʾAbnēr ben Nēr)[8] o antepasado. Nombres del tipo *ben-x*, abreviados a veces en *b-x*, tal vez se refieren a cargos oficiales hereditarios, sobre todo militares[B], tanto en Israel y Ugarit como en la antigua Mesopotamia[C]. Después del Exilio se tienen muestras de nombres familiares constantes (cf. listas de los regresados en los libros de Esdras y Nehemías). Hubo en época preexílica cierta tendencia a ligar los nombres en una familia con el uso de un elemento común (p.ej., ʾĂḥīṭūb padre de ʾĂḥiyyāh y ʾĂḥīmélek; cf. Gray, pág. 9), tendencia que se atestigua en otras partes (cf. nombres de la casa real de ʾArwād en tiempos de Asurbanipal; ANET, pág. 296); la costumbre de llamar al niño como al abuelo se vulgarizó sólo después de la Cautividad, quizá por influencia griega[D], aunque en las antiguas casas orientales no israelitas, los nombres se repitieron irregularmente mucho antes.

[A] R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, pág. 165. [B] A. Alt, *ArOr*, 18,1-2 (1950), págs. 9-24. J. T. Milik, en *BASOR*, 143 (1956), pág. 5. [C] W. G. Lambert, en *JCS*, 11 (1957), pág. 1 y sigs. [D] G. B. Gray, en *ZAW*, *Beiheft*, 27 (1914) págs. 160-176.

[1] Cf. Lc 1,57-63. [2] Gn 36,1. [3] Jue 7,1. [4] Gn 17,5. [5] Gn 17,15 [6] Nm 13,16. [7] Cf. 2 Re 23,34; 24,17. [8] 1 Sm 14,50-51.

Algunos factores imponen cautela al tratar de los nombres bíblicos: la inseguridad de la vocalización y, en ocasiones, de la estructura consonántica, la existencia de nombres no semíticos con ropaje semítico, y los de antepasados epónimos que derivan de nombres de lugar, como ocurre, aparentemente, en el caso de Efraím. No obstante, resulta claro que los tipos onomásticos hebreos deben interpretarse dentro de un conjunto más amplio que incluye, aparte los semíticos occidentales y orientales, nombres egipcios, tanto en lo que se refiere a la estructura como al significado[A].

En cuanto a la estructura, las principales categorías de nombres semíticos son:

1. Sustantivos descriptivos simples (incluidos animales y plantas) y adjetivos descriptivos (laudatorios o peyorativos).

a) Formaciones morfológicas (diminutivas: *afʿal*, *fuʿayl*; intensiva: *faʿʿul*).

b) Sustantivos, nombres con sufijos posesivos o compuestos nominales precedidos de una preposición (por ejemplo, en hebreo *lā-ʾēl*, *bĕ-sōd-yāh*; saf. *ka-ʿammihi*).

2. Compuestos nominales (p. ej., *ʿabd-ʾēl*).

3. Oraciones nominales, en las que se incluyen tipos prepositivos como *ʿimmanū-ʾēl* y frases interrogativas como *mī-kā-yāhū*. Pueden llevar infijos elementos como *-la-*, *-ma-*, *-ta-* (sobre el último, cf. Goetze[B]), vgr., *ʾăbī-ma-ʾēl*.

4. Oraciones verbales compuestas de un sujeto y un predicado (a veces de un caso directo), en las que el verbo puede ser prefijo (imperfectivo o pretérito)[2], sufijo (perfectivo, permansivo), participial o imperativo: el verbo precede o sigue al sujeto (tipos *yfʿl-x* y *x-yfʿl*; *fʿl-x* y *x-fʿl*).

Los nombres pueden abreviarse por omisión de letras radicales o, en el caso de los compuestos, por elisión de un elemento completo, como, *ʿabd-x* se convierte en *ʿabd*; o, al contrario, se le añaden terminaciones afectivas como *-ān*, *-ōn*, *-at -ī*, *-ayo -āʾ* (cf. Lidzbarski, *Ephemeris*, II, págs. 1-23). El proceso concluye en ocasiones en alteraciones drásticas como la de Yĕhō-nātān en Yannay.

Los nombres femeninos, salvo algunas leves modificaciones (como *ben-x* en *bat-x* *ʾabd-x* en *ʾămt-x*), no pertenecen en lo formal a categorías distintas de las masculinas, aunque quizá se elijan significados adecuados en el caso de los sustantivos y adjetivos.

Estas características tienden a estar representadas por doquier; no obstante, existen algunas diferencias. Así, los nombres acádicos, al menos desde el período casita, preferían las oraciones verbales, en las que se incluían sujeto y complemento directo, como *sin-šuma-izkur*; en cambio, son muy raros los nombres semíticos occidentales que implican más de dos elementos constitutivos, como *ibal-pi-el*[C], o *iakun-sumu-abim*[D]: lo regular es la construcción sujeto-predicado.

Los elementos nominales componentes difieren también en el semítico oriental y en el occidental. En este último se distinguen fonéticamente las diferencias (cf.

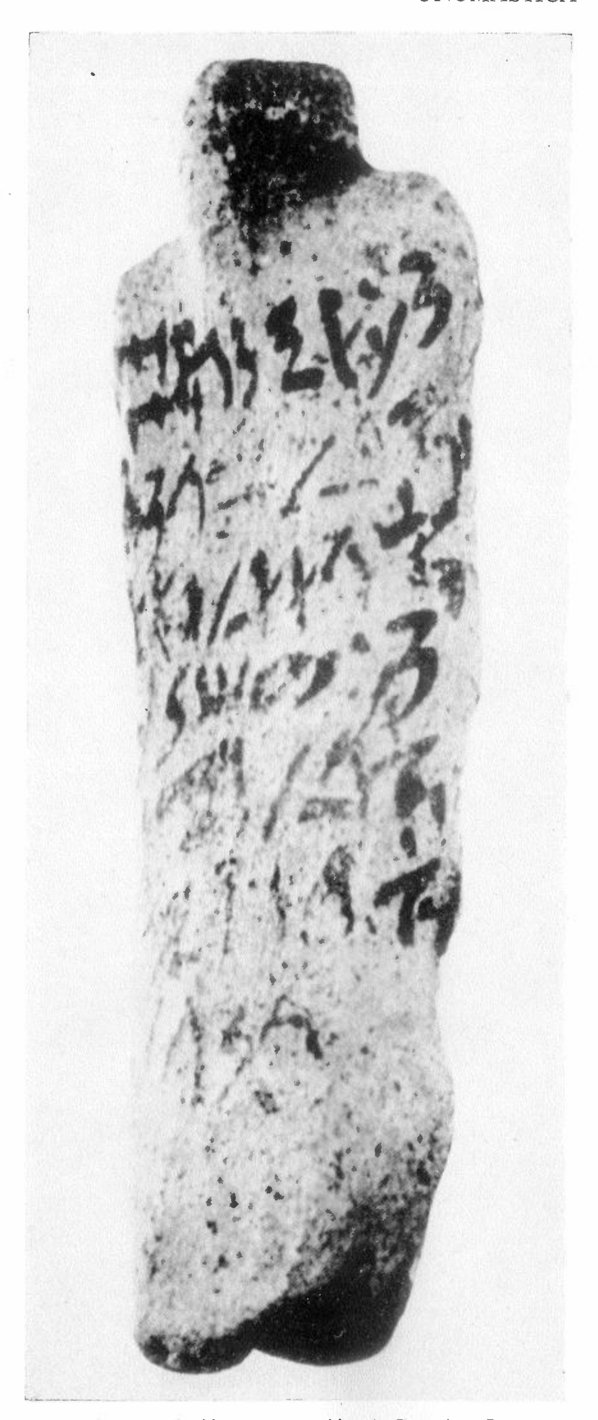
ṭōb-yāh y aram. *ṭāb-ʾēl*; heb. *ʾēl-ʿāzār* y aram. *hădad-ʿidrī*), lexicográficamente (cf. entre los elementos nominales componentes, la preferencia aramea por *bar-x* o la árabe por *aws-x*, *saʿd-x*, *taym-x*, etc.), y sintácticamente (por ejemplo, saf. y tamúdico siente predilección por el nombre con un sufijo pronominal más una preposición, como *bi-aḫihi*, *ka-ʿammihi*, *bi-ʿawnihi*, etc).

Con todo, los nombres semíticos occidentales son, por lo general, muy semejantes durante el II milenio A.C., lo que complica la tarea de verificar la división entre los nombres protoarameos y de otros idiomas, sobre todo los cananeofenicios, que postula Noth (*Personennamen*, pág. 44 y sigs., *Mari*, págs. 151-152; pero cf. Landsberger[E] y Albright, en *BASOR*, 83, pág. 35, n. 15). Siguen unidos por ciertas tendencias durante el I milenio A.C.: nombres con oraciones imperfectivas ceden entre nombres perfectivos, y las oraciones nominales disminuyen — en árabe clásico se extinguen —, aunque, por otra parte, nombres idénticos pueden diferir nacionalmente a causa de las deidades que incluyen (cf. *infra*). A pesar de una continuidad sumamente considerable, como la del nombre de Menaḫḫem, que aparece desde la XII dinastía egipcia (Albright)[F] hasta Bar Kōkĕbāʾ y períodos siguientes, tanto dentro como fuera de Israel, el desarrollo de los nombres israeliticojudíos puede de tal manera correlacionarse de modo significativo.

[A] J. J. STAMM, en *WO*, 2,2 (1955), págs. 111 y sigs. [B] A. GOETZE, en *BASOR*, 151 (1958), pág. 29. [C] M. NOTH, *Mari und Israel*, en *Geschichte und Altes Testament (Festschrift A. Alt)*, Tubinga 1953. [D] J. R. KUPPER, *Les nomades en Mesopotamie au temps des rois de Mari*, París 1957, pág. 12, n. 1. [E] B. LANDSBERGER, en *JCS*, 8 (1954), pág. 56, n. 103. [F] W. F. ALBRIGHT, en *JAOS*, 74 (1954), págs. 222 y sigs.

Desde la época patriarcal hasta la conquista hebrea de Palestina, se advierte que muchos nombres de los patriarcas y sus familiares, y de otras personas que se asignan a este período general, son similares en esencia a los que aparecen en los documentos contemporáneos, tales como las cartas de Mari, los textos egipcios de execración, etc. La considerable influencia de nombres no semíticos, especialmente hurritas, que existió, por ejemplo, en la época de los hicsos, dejó vestigios discernibles incluso de la Conquista, como en el caso de Šamgar y ʾĂrawnāh. Por lo tanto, puede establecerse un paralelo, entre otros, con los nombres de ʾAbrām — aunque no era en apariencia todavía Abraham—, Ismael — Jacob, tanto en su forma plena, Yaʿăqōb-ʾĒl, como en la abreviada Yaʿăqōb —, Israel, tal vez José, Zabulón, quizá Leví y Benjamín, así como el nombre tribal de Bānū (Mārū) Yamīnā[A]. Estas correspondencias incluyen todas las fuentes del Pentateuco[B], y comprenden elementos antes considerados tardíos, como Ṣūr y Šadday (Gray[C]); exhiben asimismo el *yōd compaginis* tan corriente en los nombres hebreos tardíos (Noth, *op. cit.*, pág. 146 y sigs.). Genealogías como las de Nm 1,5-15 tal vez hayan de remontarse a los prototipos primitivos. Hay que destacar que el elemento nominal divino *yhw(h)*, muy raro en los nombres bíblicos anteriores a la Conquista, no se atestiguan con certeza como elementos onomásticos en ninguna fuente epigráfica de esta época.

La situación sigue siendo más o menos la misma en el período de la Conquista y de los Jueces (siglos XIII-XI A.C.) y los nombres de varios de estos últimos como Jefté, ʿAbdōn y ʾĒlōn, proceden de arquetipos del antiguo semítico occidental; en cambio, la epigrafía de este tiempo sugiere una íntima relación con Ugarit y Canaán



Textos de proscripción o execración de Bruselas. Los onomásticos que aquí aparecen ilustran el carácter de los nombres bíblicos de época patriarcal

mente en Elefantina —, así como las de los regresados a Palestina. Sus nombres, que se basan en un acervo superviviente del Judá preexílico, son sustancialmente parecidos y comparten ciertos favoritos, como Ḥănanyāh y Ḥaggay. Los que constan del elemento Yhw (que propende de modo creciente a ser Yw si es inicial y Yh si es final) y el de ʾĒl son corrientes en Judá, sobre todo entre los levitas y los sacerdotes; gozan de popularidad los participiales y los de tipo *faᶜᶜul* y *faᶜlay*. Los últimos tuvieron asimismo aceptación en las regiones de idioma arameo (Palmira), donde se encuentran homónimos. Elementos divinos heréticos como Bēt ʾĒl, conocido en Siria y Mesopotamia[A], Ḥērem y ʾĂšīmāʾ, aparecen en Elefantina junto a nombres extranjeros, principalmente egipcios. Los judíos de Babilonia aceptaron nombres del país, que se encuentran también entre los regresados (Zĕrubbābel, Šēšĕbaṣṣar). Entre los samaritanos, cuyos nombres, según las listas de sus sumos sacerdotes, eran hasta cierto punto análogos, figura igualmente Sanballaṭ. Sin embargo, los persas se utilizaban muy poco (*Bigway*, *Parnāk?*).

Tal vez debido a la tendencia al arcaísmo que reinaba en esta época fuera de Palestina, el período del Exilio y del regreso asistió a la adopción de nombres elegidos entre los patriarcas y otros personajes famosos, tales como Simeón, Judá, Isacar, José, Benjamín, ᶜAmrām, Gēršōm, etc. Estos nombres, ante todo los de Judá, Simeón y José, llegaron a ser casi universales en Judea y en la Diáspora durante el período helenístico, aunque en Palestina se evitaron especialmente los de Moisés, Aarón y David. Estos aparte, sólo unos pocos, como Eleazar, Jonatán, Mattityāhū y ʾĔlīšébaᶜ, fueron populares, y puede decirse que el repertorio general hebreo era muy reducido.

Los nombres arameos se popularizaron continuamente hasta la época neotestamentaria y después de ella (por ejemplo, Bernabé, Marta). Los griegos llegaron a ser muy comunes, incluso entre los sacerdotes, los rabinos, la aristocracia (Macabeos) y el vulgo. Pueden ser una traducción (p. ej., Aristón-Ṭōbīt, Boestos-ᶜEzrāʾ, Yĕhōnātān o Nĕtanʾēl-Dositeos), o recordar los hebreos por su sonido (Yĕšūaᶜ-Jasón, Yāqim-Alkimos); se usaron nombres dobles, aunque no estuvieran necesariamente relacionados (Simón-Petros). Los nombres latinos — Justo, Níger, Agripa, etc. —, nunca fueron tan frecuentes; los árabes se usaron a veces en Idumea y otras partes, p. ej., Solaimas en Murabbaᶜāt[B].

Todos estos nombres estaban expuestos a abreviación y transformación, a menudo exageradas, como los de Zĕkaryāh-Zakkay, Šĕmaᶜyāh-Šammay, Dositeos-Dōstay, etc., que replican de vez en cuando a arcaísmos hipercorrectos, tales como el Yĕhōsēf por Yōsēf de los osarios judíos. Puede decirse que el fin de la sublevación de Bar Kōkĕbāʾ señala el término de una fase en la evolución de los nombres hebreos.

La mayor parte de la nomenclatura judía expresa los sentimientos de los padres, y en muy pocas ocasiones el punto de vista del niño. Si se comparan sobre todo con los nombres acádicos, revelan mucha menos libertad en llamar al niño conforme a una situación dada, y los teofóricos están asimismo más sometidos a un patrón. Nöldeke había ya clasificado a los últimos, observando que se referían a Dios como el Dador, el Gracioso, el Fuerte, el Libertador, etc., de modo apenas distinto del que empleaban las naciones semíticas vecinas con sus dioses. No obstante, parece existir un desarrollo significativo, ante todo en la sustitución creciente de los nombres seculares por los teóforos, y dentro de este grupo, de los que, con declaraciones abstractas, pretenden tener parentesco con Dios; en segundo lugar, después del Exilio, en la predilección cada vez más acusada no sólo por los patriarcales ortodoxos, sino también por los extranjeros, si se compara con el grande y evolutivo repertorio anterior de nombres hebreos. La moda de los nombres afectivos o hipocorísticos de este postrer período es también interesante en lo psicológico, puesto que da pie a la expresión individual en un campo onomástico que, por otra parte, resulta bastante reducido.

[A] J. STARCKY, en *Syr*, 37 (1960), pág. 99 y sigs. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, pág. 169 y sigs. [B] P. BENOIT, J. T. MILIK, R. DE VAUX, *Discoveries in the Judaean Desert*, II, Oxford 1961, pág. 221.

III. TOPÓNIMOS. Los nombres hebreos de lugar se compilaron en época temprana con vistas a la identificación de los lugares santos (Eusebio), cuestión que sigue interesando, porque la fecha, arqueológicamente comprobada, del establecimiento en un sitio, proporciona la data más primitiva en que el nombre pudo darse (sin embargo, topónimos pasan a menudo de un tell a otro vecino en diferentes períodos).

No obstante, en época moderna, a pesar del concienzudo estudio de Kampffmeyer[A] sobre la persistencia de la antigua onomástica hebrea con apariencia árabe, los topónimos hebreos y semíticos han sido estudiados menos sistemáticamente que los nombres de persona. La obra clásica sobre los nombres hebreos de lugar se debe a W. Borée[B]; sobre los semíticos, el único trabajo coherente es el esbozo de Isserlin[C] (cf. Garbini[D]). Ello obedece probablemente, en parte, al peligro de las falsas etimologías inherentes a una gran proporción de los topónimos no semíticos que se sabe que existieron en Siria y Palestina, sobre todo en el III y II milenio A.C., tanto presemíticos como de aparición posterior, por ejemplo, los hurritas[E].

Los nombres semíticos, a menudo idénticos a nombres de personas (¿fundadores o antepasados epónimos del clan?), deben situarse en el contexto contemporáneo y se incluyen en categorías básicas parecidas a las de los onomásticos: sustantivos y adjetivos descriptivos simples, formaciones morfológicas (*afᶜal*, *mafᶜal*, *fuᶜayl*, etc.), compuestos nominales, oraciones nominales y verbales, y formas abreviadas y alargadas.

Es posible establecer algunas divisiones mayores por regiones: los topónimos acádicos prefieren los compuestos nominales (*bit-x*, *dur-x*, *til-x*, etc.) a los nombres verbales; Arabia desarrolló los diminutivos en *fuaᶜayl* y otras formaciones morfológicas, las terminaciones femenina en *-a*, como Teimā, y en *-ay*, pero fue, en apariencia, pobre en compuestos nominales como *bayt-x* y *qaryat-x*. Los topónimos de Mesopotamia, de origen semítico occidental, incluyen a menudo nombres verbales del tipo *yafᶜl-x*, *yafᶜl* y la terminación *-ān*; ésta era favorita del área aramea, que además empleaba de modo típico

los afijos del plural *-in* y *-ē/ayyāʾ* y los elementos de composición *kefr*, *bā/bē* (en vez de *bayt*). Fenicia y Palestina preferían ciertos términos descriptivos y los elementos que entraban en la formación de denominativos compuestos, tales como *ʾābēl*, *migdāl*, etc.

En cuanto a Palestina, los textos de execración, las cartas de el-ʿAmārnah y las listas topográficas egipcias [F], establecen, desde los alrededores del 2000 A.C., en adelante, la existencia de una nomenclatura sumamente desarrollada de tipo semítico occidental, en la que se incluyen nombres verbales (especialmente del paradigma *yfʿl-x* y *yafʿl*), elementos de topónimos compuestos como *bayt-x*, *migdāl-x*, *ʾābēl-x*, *gat-x*, etc. En la lista de Thutmosis III, del siglo XV A.C., entre los nombres posiblemente relacionados con la fase patriarcal de la historia de Israel, aparecen Yaʿăqōb ʾĒl y con más vacilación, Yōsēf ʾĒl (n.º 78 y 102); pero Israel, en la estela de Merneptah, del siglo XIII, se describe aún con determinativo étnico.

La temprana nomenclatura topográfica israelita que se conoce por el AT y la lista de Šešonq [G] aporta muchos nombres antiguos anteriores a la inmigración de los hijos de Israel; una duplicidad nominal como la de Nōbaḥ-Qĕnāt incluye unas veces nombres de clanes y otras, tal vez el recuerdo de antiguos asentamientos tribales (cf. Astour sobre las analogías de Mari en cuanto a los nombres de Jericó y *ttl* — de los óstraca de Samaría —, que quizá se deban a la inmigración de los bejaminitas de antiguos lugares próximos a Mari)[H].

[A] G. KAMPFFMEYER, en *ZDPV*, 15 (1892), págs. 1-33, 66-116; 16 (1893), págs. 1-71. [B] W. BORÉE, *Die alten Ortsnamen Palästinas*, Leipzig 1930. [C] B. S. J. ISSERLIN, en *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society*, 8 (1956), págs. 83-110. [D] G. GARBINI. en *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, NS, 7 (1957), págs. 1-7. [E] M. NOTH, en *ZDPV*, 65 (1942), págs. 9-67, 144-164; íd., en *WO*, 1 (1947), págs. 21-28. A. ALT, en *ZDPV*, 64 (1941), págs. 21-39; 67 (1944-1945), págs. 113-127; 71 (1955), págs. 60-69. [F] J. SIMONS, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists*, Leiden 1937. [G] Cf. B. MAZAR, en *VT*, supl. 4, pág. 64 y sigs., y Y. AHARONI, en *IEJ*, 8, pág. 28 y sigs. [H] M. ASTOUR, en *Semitica*, 9, París 1959, pág. 5 y sigs.

Son frecuentes los nombres descriptivos, religiosos (ʿĂnātōt) o profanos (Gallīm, Māʿōn). Los compuestos dan cabida a cierto número de tipos inusitados hasta entonces (Gibʿat-x, ʿĂṭārōt-x, Miṣpeh-Mispat-x, Rāmatōt-x), que aparecen esencialmente en las tierras montañosas de la Tierra Prometida y el Négeb, al paso que éste[A], según la lista de Šešonq, tiene asimismo puntos de contacto con Arabia, si los asentamientos *ḥqr* que aparecen en ella implican el árabe *ḥgr*[B]. Pueden presentarse otros homónimos con Arabia; véase también morfológicamente la terminación *-āʾ* de Mādabāʾ en la estela de Mĕšaʿ (lín. 8) y el plural fracto que subyace en la forma ʿĂrōʿēr. Las relaciones lexicográficas son igualmente fuertes (compárese el israelita *qiryat-x*/ árabe *qaryat*, con el fenicio *qeret*). Los eslabones con Fenicia abarcan los compuestos *Báʿal-x* (heb. *báʿal mĕʿōn*, etc., fen. *baʿli-raʾsi*)[C]; pero las relaciones con la región de habla aramea no son de momentos tan prominentes.

Comparados con los nombres de persona, es muy notable la ausencia de topónimos israelitas de origen verbal que impliquen el perfecto, y más aún la de nombres de lugares formados con el elemento Yhw, salvo un ejemplo, único y antiguo, hallado en Transjordania[D]. Lo último quizá se deba a factores ideológicos. Los nombres relacionados con la fundación de nuevas poblaciones, durante el período de la monarquía dividida, pueden aislarse a veces gracias a los resultados de la investigación arqueológica, como en el caso de las ciudades de el-Buqeiʿah[E]. Si en este último ejemplo la datación en el siglo VIII de ʿĪr ha-Mélaḥ (Ḫirbet Qumrān) concierta de manera amplia con la fecha de la refundación israelita de Jericó (ʿĪr ha-Tĕmārīm) y de Bēt Šémeš (ʿĪr ha-Šémeš), los otros nombres son atípicos.

La aramaización progresó constantemente después del Exilio y llegó a ser muy perceptible en la época del NT. Esto supuso tanto la imposición de nuevos nombres arameos (p. ej., *kefar-x* en nombres como Cafarnaúm, o apelativos como Hacéldama y Getsemaní), como la aramaización de nombres hebreos (p. ej., Gat en Gittāh y Gibʿāh en Gabbātāʾ). El proceso se extendió a Judea y al distrito de Jerusalén, aunque el *Onomásticon* de Eusebio muestra algunas supervivencias como Kiriathiarim. Los manuscritos del mar Muerto y otras fuentes tardías revelan cierta influencia nabatea y árabe en el sur y el este[F].

Los nombres griegos, tanto los de nuevos establecimientos helenísticos (Filoteria-Ḫirbet el-Kerak), como los datos a poblaciones existentes (Ptolemeida-ʿAkkō, Escitópolis-Beisán, etc.), fueron frecuentes desde el siglo III A.C., en adelante. En su mayoría, llegaron a quedar reemplazados por el nombre semítico original, aunque algunos persistieron (como Neápolis-Nāblus). Los latinos, como Tiberias, Cesarea, Legio-Leǧǧūn, fueron menos abundantes, pero algunos han sobrevivido hasta la actualidad.

La valiosísima contribución potencial de los topónimos hebreos para la comprensión de cuestiones históricas, sociales y lingüísticas, tiene aún que ser dilucidada pero dichos nombres ofrecen incluso en este momento útiles indicaciones sobre la importancia de la actividad de los distintos grupos nacionales en el país.

[A] B. S. J. ISSERLIN, en *PEQ* (1957), págs. 133 y sigs. [B] M. NOTH, en *ZDPV*, 61 (1938), pág. 295 y sigs. [C] *ANET*, pág. 280. [D] B. GRDSELOFF, en *Revue de l'histoire juive en Égypte*, 1 (1947), pág. 79 y sigs. [E] F. M. CROSS - J. T. MILIK, en *BASOR*, 142 (1956), págs. 5-17. [F] R. DE VAUX, *Discoveries in the Judean Desert*, II, pág. 157.

Bibl.: Aparte de las obras anteriormente citadas (cf. sobre todo H. CAZELLES, *Onomastique*), son aún útiles los artículos: *Names*, en *JewEnc*, IX, págs. 152 y sigs.; *Namen der Juden*, en *JüdLex*, IV, col. 383 y sigs.; y el art. *Name*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, III, Nueva York-Nashville 1962, pág. 500 y sigs.

Son muy útiles sobre los nombres postexílicos: V. A. TCHERIKOVER - A. FUKS, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Harvard 1957 y sigs. J. T. MILIK, en *RB*, 66 (1959), pág. 321. R. DE VAUX, en *Discoveries in the Judaean Desert*, II, Oxford 1961, *passim*. M. BAILLET, J. T. MILIK y R. DE VAUX, *Discoveries in the Judaean Desert*, III, Oxford, 1962, sobre los nombres en el Rollo de Cobre.

Sobre la onomástica de los períodos arcaicos, véanse W. L. MORAN, en *Or*, NS, 26 (1957), pág. 339. A. GOETZE, en *BASOR*, 151 (1958), pág. 28 y sigs., que trata de los nombres en los textos de execración. M. NOTH, *Die Ursprünge Israels im Lichte neuer Quellen*, en *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, 94 (1961).

Sobre la onomástica aramea de Hatra, véase A. CAQOT, en *Syr*, 29 (1952), pág. 89 y sigs.; 30 (1953), pág. 234 y sigs.; 32 (1955), pág. 261 y sigs.

Sobre los topónimos mesopotámicos, véase R. P. BOUDOU, en *Or*, 36-38 (1929).

Sobre Arabia y Siria, véase *Princeton University Archaeological Expedition to Syria*, IV, Nueva York 1904, con listas muy útiles

debidas a E. Littmann; sobre los nombres lihyaníticos, véase W. CASKEL, *Lihyan und Lihyanisch*, en *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, 4 (1954). Sobre los tamúdicos: G. LANKESTER HARDING - E. LITTMANN, *Some Thamudic Inscriptions from the Hashemite Kingdom of the Jordan*, Leiden 1952. Sobre los safaíticos: *CIS*, VI, 1 (1950). G. LANKESTER HARDING, en *ADAJ*, 1 (1951), pág. 25 y sigs.; 2 (1953), pág. 8 y sigs.

Sobre la toponimia arábiga, cf. U. THILO, *Die Ortsnamen in der altarabischen Poesie*, Leipzig 1958. M. HÖFNER, en *Hermann von Wissmann-Festschrift*, Tubinga 1962, pág. 181 y sigs.

Los topónimos libaneses modernos y su relación con las antiguas formas nominales se estudian en A. FREYHA, *Asmāʾ al-mudun wa-l-qūrā-l-lubnaniyyah*, Beirut 1958.

Se encontrarán materiales sobre Siria en R. DUSSAUD, *Topographie Historique de la Syrie*, París 1927.

B. S. J. ISSERLIN

ONOMÁSTICON. Entre las obras de carácter bíblico y exegético del abundante escritor Eusebio, llamado de Pánfilo por la veneración que tuvo hacia su maestro, o bien de Cesarea por su sede episcopal, en Palestina (* 265, † *ca.* 340 D.C.), figura una obra magna de tipo geográfico, dividida en cuatro partes o libros, que según otros (no tan acertadamente) habrían de considerarse distintos. La primera contenía los términos etnológicos, en griego, de la Biblia. La segunda era una topografía de la Judea antigua con las divisiones de las doce tribus. La tercera era un plano de Jerusalén y el Templo, con memorias de varias localidades. La cuarta es el propiamente dicho *Onomásticon*. Así se declara en el prólogo de este último.

La obra Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, conocida también por los nombres de *Tópica* o bien *Onomásticon*, fue escrita antes del año 332, entre otras razones porque Paulino de Tiro, ante cuyas instancias Eusebio escribió ese tratado y a quien lo dedica, murió en 331. El *Onomásticon* es una lista alfabética de topónimos bíblicos con una descripción geográfica e histórica de cada localidad con sus respectivas distancias y el modo de designarlos en el siglo IV. Eusebio elige los nombres hebreos del AT (sólo Pentateuco, Josué, Jueces y Reyes) y los de los evangelios, como él dice, en su lengua original (πατρίῳ γλώττῃ), no según los LXX, sino por Orígenes, las *Hexaplas* y Josefo. Sigue el orden alfabético conforme a la trasliteración griega, pero dentro de cada letra dispone los lemas según el orden de los libros de la Biblia. Entre todos son como un millar. El comentario es sumamente sobrio; mas con él se tiene un repertorio cómodo de geografía y topografía bíblicas según la ciencia del tiempo del autor.

El *Onomásticon* se tradujo muy pronto al latín, pero tan deficientemente que Jerónimo confiesa que quien lo hizo se atrevió a traducir a la lengua latina sin saber latín (*PL*, 33,860). Él mismo, entre 389 y 391 revisó y retocó la traducción, cambiando algo los datos y añadiendo otros, dentro del plan de sobriedad de Eusebio. La autoridad de Jerónimo hizo que en tiempos posteriores el *Onomásticon* de Eusebio influyera intensamente en la ciencia exegética. El texto griego depende del único ms. antiguo (*Ms. Vat.* 1456); el latino, de varios testimonios.

Los topónimos del *Onomásticon*, en sus diversas formas y vocalizaciones, representa un eslabón, en la serie complicada de interdependencias y tradiciones manuscritas, que pueden acercar a los originales o mostrar caminos de solución a problemas filológicos y geográficos. En los dos cuadros siguientes pueden verse algunos pocos ejemplos de correspondencia, en el AT y en el NT.

Eusebio conoció personalmente Palestina, y además la obra refleja la ciencia de su tiempo; con todo, no puede exigirse a su *Onomásticon* lo que a un tratado completo de topografía bíblica, que, por otra parte, no pretendió componer. Sus datos a menudo son vagos e incompletos, a veces incluso erróneos; sin embargo, quedarán siempre como fuente importante para el conocimiento de la topografía palestina bíblica, sin contar con que en esta obra Eusebio aparece como precursor del método geográfico científico, ya que acude al topónimo original bíblico e intenta hallar su localización precisa con el subsidio de los conocimientos geográficos e históricos.

Bibl.: 1. Ediciones. *PG*, 23, 903-976 incompleta. Prescindiendo de un intento primero (Bonfrère, 1631), son notables la de F. LARSOW - G. PARTHEY, *Eusebii Pamphili episcopi Caesariensis Onomas-*

1. ANTIGUO TESTAMENTO

			«ONOMÁSTICON»		
	T.M.	LXX	Griego	Latino	Vg.
Gn 13,18	Ḥebrōn	Χεβρών	Χεβρών	Chebron	Hebron
Gn 14,5	ʿAštĕrōt Qarnáyim	Ἀσταρὼθ Καρναίν	Ἀσταρὼθ Καρναείν	Astaroth Carnaim	Astaroth Carnaim
Gn 14,7	Ḥaṣăsōn Tāmār	Ἀσασανθαμάρ	Ἀσασὰν Θαμάρ	Asasonthamar	Asasonthamar
Gn 23,2	ʾArbaʿ	Ἀρβόκ	Ἀρβώ	Arboc	Arbee
Gn 32,23	Yabbōq	Ἰαβόκ	Ἰαβόκ	Iaboc	Iacob
Gn 50,10	Gōren hā-ʾĀṭād	ἅλων Ἀτάδ	Ἅλών Ἀτάδ	Areaatad	Area Atad
Éx 12,37	Sukkōt	Σοκχῶθα	Σοκχώθ	Soccoth	Socoth
Nm 33,49	ʾĀbēl ha-Šiṭṭīm	Βελσαττίμ	Ἀβελσαττείν	Abelsattim	Abelsatim
Dt 2,19	ʿAmmōn	Ἀμμᾶν	Ἀμμᾶν	Amman	Ammon
Dt 3,12	ʿĂrōʿēr	Ἀροήρ	Ἀροήρ	Aroer	Aroer
Dt 4,48	ʾAmōn	Ἀρνών	Ἀρνών	Arnon	Arnon
Dt 3,17	ha-Pisgāh	Φασγά	Φασγά	Fasga	Phasga
Jos 13,9	Mēdĕbāʾ	Μαιδαβά	Μεδδαβά	Medaba	Medaba
Ez 27,14	Tōgarmāh	Θεργαμά	Θογασμά	Thogarma	Thogorma

2. Nuevo Testamento (evangelios)

	Evangelios	Griego	«ONOMÁSTICON» Latino	Vg.
Mt 2,23	Ναζαρέθ	Ναζαρέθ	Nazareth	Nazareth
Mt 4,13	Καφαρναούμ	Καφαρναούμ	Cafarnaum	Capharnaum
Mt 11,21	Χοραζίν	Χωραζείν	Chorazin	Corozain
Mt 15,39	Μαγαδάν	Μαγεδάν	Magedan	Magedan
Mt 26,36	Γεθσημανί	Γεθσιμανῆ	Gethsemani	Gethsemani
Mt 27,8	Ἀγρὸς αἵματος	Ἀκελδαμά	Aceldama	Haceldama
Mt 27,33	Γολγοθᾶ	Γολγοθά	Golgotha	Golgotha
Mc 5,1	Γερασηνῶν	Γεργεσά	Gergesa	Gerasenorum
Lc 3,1	Ἰτουραία	Ἰτουραία	Iturea	Iturraea
Lc 7,11	Ναΐν	Ναείν	Naim	Naim
Lc 24,54	Ἐμμαούς	Ἐμμαοῦς	Emmaus	Emmaus
Jn 1,28	Βηθανία	Βηθααβαρά	Bethabara	Bethania
Jn 4,5	Συχάρ	Συχάρ	Sychar	Sichar
Jn 5,2	Βηθεσδά	Βηζαθά	Bethsaida (piscina)	Bethsaida
Jn 11,54	Ἐφράιμ	Ἐφραΐμ	Efraim	Ephraem

ticon, Berlín 1862, y la de P. de Lagarde, *Onomastica sacra*, Gotinga 1870, pág. 207; 2.ª ed., ibíd., 1887, pág. 232. Es indispensable todavía la de E. Klostermann, *Eusebius Werke*, III, 1, *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*, Leipzig 1904, págs. 36-207, con un mapa.

2. Bibl. general. J. van den Gheyn, *Eusèbe*, en *DB*, II, col. 2053. M. Jourjon, *Onomasticon*, en *DBS*, IV, col. 732. B. Altaner, *Patrología*, 4.ª ed., Madrid 1956, pág. 219. J. Quasten, *Patrology*, III, Utrecht 1960, págs. 336-337.

3. Bibl. especial. W. Kubitschenk, *Die Mosaikkarte Palaestinas*, en *Mitteilungen der k.k. Geographischen Gesellschaft in Wien*, Viena 1900, págs. 335-338. E. Klostermann, *Eusebius Schrift* Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐη τῇ θεία γραφῇ, en *TU*, 23, 2b, Leipzig 1902. E. Lindl, *Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung*, Munich 1902, págs. 37-38. P. Thomsen, *Palaestina nach dem Onomastikon des Eusebius*, en *ZDPV*, 26 (1903), págs. 97-141, 145-188; id., *Testkristisches zum Onomastikon*, en *Berliner PhW*, 1905, págs. 621-624. W. Kubitschenk, *Ein Strassennetz in Eusebius' Onomastikon*, en *Jahreshefte des Österreichischen Archaeologischen Instituts*, 1, Viena 1905, págs. 119-127. E. Nestle, *Zum Onomastikon des Eusebius*, en *ZDPV*, 28 (1905), pág. 41-43. A. Jacoby, *Das geographische Mosaik von Madaba, die älteste Karte des hl. Landes*, Leipzig 1905. P. Thomsen, *Untersuchungen zur älteren Palaestinaliteratur*, en *ZDPV*, 29 (1906), págs. 101-132; id., *Loca sancta*, I, Halle 1907. J. Ziegler, *Die Peregrinatio Aetheriae und das Onomastikon des Eusebius*, en *Bibl*, 12 (1931), págs. 70-84. G. Beyer, *Die Stadtgebiete von Diospolis und Nikopolis im 4. Jahrhundert und ihre Grenznachbarn*, en *ZDPV*, 56 (1933), págs. 218-253. F. M. Abel, *La question gabaonite et l'Onomasticon*, en *RB*, 43 (1934), págs. 347-373. H. Fischer, *Geschichte der Kartographie von Palästina*, en *ZDPV*, 62 (1939), págs. 169-189. M. Noth, *Die topographischen Angaben im Onomastikon des Eusebius*, en *ZDPV*, 66 (1943), págs. 62-73. R. W. Hamilton, *Jerusalem in the Fourth Century*, en *PEQ*, 84 (1952), págs. 83-90.

S. BARTINA

ᵓŌNQĔLŌS. Supuesto autor de un targūm arameo. No es más que una designación idónea para una nueva traducción oficial de la Tōrāh, llevada a cabo por varias personas. Por lo general se considera que no es sino el nombre de Áquila(s), alterado de tal forma en el Talmūd de Babilonia (→ **Targūm**).

Bibl.: A. Berliner, *Targum Onkelos*, Berlín 1884. L. Zunz, *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Francfort del M. 1892. A. Vaccari, en *Institutiones Biblicae*, 6.ª ed., Roma 1951. P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, 2.ª ed. Oxford 1959.

P. ESTELRICH

ONZA (Vg. *uncica*). Nombre con que la Vg. traduce en un pasaje[1] el → **siclo** de bronce (*šéqel*), mientras que en otro[2] vierte el → **palmo** por tres onzas lineales equivalentes a 1/12 pie.

[1] 2 Sm 21,16. [2] 1 Re 7,26.

OOLIAB. Artífice de la tribu de Dan llamado en hebreo → **ᵓOhŏlīᵓāb.**

OOLIBAMA. Nombre de varios personajes llamados → **ᵓOhŏlībāmāh** en el AT hebreo.

ÓPALO (heb. *léšem*; λιγύριον; Vg. *ligurius*). Variedad amorfa de la sílice con una cantidad variable de agua. Algunos ópalos tienen colores transparentes, con opalescencia, que los hacen muy apreciados, sobre todo los de matiz anaranjado brillante. Muchas versiones modernas traducen con este nombre la voz hebrea *léšem*, que otros traductores vierten por ámbar, jacinto o ágata, y que corresponde a la primera de la tercera hilera de pedrería que figuraba en el pectoral del sumo sacerdote[1].

[1] Éx 28,19.

J. A. PALACIOS

ORACIÓN. Hay, tanto en el AT como en el NT, numerosas indicaciones que explican su naturaleza y propiedades, su necesidad, su eficacia y su práctica.

1. Nombres. En el AT se usa frecuentemente el sustantivo *tĕfillāh* (de *hitpallēl*, «orar») para indicar la oración litúrgica o privada, tanto oral como cantada, figurando en el título de varios salmos[1] y como expresión paralela de *šīr*, cántico, en otros pasajes del Salterio[2]. Otro verbo propio empleado es *ʿātar*, «rogar», del que se deriva un sustantivo con el sentido de «olor del incienso»[3]. Hay otras muchas expresiones que traducen la acción de orar en sus múltiples formas, matizando los sentimientos, las actitudes, la intención y el gesto del que ora: pedir, implorar, suplicar, clamar, invocar

el nombre de Yahweh, sollozar, gemir, alabar, prosternarse, dar gritos de júbilo, cantar, etc.

En el NT se adoptan expresiones parecidas a las del AT, siendo el término específico προσεύχεσθαι (Vg. *orare*), προσευχή (Vg. *oratio*), relacionado con el verbo εὔχεσθαι, de cuyo empleo clásico apenas queda un resto en el sustantivo εὐχή, «oración»[4], que significa también «voto»[5]. Otro término usado frecuentemente es προσκυνεῖν (Vg. *adorare, orare*), que implica el gesto de postrarse rostro en tierra con la correspondiente disposición espiritual de rendimiento absoluto ante el acatamiento de Dios.

[1]Sal 17; 86; 90; 102; 142; cf. 72,20; Hab 3. [2]Sal 54,4; 55,2; 61,2; 84,9; 86,6; 102,2; 143,1. [3]Ez 8,11. [4]Sant 5,15. [5]Act 18,18; 21,23.

2. NATURALEZA. Nacida del sentimiento instintivo o consciente que tiene el hombre de su propia indigencia y de la fe en un Dios omnipotente, sabio, justo, bueno, creador de todas las cosas y presente en la Creación y en la historia con su providencia, la oración, en sus rasgos esenciales, presenta la misma fisonomía en todas las etapas de la revelación. Se ha de advertir, sin embargo, que las tradiciones sobre los orígenes de la humanidad, antes de la vocación de Abraham, no contienen a este respecto otras indicaciones que las relativas a la familiaridad de Adán y Eva con Dios en el Paraíso terrenal y a la invocación del nombre de Yahweh, atribuida a ʾĔnōš[1]. Esto no obstante, los sacrificios de Caín y Abel, lo mismo que el de Noé[2], pueden considerarse como una plegaria en acción. Las mismas aberraciones de los gentiles revelan que la humanidad en todos los tiempos buscó con la oración y el culto el favor de la divinidad[3]. Pero, de hecho, la historia bíblica de la oración comienza con la conmovedora escena de Abraham, intercediendo por Sodoma y Gomorra[4], y culmina con los ejemplos y enseñanzas de Cristo. La intención del orante y el fin que se propone al levantar su corazón a Dios determinan diversas clases de oración, de las que hallamos referencias y ejemplos en la SE.

[1]Gn 4,26. [2]Gn 4,2-4; 8,20. [3]Sab caps. 13-14. [4]Gn 18,16-32.

a) Oración *latréutica* o de adoración[1], que es un eco[2] o un anticipo terrestre de la liturgia celestial[3].

[1]Sal 24; 93; 95; 97. [2]Is 6,3. [3]Ap 7,12; 11,17-19; 15,3-4; 16,5-7; 19,1-8.

b) Oración *eucarística* o de acción de gracias, con la que expresaron los sentimientos de gratitud al Señor: Moisés[1], Ana[2], David[3], Tobías[4], Judit[5] y muchos salmistas[6] en el AT, y en el NT la Virgen María[7], Zacarías[8] y otros.

[1]Éx 15,1-18. [2]1 Sm 2,1-10. [3]2 Sm cap. 22. [4]Tob 13,1-23. [5]Jdt 16,2-21. [6]Sal 18; 21; 65-68; 107; 118; 124, etc. [7]Lc 1,46-55. [8]Lc 1,68-79.

c) Oración *propiciatoria* o de arrepentimiento. Expresa los sentimientos del pecador o de la comunidad que implora perdón por los pecados cometidos. Así, David[1] y otros salmistas[2], Esdras[3], el publicano[4], etc.

[1]Sal 51. [2]Sal 6; 32; 38; 102; 143. [3]Esd 9,6-15. [4]Lc 18,13.

d) Oración *impetratoria* o de petición. Es la más frecuente, y es como el aliento de casi todos los personajes bíblicos, aunque no siempre se la menciona expresamente en pasajes que la presuponen[1]. Fiel reflejo de la religiosidad y de las preocupaciones materiales o espirituales de los orantes, es una escuela práctica de unión y trato familiar con Dios, cuya bondad y condescendencia paternales responde incesantemente como un eco a las entonaciones más variadas de los que le invocan. A ejemplo de su dueño, el siervo de Abraham, en busca de una esposa para Isaac, dejó engastada como una perla su oración en uno de los relatos más hermosos del AT[2]. También es hermosa la de Jacob[3]. Moisés es otro modelo y maestro de oración, intercediendo en favor de su pueblo hasta con el ofrecimiento de su propia vida[4] y por el faraón perseguidor[5]. A su nombre van también vinculadas las bendiciones de Judá y Leví[6]. Gedeón, Sansón, Ana, David, Salomón, Elías, Ezequías, Asá, Josafat, Manasés, Nehemías, y Esdras representan en el AT con sus variadas peticiones, un cuadro animado de hombres de acción que buscan en Dios amparo, luz, fortaleza, consuelo, salud, sabiduría, mientras aportan su esfuerzo personal al quehacer histórico de su tiempo. Lección parecida hallamos en la literatura sapiencial. Los amigos de Job suponen que éste encontraría remedio a sus males recurriendo a Dios[7]. Job mismo es un hombre de oración que, no obstante las audacias de lenguaje que le inspiran la conciencia de su inocencia y su dolor, acaba implorando perdón[8], disipando así la sombra que con algunas de sus expresiones había dejado deslizarse entre su plegaria y Dios[9].

Entre los profetas, es Jeremías quien deja traslucir con más intensidad en su mensaje, su vida de oración y de intimidad con Dios al interceder por su pueblo[10], que malogra con su conducta las súplicas del profeta, y apelar al justo juicio de Dios contra sus enemigos y perseguidores[11].

Pero es el Salterio el libro de oraciones por excelencia, donde se pueden encontrar toda suerte de súplicas colectivas e individuales para todas las necesidades y circunstancias de la vida.

El NT ha recogido íntegro el legado del AT sobre la oración impetratoria, enriqueciéndolo con los ejemplos y enseñanzas de Jesús, que a petición de sus discípulos dejó a la humanidad en el Padrenuestro la fórmula más perfecta de oración vocal[12]. Por su brevedad, sencillez, universalidad y elevación, aventaja a todas las demás fórmulas y sintetiza toda la teología bíblica sobre la naturaleza de la oración.

[1]Gn 21; 22; 28; 30,6.17.22; 32,25-33, etc. [2]Gn cap. 24. [3]Gn 32,10-13. [4]Éx 32,11-14.31-32; Nm 14,13-19; Dt 9,26-29. [5]Éx 8, 25-26; 9,29.33. [6]Dt 33,7-11. [7]Job 5,8; 8,5; 11,13-19. [8]Job 7,7-21; 10,2-22; 13,20-14,22; 30,20-23; 42,2-6. [9]Job 9,15-18; 19,7. [10]Jer 10,23-25; 14,7-9.19-22. [11]Jer 11,20; 12,1-3; 15,15-18, etc. [12]Mt 6,9-13; Lc 11,2-4.

3. NECESIDAD. Aunque Dios concede a los hombres muchos bienes, sobre todo del orden natural, sin que se los pidan, hay muchos textos en la SE que declaran la obligación moral de acudir a la oración para obtener las gracias de la salvación. Ya en el AT hay algunas indicaciones en este sentido: «Mas entendiendo que de otro modo no alcanzaría la sabiduría, si no es que Dios me la daba, y ya que esto era obra de cordura, saber cuyo era el don, acudí al Señor y le rogué»[1]. Pero es sobre todo en el NT donde se insiste de diversas mane-

ras en esta necesidad: «Pedid y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad a golpes, y se os abrirá; porque todo el que pide recibe, y el que busca halla, y al que llama a golpes, se le abre... Si vosotros, malos como sois, sabéis dar buenos regalos a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre celestial dará desde el cielo el Espíritu Santo a los que se le pidieren?»[2]; «Velad y orad, para que no entréis en la tentación»[3]; «Les proponía una parábola en orden a que es menester siempre orar y no desfallecer»[4]; «Velad en todo tiempo orando, para que logréis escapar de todas estas cosas que van a suceder, y manteneros en pie en presencia del Hijo del hombre»[5]. Los apóstoles, sobre todo san Pablo, se hacían eco de estas recomendaciones: «En toda coyuntura sean presentadas vuestras demandas en el acatamiento de Dios por la oración y plegaria, acompañada de hacimiento de gracias»[6]; «Perseverad constantemente en la oración, velando en ella con hacimiento de gracias»[7]; «Gozaos siempre, orad sin cesar, pues ésta es la voluntad de Dios en Cristo Jesús respecto de vosotros»[8]; «Aplicaos asiduamente a la oración»[9]; «Quiero que los varones oren en todo lugar, alzando puras las manos, sin ira y sin altercados»[10]; «El fin de todo está cerca. Sed, pues, sensatos y guardad sobriedad para poder daros a la oración»[11]; «Lucháis y guerreáis, y no tenéis, porque no pedís; pedís y no recibís, porque pedís mal, para gastarlo en vuestras codicias»[12].

Estas exhortaciones suponen que la oración es un medio fácil y al alcance de todos, y que su descuido trae consigo la indigencia espiritual, la caída en la tentación y las contiendas que perturban la paz.

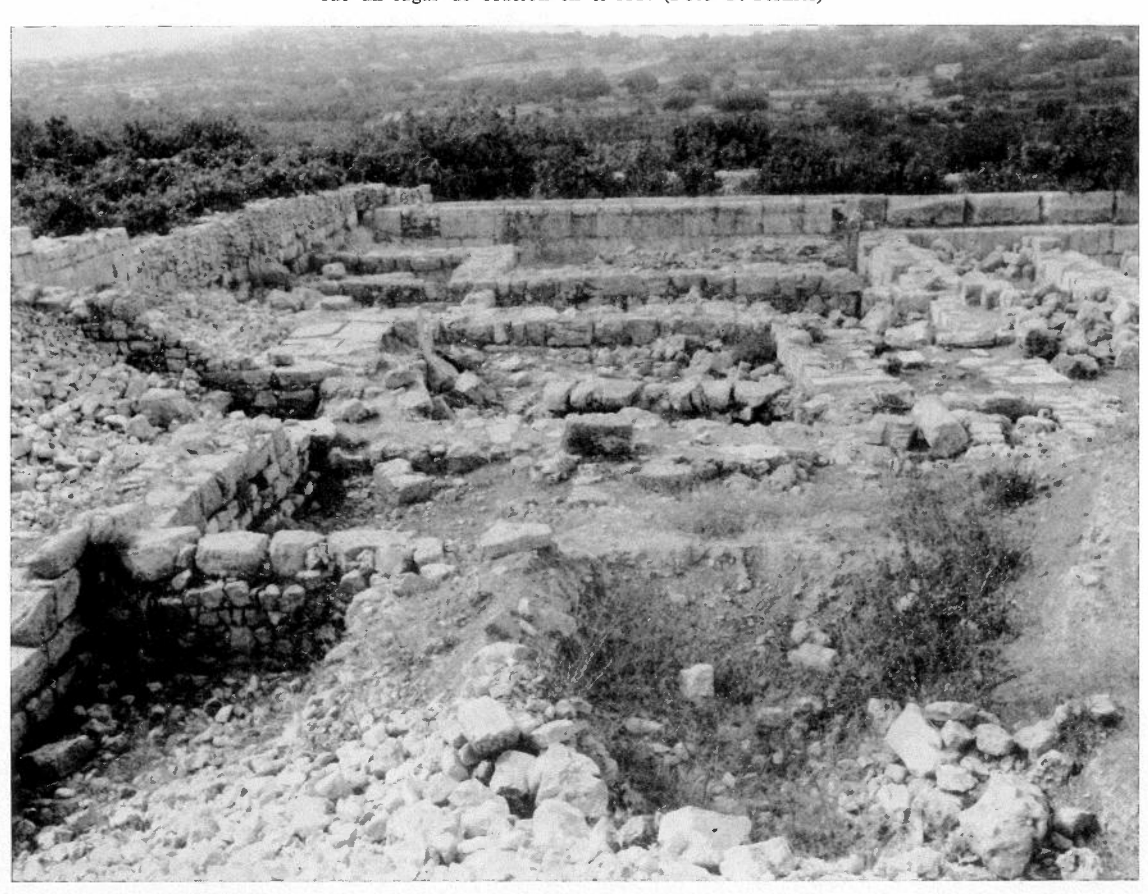
[1]Sab 8,21. [2]Lc 11,9-10.13. [3]Mt 26,41. [4]Lc 18,1. [5]Lc 21,36. [6]Flp 4,6. [7]Col 4,2. [8]1 Tes 5,16-18. [9]Rom 12,12. [10]1 Tim 2,8. [11]1 Pe 4,7. [12]Sant 4,2-3.

4. Eficacia. Hecha con las debidas condiciones y dentro de la ordenación de la voluntad divina, la oración es infaliblemente eficaz. Tiene la garantía de muchos hechos y oráculos bíblicos del AT y del NT.

a) Antiguo Testamento. «Y sucederá que antes que clamen, responderé; estando aún hablando, los oiré»[1]; «Me invocaréis y me suplicaréis, y os escucharé. Me buscaréis y me encontraréis, por haberme buscado de todo corazón. Me dejaré encontrar de vosotros, declara Yahweh»[2]. La oración llega a la morada santa de Yahweh, al cielo[3], ante la gloria de Dios[4]; se eleva ante Dios como el incienso[5], penetrando las nubes[6], Muchos ejemplos atestiguan la eficacia de la oración en las más variadas incidencias de la vida[7].

[1]Is 65,24. [2]Jer 29,12-14. [3]2 Cr 30,27. [4]Tob 3,16. [5]Sal 88,3; 141,2. [6]Eclo 35,21. [7]Gn 30,17; Dt 9,19; 1 Sm 7,9; 1 Re 17,22;

Mamrē[2]. Ángulo sudeste del Ḥaram Rāmet el-Ḫalīl, en donde los cristianos levantaron una iglesia. El recinto fue un lugar de oración en el AT. (Foto P. Termes)



2 Cr 33,12-13; Neh 9,28; Tob 12,12; Eclo 48,22; 51,9-12; Sal 4,2; 18,7; 22,25; 34,5.18-19, etc.

b) *Nuevo Testamento.* «Pedid, y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá; porque todo el que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá»[1]; «En verdad, también os digo que si dos de entre vosotros se concertaron sobre la tierra acerca de cualquier cosa que pidan les será otorgado por mi padre, que está en los cielos»[2]; «Todo cuanto pidiereis en la oración con fe, lo recibiréis»[3]; «Cualquier cosa que pidiereis en mi nombre, eso haré, para que sea glorificado el Padre en el Hijo. Si algo me pidiereis en mi nombre, Yo lo haré»[4]; «Y ésta es la segura confianza que tenemos con Él: que si alguna cosa pidiéremos, según su voluntad, nos escucha. Y si sabemos que nos escucha en cuanto pidiéremos, sabemos que alcanzamos las peticiones que hemos pedido»[5]; «Quien a su propio Hijo no perdonó, antes por nosotros todo lo entregó, ¿cómo no juntamente con Él nos dará de gracia todas las cosas?»[6]

En determinadas circunstancias, la eficacia de la oración, excelente en sí misma, puede estar contrarrestada por la mala voluntad ajena, como en el caso de Jeremías[7], o por los designios insondables de la voluntad divina, como en la de Jesús en Getsemaní[8].

[1] Mt 7,7-8; cf. Lc 11,1-13. [2] Mt 18,19. [3] Mt 21,22; cf. Mc 11,24. [4] Jn 14,13-14; cf. 15,7.16; 16,23.26. [5] 1 Jn 5,14-15. [6] Rom 8,32. [7] Jer 7,16; 11,14; 14,11-12. [8] Mt 26,39-44 y par.

5. CONDICIONES. Para que la oración sea atendida favorablemente, hay ciertas condiciones indispensables:

a) *Fe y confianza.* «Sin fe es imposible ser grato, pues es necesario que quien se llega a Dios crea que existe y que es remunerador para los que le buscan»[1]; «Todo cuanto pidiereis en la oración con fe, lo recibiréis»[2]. Es esta fe confiada lo que de ordinario requería Jesús en los que le pedían alguna gracia[3] y lo que resalta más en los santos del AT[4]. La oración inspirada por la fe es la que aliviará al enfermo[5].

[1] Heb 11,6. [2] Mt 21,22. [3] Mt 8,10-13; 9,28-29 y par. [4] Gn 32, 10-13; 48,15; Sal 23,4-5. [5] Sant 5,15.

b) *Humildad.* «De los burladores (Dios) se burla, a los humildes otorga su gracia»[1]. Esta enseñanza, latente en las expresiones de muchos salmos, ha quedado escenificada en la parábola del fariseo y del publicano[2].

[1] Prov 8,34; Sant 4,6; 1 Pe 5,5. [2] Lc 18,9-14.

c) *Buena voluntad.* «Quien aparta su oreja de escuchar la ley, su misma oración es objeto de horror»[1]; «Lejos está Dios de los malvados, mas la oración de los justos escucha»[2]; «Cuando extendéis vuestra palmas, aparto mis ojos de vosotros; aunque multipliquéis las plegarias no escucho; vuestras manos están llenas de sangre. Lavaos, purificaos, apartad la maldad de vuestras acciones de delante de mis ojos, cesad de obrar el mal»[3]. Eco y resumen de la tradición bíblica sobre este punto son las palabras del ciego de nacimiento, curado por Jesús, a los judíos: «Sabemos que Dios no escucha a los pecadores, sino que, si uno honra a Dios y cumple su voluntad a éste escucha»[4].

[1] Prov 28,9. [2] Prov 15,29. [3] Is 1,15. [4] Jn 9,31.

d) *Sumisión total al beneplácito divino.* Aunque no faltan en el AT ejemplos de esta sumisión incondicional a la voluntad divina, es en el NT donde Jesús se presenta como modelo supremo de oración en absoluta identificación con la voluntad y los designios del Padre[1], particularmente en la agonía de Getsemaní[2]. A sus discípulos recomienda el abandono en la bondad del Padre[3] como hijos, cuya ignorancia sobre lo que les conviene pedir suple el Espíritu Santo[4]. Se realiza esta condición cuando la oración puede realmente dirigirse al Padre «en nombre» de Jesucristo, o al Hijo en su propio nombre[5]. Así lo acostumbraban a hacer los primeros cristianos[6], que, al dirigir sus oraciones al Padre, mencionaban también a Jesucristo[7]. La Iglesia primitiva concentraba todos sus anhelos en la exclamación: «Ven, Señor, Jesús»[8], que viene a ser un eco de las peticiones del Padrenuestro en lo que tiene de más íntima identificación de la voluntad del suplicante con el querer divino: la implantación definitiva del reino de Dios.

[1] Lc 10,21-22; Jn 1,51; 4,34; 8,29; Heb 5,7-8. [2] Mt 26,39.46 y par. [3] Mt 6,7-8; Lc 11,13; Jn 15,7. [4] Rom 8,15-16.26.27; Gál 4,6. [5] Jn 14,13-14. [6] Act 7,59; 2 Cor 12,8-9; Ef 5,19-20; Col 3,17. [7] 2 Pe 3,18; Ap 1,6; 5,12-13. [8] 1 Cor 16,22; Ap 22,20.

e) *Perseverancia.* Los ejemplos de Abraham, Samuel, Nehemías y Judit en el AT[1] y en el NT las exhortaciones de Cristo y de san Pablo[2] señalan con insistencia esta condición.

[1] Gn 16,6; cf. Rom 4,3; 1 Sm 7,8; Neh 1,6; Jdt 8,12-17. [2] Mt 7,7-11; 15,21-28; Lc 11,1-18; Ef 6,18; 1 Tes 5,17.

6. CIRCUNSTANCIAS. a) *Tiempo.* Tres veces rezaban los israelitas al día, por la tarde, por la mañana y a mediodía[1]. Se menciona varias veces la oración matinal[1], la de sexta y nona[3]. La expresión del salmista de que alababa siete veces al Señor cada día, significa que lo hacía muchas veces[4], aunque en dicha expresión se inspiró más tarde el uso de las → **horas canónicas**.

[1] Sal 55,18; Dan 6,11. [2] Sal 88,14; Jdt 12,5; Sab 16,28; Eclo 39,5. [3] Act 10,9; 3,1. [4] Sal 119; 164.

b) *Lugar.* Por dirigirse a Dios, presente en todo lugar, la oración no va ligada a sitio ninguno determinado. Sin embargo, los santuarios de la época patriarcal, el Tabernáculo del Arca de la Alianza y, más tarde, el Templo de Salomón, fueron considerados como los lugares favorecidos especialmente por la presencia divina[1]. Jesús interpuso su autoridad para imponer el respeto debido a la casa de Dios «casa de oración»[2], en la que se reunía el pueblo para orar[3]. Fuera del Templo, se oraba con preferencia en la azotea o cámara alta de la propia casa[4], en dirección a Jerusalén. Jesús recomendó a sus discípulos que evitaran la ostentación de orar en las sinagogas y en las plazas, a estilo de los fariseos, encerrándose para hacerlo en lo secreto de sus habitaciones[5].

[1] 1 Re 8,12-33; Is 56,7; 1 Mac 7,37. [2] Mt 21,13; Mc 11,17; Lc 19,46. [3] Lc 1,10; 18,10; Act 2,46; 3,1. [4] 1 Re 17,19-23; Dan 6,11; Act 10,9, etc. [5] Mt 6,5-6; cf. 1 Cor 7,5.

c) *Otras circunstancias.* Se indican también en la Biblia varias otras circunstancias que en grado mayor o menor pueden contribuir a que la oración sea más eficaz y agradable a Dios, como son: el ayuno y la

penitencia[1], la limosna[2], la actitud reverente, como de siervo ante su señor: de rodillas o rostro en tierra, extendidas las manos hacia el cielo o al santuario[3].

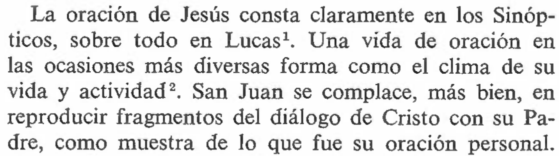
[1]Jdt 4,8-15; 9,1; Bar 1,5; Neh 1,4; Mt 17,21; Mc 9,29; Act 14,23. [2]Tob 12,8; Act 10,4. [3]1 Re 8,22; Is 1,15; Sal 28,2; 63,5; 119,48; Eclo 48,20.

Bibl.: A. Greiff, *Das Gebet im. A.T.*, en *ATA*, V, 3 (1915). A. Klawek, *Das Gebet zu Jesus*, en *ATA*, VI, 5 (1921). I. Rohr, *Das Gebet im NT*, en *BZfr*, XI, 8-9 (1924). J. A. Eschlimann, *La prière dans saint Paul*, Lyon 1934. G. Harder, *Paulus und das Gebet*, Gütersloh 1936. P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, Turín Roma 1950, págs. 257 266 (trad. ital.). M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, I-II, Bonn 1950. W. Grossouw, *Gebet*, Zurich-Colonia 1951, págs. 509 516.

J. PRADO

ORACIÓN DEL SEÑOR. Se trata de la oración personal de Jesús, según los textos del NT. De sus «enseñanzas» sobre la misma, y en particular del esquema modelo, el → **Padrenuestro**, se trata en otro lugar.

Su carácter de Mediador, su sacerdocio, exigen esta función eminentemente sacerdotal y pontifical, como expone la carta a los Hebreos.



La oración de Jesús consta claramente en los Sinópticos, sobre todo en Lucas[1]. Una vida de oración en las ocasiones más diversas forma como el clima de su vida y actividad[2]. San Juan se complace, más bien, en reproducir fragmentos del diálogo de Cristo con su Padre, como muestra de lo que fue su oración personal.

Oración vocal, en público (al modo judío), en las diversas ocasiones acostumbradas: en casa, en la sinagoga, en el Templo, sobre todo en los actos reglamentarios; en la última Cena, en Getsemaní y en la Cruz, al morir.

Oración espontánea, silenciosa y retirada, máxime en ocasiones excepcionales[3]. Oración en voz alta, reflejo de este ambiente de oración, en algunas escenas anotadas sobre todo por san Lucas[4].

[1]Lc 3,10; 5,16; 6,12; 9,18; 9,28; 11,1; 22,32 y 43. [2]Jn 11,41-42; 12,27-28; 17,1-26. [3]Mt 11,25-26; Lc 10,21. [4]Mc 1,35 (omitida excepcionalmente por Lc 4,42).

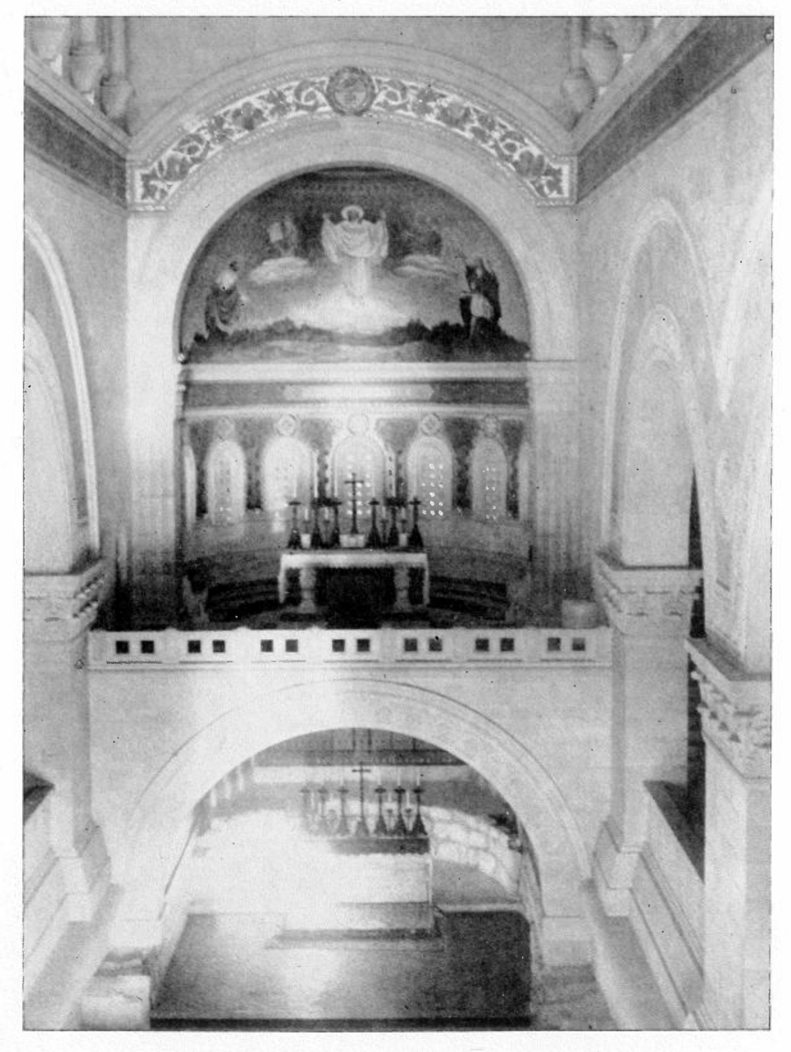
1. Oración sacerdotal. Llamada así por antonomasia la del Cenáculo, preludio de la Pasión[1]. Autorevelación luminosa, que nos adentra en lo más íntimo de su corazón, de su verdadera vida de Hombre-Dios. Síntesis magistral de toda su misión y actividad de Mediador. Viene a empalmar, aún cronológicamente, con Getsemaní y el Calvario (→ **Cena, Discurso de la**).

[1]Jn cap. 17.

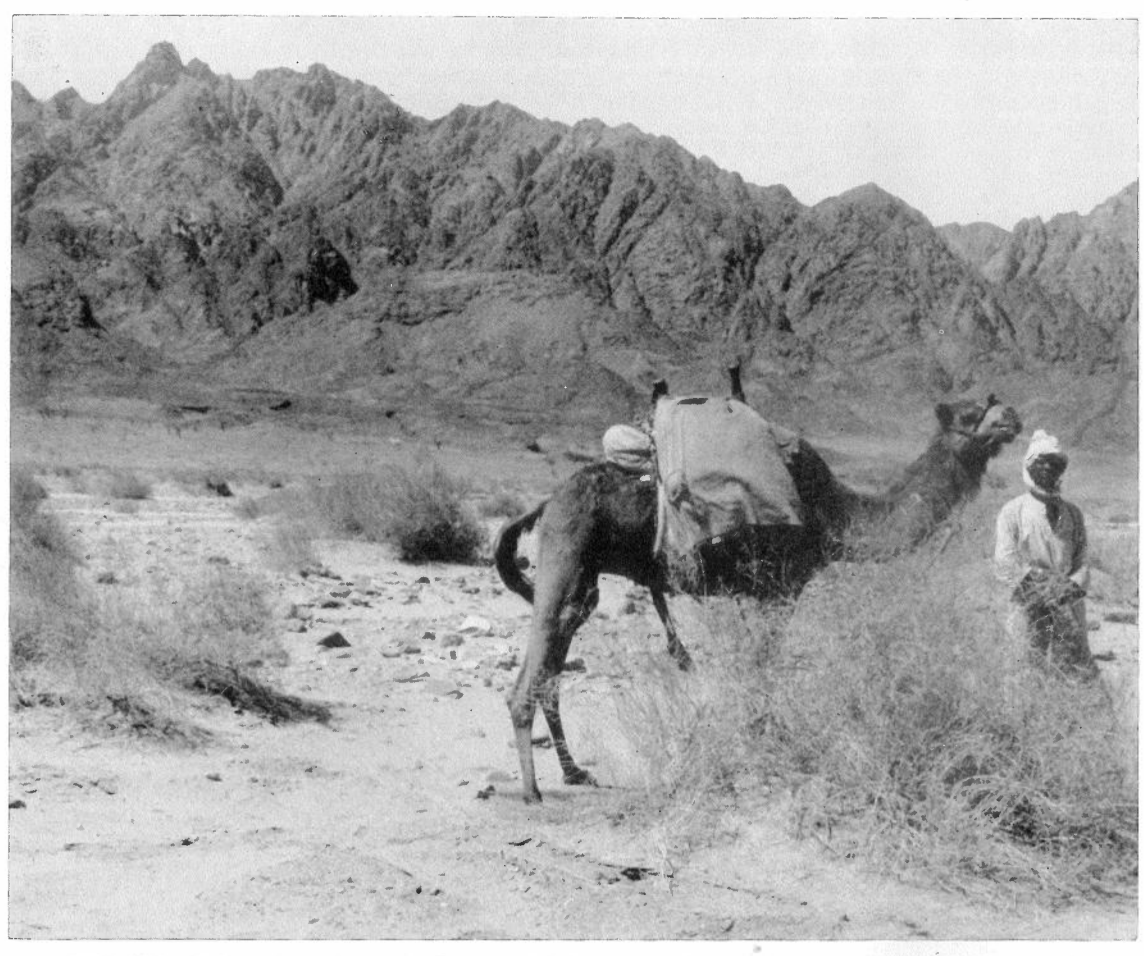
2. Oración sacrificial. Se inicia en el Huerto[1], para culminar en la Cruz (→ **Sudor de sangre** y **Siete Palabras, Las**). El acento filial (*'Abbā'*) resuena también en estas oraciones de Cristo, excepto en la cita del Sal 22 en la Cruz (4.ª palabra)[2]. En su última palabra, vuelve a poner el nombre de «Padre» en lugar de «Dios de verdad» del versículo citado[3]. Es el gesto sumiso de la víctima que se inmola.

[1]Mt 26,39-44; cf. Mc 14,35-38 y Lc 22,42. [2]Mt 27,46; Mc 15, 34; Lc 23,34-46. [3]Sal 31,6.

A la luz del autor de la carta a los Hebreos podemos penetrar mejor en el santuario de la oración del Redentor. Dos pasajes sobre todo de la carta a los Hebreos[1]. El primero, de dramatismo impresionante, que hemos de interpretar, sobre todo, de Getsemaní y la Cruz. El otro, lleno de misterio sacerdotal, de su mediación gloriosa en el Tabernáculo de los cielos[2]. Ya no es posible un nuevo



Tabor. Ábside y cripta de la moderna basílica que conmemora la transfiguración de Jesús mientras oraba. (Foto P. Termes)



Wādī el-Mukatteb, en la península del Sinaí, en el lado opuesto al de las inscripciones nabateas. Durante el Éxodo de Israel, Moisés comunicó al pueblo los oráculos divinos. (Foto P. Termes)

sacrificio (perdura el de la Cruz máxime en su renovación eucarística); pero sí puede continuar su función sacerdotal en favor de los redimidos con su inmolación.

Una nueva pincelada sobre esta oración sacerdotal en esta misma carta[3] nos lleva hasta el corazón de Cristo, en sus primeras palpitaciones. Aquel «ofrecimiento» con frases del salmista resume toda la función sacerdotal de Jesús; su eco parece resonar a lo largo de toda su vida, como clave imprescindible para entenderla.

[1]Heb 5,7. [2]Heb 7,25. [3]Heb 10,5 10; cf. Sal 40,7-9.

Bibl.: B. JUSTINIANI, *In ommes B. Pauli epp. explanationes*, Lyon 1612. A. VITTI, en *VD* (1934), págs. 86-92; 108-114. U. HOLZMEISTER, en *VD* (1944), pags. 257-263. A. HAMAN, *La prière de Jésus*, en *BVC* (1955), págs. 7-21. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, en *LSB* (1957).

J. CABALLERO

ORACIÓN DOMINICAL. → **Padrenuestro.**

ORÁCULO. Es la respuesta que da la divinidad por sí misma o por sus ministros; respuesta que todos los pueblos de la antigüedad ambicionaron para conocer su suerte y porvenir en cualquier empresa importante que acometían. Israel no fue una excepción y, según la interpretación religiosa del Deuteronomio[1], la institución sobrenatural del profetismo no era sino la solución divina al interés adivinatorio que trabajaba el pueblo israelita: para que no fueran a consultar a adivinos, magos, hechiceros y encantadores — como hacían los cananeos — Dios suscitará los profetas que transmitirán su voluntad.

«Consultar a Yahweh» es el modo más importante para el pueblo de entrar en contacto con su Dios. Ya en la época patriarcal, Rebeca quiere «consultar a Dios» el significado de la lucha entre los gemelos que lleva en su seno[2]; probablemente es un anacronismo posterior en cuanto a su significado concreto de ir a un santuario a impetrar el oráculo (De Vaux), pero no en modo alguno en cuanto a su contenido fundamental de encontrar respuestas de Dios, y hasta podría haber algún vestigio politeísta — como en el caso de los *tĕrāfīm* de Raquel — imitando las consultas cananeas en los santuarios. Uno de éstos existía por el tiempo en la llamada encina de Mōreh o del adivino.

Durante la peregrinación por el desierto, fue privilegio personal de Moisés transmitir al pueblo los oráculos que obtenía en su trato cara a cara con Dios que se le aparecía en la Tienda, donde estaba el Arca[3]. El hecho de que las respuestas divinas estuviesen en conexión con la tienda de pieles parece tener un paralelo en la tiendecilla portátil llamada *qubbah* de una tradición preislámica. Después los oráculos los daban los sacerdotes con los *ʾūrīm* y *tūmmīm*[4], si bien en otros textos es prerrogativa de sólo el sumo sacerdote[5].

En la época de los jueces y con ocasión de la guerra santa, se consulta el éxito de la batalla a los levitas y sacerdotes que actúan con el *ʾēfōd* y los *tĕrāfīm*[6]; uso que persiste hasta los tiempos de Saúl y David con los *ʾūrīm* y *tūmmīm* que en el caso descrito parece tratarse simplemente de las suertes por medio de piedrecillas o dados[7].

Posteriormente son los profetas quienes consultan a Dios e indican a los reyes el futuro resultado de las acciones bélicas que se disponen a emprender[8].

Los instrumentos litúrgicos para el logro de los oráculos cayeron en desuso después del Destierro de Babilonia[9]. Algunos salmos parecen ser parte de oráculos obtenidos en el Templo[10].

El mecanismo concreto que debió presidir la impetración y concesión de los oráculos nos es desconocido en su casi totalidad. El modo más simple debió ser el empleado por los videntes y profetas que por medio de los sueños o de la inspiración intelectual conocían el porvenir de modo carismático. Acerca de los otros procesos que implicaban los objetos misteriosos mencionados, véase los artículos correspondientes.

Las múltiples formas históricas de magia, adivinación, pitón, etc., testimonian el afán recrecido de conocer lo que el hombre no alcanza por sus fuerzas y sentido previsor.

Gran parte de las profecías son verdaderos oráculos o respuestas de Dios, aun cuando no haya precedido consulta alguna del hombre.

En algunos pasajes la Vulgata emplea el término *oraculum* o *locutorium* para traducir un *dĕbīr* original — por haberlo relacionado con *dābār* «palabra» — que no es sino la parte más secreta del templo, conocida como «santísimo» o *Sancta Sanctorum*.

[1] Dt 18,9-22. [2] Gn 25,22. [3] Éx 18,15.19; 29,41-42; 30,36; 33,7-11; Nm 12,6-8. [4] Dt 33,8. [5] Cf. Éx 28,30; Lv 8,8. [6] Jue 18,5-14; 20,23-28. [7] 1 Sm 14,36-42; 23,2-4; 28,6; 30,7-8, etc. [8] 2 Sm 7,1-7; Is 38,1-4; 1 Re 20,13-28; 22,5-12; 2 Re 3,11-19; 6,21-22; 8,7-15; 13,15-16; 22,14; Jer 21,1-3. [9] Cf. Esd 2,63; Neh 7,65. [10] Cf. Sal 20,7-9; 21,10;13,60,6-10; 75,3-10.

Bibl.: J. DÖLLER, *Die Wahrsagerei im AT*, Münster 1923. J. BEGRICH, *Das priesterliche Heilsorakel*, en *ZAW*, 52 (1931), págs. 81-92. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie del l'AT*, I, París 1954, págs. 148-154. HAAG, 1289-1290. R. DE VAUX, *Les institutions de l'AT*, II, París 1960, págs. 200-206.

C. GANCHO

ORÁCULOS SIBILINOS. Con tal denominación se conoce una colección de escritos apocalípticos, cuyo origen y tradición manuscrita plantean uno de los problemas históricos y literarios más complejos e intrincados.

Bajo el nombre y la forma literaria — exámetros dactílicos — de los oráculos de la antigüedad pagana, la tendencia apocalíptica judía de los dos primeros siglos antecristianos, elaboró una serie de escritos de propaganda monoteística que tuvieron en Alejandría su más importante centro difusor, y que constituyen el primer origen de los llamados «oráculos sibilinos». Junto al deseo sincero de extender la religión yahwista por el mundo grecorromano, alientan los afanes nacionalistas de demostrar una mayor antigüedad de la cultura hebrea — idea que seguirán propugnando los apologistas cristianos — y la consiguiente superioridad sobre la filosofía griega.

Participan del fervor antipaganode los profetas y hasta de la forma literaria de los «oráculos contra las naciones», y al tiempo conservan el hieratismo y oscuridad intencionada de las respuestas de los famosos santuarios religiosos de la Hélade.

La misterioso personalidad de las sibilas — que entraba de lleno en la religión dionisíaca — vaticinando desgracias, en estado de posesas, intrigó aun a los grandes pensadores como Virgilio, Horacio (cf. *Égloga IV* y *Carmen saeculare*, respectivamente), y nada tiene de extraño que influyesen en la religión del pueblo.

Este influjo pretendieron utilizarlo los propagandistas judíos, mezclando vaticinios que apenas es posible discernir ahora en sus elementos primitivos que debieron circular en diversas colecciones.

Ahora se conocen catorce libros sibilinos con textos que van desde el siglo II A. C., al siglo IV de nuestra era; algunos se han perdido, otros quedan sólo en fragmentos. El más antiguo parece ser el libro III, del tiempo macabaico, que narra la historia del mundo con énfasis y repeticiones. Sería éste el que influyó en la égloga virgiliana influido a su vez por el mesianismo de Isaías. Casi todos los demás están retocados y aun compuestos íntegramente, por mano cristiana, p. ej., el VIII con el famoso acróstico griego ΙΧΘΥΣ.

Algunos Padres se interesaron por la fuerza apologética que podían ofrecer en pro de la verdad cristiana. Durante la Edad Media y el Renacimiento influyeron grandemente en los poetas y artistas cristianos. Pero en la moderna apologética científica, su valor es nulo en razón precisamente de sus interpolaciones y su origen oscuro y confuso.

Bibl.: Textos: C. ALEXANDRE, Χρησμοὶ σιβυλλιακοί, *Orácula sibyllina*, 2 vols., París 1841-1856. A. RZACH, Χρησμοὶ σιββυλλιακοί, Viena 1891. J. GEFFCKEN, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902.
Estudios: A. RZACH, en PAULY-WISSOWA, II, cols. 2102-2183. J. B. FREY, *Apocryphes de l'AT*, en *DBS*, I, cols. 423-428. A. PINCHERLE, *Gli oracoli Sibillini giudaici*, Roma 1922; íd., en *EIt*, XXXI, cols. 647-649. E. AMANN, *Sibyllins (livres)*, en *DThC*, XIV, cols. 2027-2032. A. KURFESS, *Sibyllinischen Weissagüngen*, en *ThQ*, 117 (1936), págs. 351-366. K. PRÜMM, *Seltsame Heilandspropheten Sibyllen und Sibyllinem ...*, en *ThPQ*, 90 (1937), págs. 466-475, 618-633. A. PENNA, *Oracoli Sibillini*, en *ECatt*, XI, cols. 508-510.

C. GANCHO

ORADOR (ῥήτωρ; Vg. *orator*). El vocablo aparece una sola vez, en un pasaje bíblico[1], referido a → **Tértulo**, cual «abogado acusador» contra san Pablo.

[1] Act 24,1.

ORCHAM (lat. *Pater Orchamus*)[A]. Rey mítico de Babilonia, en el que se vio a un soberano de ʾŪr, del que

derivaría, a través de la etimología *ab-orham*, la figura de Abraham.

[A] OVIDIO, *Metam.*, 4,212.

Bibl.: E. RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, I, París 1887, págs. 72, 75. P. PERDRIZET, *Légendes babyloniennes dans les Métamorphoses d'Ovide*, en *RHR*, 105 (1932), pág. 213, refutación de la tesis aludida.

G. GOOSSENS

ORDALÍA. En la SE apenas han entrado las ordalías o juicios de Dios con que judicialmente se pretende demostrar la inocencia o culpabilidad de un acusado en caso de falta de pruebas suficientes.

Apenas si merecen tal nombre los casos en que el proceso concluye con el juramento — e imprecación — del presunto reo de homicidio o robo[1]; ni siquiera el famoso relato de las aguas de celos en que el sacerdote — como ministro de un rito y no cual juez — pronuncia unas maldiciones sobre la acusada[2].

Hay textos que parecen sugerir una especie de duelo ante el juez[3], y salmos que hacen pensar en la súplica del que va a sufrir una tal prueba[4], que no era otra probablemente que la de las suertes.

El duelo se daba como ordalía en Ugarit; y en Mesopotamia en general se conocía la prueba del agua en que el acusado era arrojado al río.

[1] Éx 22,6-10. [2] Nm 5,11-31; Cf. Éx 32,20. [3] Cf. Is 32,11; Job 38,3; 40,2. [4] Sal 5; 17; 26; 35, etc.; cf. Jer 8,14-17; Ez 23,31-34.

Bibl.: *ANET*, 166. R. PRESS, *Ordal im alten Israel*, en *ZAW*, 51 (1933), págs. 121-140,227-255. G. DOSSIN, *Un cas d'ordalie par le dieu Fleuve d'après une lettre de Mari*, en *Symbolae ... Koschaker*, Leiden 1939, págs. 112-118. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 339-340. R. DE VAUX, *Les institutions de l'AT*, I, París 1958, págs. 241-243.

C. WAU

ORDEN. Según la definición de san Agustín, «orden» es la disposición de cosas pares u dispares que da a cada una su lugar[A]. En la SE se designa con palabras muy diversas, según los casos, ya que en la Vg. se traduce fácilmente por *ordo* un concepto genérico que en diversos pasajes tiene un sentido más concreto. Así, p. ej., en Job 10,22 se lee: «... tierra tenebrosa y cubierta de las sombras de la muerte; tierra de miserias y de tinieblas, en donde tiene su asiento la sombra de la muerte y en donde todo está sin orden y en un caos sempiterno»; en los LXX no se menciona la palabra orden, sino solamente las tinieblas y muerte sin vida. Y en el mismo Job 38,33, según la misma Vg.: «¿Acaso conoces el orden del cielo y podrás dar la razón de su influjo sobre la tierra?»; los LXX escriben: «¿Conoces el curso del cielo... ?»

1. Un sentido genérico, pues, de «orden» es el que vulgarmente se tiene, tomado en sus distintos matices, y suele corresponder al griego τάξις. San Pablo quiere que en las reuniones todo se haga con «orden»[1], y que Tito siguiendo sus «órdenes» (encargos, mandatos, prescripciones, normas ...) «ponga en regla lo que falta [en Creta] y establezca presbíteros en cada ciudad»[2]. Hablando de la resurrección dice que ocurrirá siguiendo el «orden» peculiar: «Las primicias, Cristo, después, los que son de Cristo...»[3]

2. Más concretamente «orden» se emplea para significar la clase sacerdotal distinta de la de Aarón. En el Salmo 110,4 se dice del Mesías que será Sacerdote «según el orden de Melquisedec»[4]. Aquí «orden» equivale a «clase», «rango», «categoría» ...; designando la existencia de diversas especies de sacerdocios, de entre los cuales, el de Cristo pertenece al de Melquisedec.

3. El *Código de Derecho Canónico* declara que en la Iglesia existen por institución divina «clérigos, distintos de los laicos» (107), por lo cual en la Iglesia hay dos órdenes o grados sociales: el orden clerical y el orden laical. Al orden laical pertenecen todos los que ingresan en la Iglesia y no son elevados al orden superior clerical. A este orden se incorporan solamente los que por medio de un sacramento, designado con este mismo nombre, pasan a pertenecer a la jerarquía eclesiástica.

[A] *De Civitate Dei*, 19,13,1, en *PL*, 41,640.

[1] 1 Cor 14,40. [2] Tit 1,5. [3] 1 Cor 15,23. [4] Cf. Heb 5,10; 6,20; 7,11.

4. La jerarquía de la Iglesia queda constituida por una especial consagración que depende de la llamada «ordenación sagrada», o «sagradas órdenes» que es el «sacramento del orden».

Dentro del sacramento del orden, la palabra «orden» se entiende en sentido «activo» (y designa la misma acción o rito de la ordenación, por la que queda la persona constituida en un determinado grado eclesiástico) o en sentido «pasivo», es decir, por la misma potestad o poder conferido en la ordenación. Trataremos aquí del «orden» en cuanto conviene a todos los diversos grados, que son: episcopado, presbiterado, diaconado, subdiaconado, acolitado, exorcistado, lectorado y ostiariado.

Adviértase que no todos estos grados han existido siempre en la Iglesia. Por esto se distinguen las *órdenes mayores y menores*. En la Iglesia latina pertenecen a las órdenes mayores el episcopado, el presbiterado, el diaconado y el subdiaconado (éste, antes del siglo XI-XII, se contaba entre las órdenes menores y sigue entre ellas en la Iglesia oriental). Las demás órdenes son menores.

No todas estas órdenes son sacramento. Para que se pueda hablar de sacramento del orden basta que alguno de estos grados sea verdadero sacramento. De hecho, lo son el episcopado, el prebiterado y el diaconado; los demás ciertamente no lo son, sino que entran en la categoría de sacramentales.

a) Que existe un orden o diversas categorías de personas en la Iglesia, aparece claro en el NT. Cristo eligió doce hombres, a los que llamó «apóstoles», y a ellos agregó otros setenta y dos, que aparecen en el evangelio designados sencillamente con el apelativo de «discípulos»[1]. Por la defección de Judas, san Pedro decide la elección de un sucesor, elección que recae en Matías[2]. Éstos conservan siempre cierta categoría de singularidad, que todos reconocen, puesto que nada se hace sin contar con su aprobación. Ellos presiden las reuniones[3]; ellos predican al pueblo[4]; a ellos se les prende y azota[5]; a ellos acuden las viudas de los griegos en demanda de apoyo[6], etc. Más adelante, a estos doce se añade Pablo[7], el cual se entrevista con ellos para ejercer en su unión las funciones del apostolado[8].

[1] Lc 6,14-15; 10,1-17; Mt 10,2-5; Mc 3,14-19; Jn 1,35-51; 6,71; 15,16. [2] Act 1,15-26. [3] Act 2,14.42; etc. [4] Act 4,1-2. [5] Act 4,3-4; 5,17-20.26-41. [6] Act 6,1-2. [7] Act 9,15. [8] Act 9,27; 15,4; Gál 1,2.

b) A estos doce apóstoles se agregan los discípulos[1], los cuales también ejercen el cargo de la predicación, obran milagros, echan demonios; pero todo bajo la dirección de los apóstoles, los cuales envían a sus cooperadores a los diversos ministerios[2]. Cuando los apóstoles se ven envueltos en el asunto de las querellas entre las viudas de los helenos y de los hebreos, determinan crear una nueva categoría de cristianos, los cuales se dediquen más directamente al asunto administrativo de la comunidad, al mismo tiempo que les ayuden en la predicación. A éstos se les designará con el nombre de diáconos[3].

[1]Lc 10,1-17. [2]Act 11,22; 15,22. [3]Act 6,1-6.

c) A medida que la Iglesia se va desarrollando y los nuevos seguidores de Cristo crecen en número, los apóstoles dejan en las localidades representantes suyos, a los que se da el nombre de presbíteros o *seniores*[1]. San Pablo recomienda a su discípulo Timoteo que no sea demasiado fácil en la elección de estos colaboradores[2]. Sobre el carácter especial de estos presbíteros, véase la palabra correspondiente y «orden sacerdotal».

[1]Act 11,30; 14,23. [2]1 Tim 5,22.

d) En oposición a la teoría y a la doctrina protestante, que niega la existencia de un sacerdocio externo en la Iglesia, y no admite más que el interno de todos los cristianos, la Iglesia afirma la existencia del sacramento del orden, a saber, un rito sensible, externo, simbólico y eficaz de la gracia, establecido por Jesucristo, por el cual un cristiano queda segregado de los demás en orden a ejercer en la Iglesia determinado oficio eclesial, y se le dan los poderes correspondientes para este cargo.

Ya hemos visto cómo existía un orden o diversa categoría de miembros de la Iglesia por la misma institución de Cristo. A sus apóstoles confirió Cristo determinados poderes sacerdotales al encomendarles en la última Cena que repitiesen lo que Él acababa de hacer[1]; les autorizó para perdonar los pecados[2]; lo que ellos ataron en la tierra o desataron quedaría atado o desatado en los cielos[3]; les mandó que predicasen el evangelio[4]; y al subir a los cielos les encomendó la evangelización general con el encargo de bautizar y también de obrar milagros si fuese necesario[5]. Estos poderes los apóstoles los ejercieron y transmitieron a sus sucesores, los cuales quedaron al frente de las comunidades o Iglesias.

Dichos poderes los transmitían los apóstoles por un rito o ceremonia, que constituye el sacramento del orden. En efecto, los apóstoles, cuando les fueron presentados los diáconos elegidos por la comunidad, «orando impusieron sobre ellos las manos»[6], con lo cual se les dio el poder correspondiente a su oficio o cargo dentro de la Iglesia; no sólo la administración temporal, sino también la predicación del evangelio.

San Pablo recuerda a Timoteo: «Por esta causa te amonesto que reavives la gracia de Dios que está en ti por la imposición de mis manos; que no nos dio Dios un espíritu de timidez, sino de fortaleza y de caridad y de templanza»[7]. (Por lo que se refiere a la crítica textual de este texto hay que advertir que en algunos códices de poca importancia se lee «gracia de Cristo» en lugar de «gracia de Dios», y ἀναμιμνήσκω, «recordar», en vez de ὑπομιμνήσκω, «amonestar»). En cuanto al sentido, san Pablo comienza la epístola alabando a Timoteo por su fe sincera, le exhorta a que conserve y reavive aquella gracia de Dios, que tiene, y que anuncie con confianza el evangelio recibido del mismo Pablo y que se comporte como conviene a un obispo, es decir, como buen pastor, vigilante y santo. Quiere, pues, el apóstol que Timoteo reavive la gracia recibida en la imposición de manos.

[1]Sacrificio de la Misa, Lc 22,19; 1 Cor 11,25. [2]Jn 20,21-23. [3]Mt 18,18. [4]Mt 10,1-42; Mc 6,7-11; Lc 9,1-5. [5]Mc 16,15-18; Mt 28, 18-20. [6]Act 6,6. [7]2 Tim 1,6-7.

5. La expresión «Te amonesto» (ἀναμιμνήσκω o ὑπομιμνήσκω) propiamente significa «traer a la memoria», «hacer recordar». Lo que aquí ha de recordar Timoteo es la conveniencia de reavivar la gracia que posee. «Reavives» (ἀναζωπύρειν) en la expresión del apóstol se dice del fuego que está poco menos que extinguido o apagándose cubierto de cenizas, y que hay que remover para que se avive. No es otra cosa que remover el rescoldo de un brasero o estufa, o fogón de cocina. Imagen sencilla, llena de ambiente casero y cotidiano. «La gracia de Dios». No se emplea aquí la palabra χάρις, sino χάρισμα. Con todo χάρισμα no siempre significa carisma o gracia *gratis data*, por oposición a gracia gratificante o *gratum faciens*. Puesto que «carisma» puede tener las dos significaciones, aquí aparece en el sentido de gracia «habitual» (o gratificante), puesto que puede reavivarse o excitarse a voluntad del que la posee; lo cual no ocurre cuando el «carisma» es un don gratuito de Dios que depende exclusivamente de su voluntad y no del que lo recibe, como el don de profecía, de milagros, etc. Cuando san Pablo dice que esta gracia se ha de excitar a manera de fuego en el rescoldo, parece aludir al don del Espíritu Santo[1], así como cuando encomendaba a los cristianos: «No queráis extinguir (o apagar) el Espíritu»[2]. En Rom 5,13, la palabra χάρισμα se traduce en la Vulgata por *donum* (*Sed non sicut delictum ita et donum*, «Pero no cual fue el delito así fue el don»), en donde evidentemente ha de entenderse de la gracia santificante o habitual, como consta por el tratado *De peccato originali*. No sin razón san Ambrosio lee en este pasaje de 2 Tim: *Excita donum Dei, quod est in te*, «Excita o reaviva el don de Dios, que está en ti».

Que la gracia en cuestión no es transeúnte, sino permanente, aparece más claro todavía por el contexto; pues dice san Pablo: «La gracia que está en ti por la imposición de mis manos». Se trata evidentemente de algún rito, que consiste en imposición de manos por el cual aquella gracia se infundió en el alma de Timoteo. Porque διά significa verdadera casualidad o medio por el cual la gracia ha venido. «Imposición de manos» (διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου) no es una mera elevación de manos» (que suele llamarse χειροτονία), sino una verdadera imposición (ἐπίθεσις).

En los escritores posteriores ocurren muchas veces las palabras χειροτονία, χειροτονεῖν, χειροθήτειν, ἐπίθεσις τῶν χειρῶν, pero en el NT solamente se encuentran χειροτονεῖν y ἐπίθεσις τῶν χειρῶν, es decir, «extender las manos» e «imposición de manos». Si comparamos los lugares de san Pablo y de los Hechos en que aparecen estas palabras *impositio manuum*, resulta:

a) χειροτονεῖν se encuentra dos veces: «Y habiendo constituido (χειροτονήσαντες) presbíteros para cada Iglesia ...»[3]; en donde tanto puede referirse a una verdadera ordenación sacerdotal como a una simple elección de los que habían de presidir aquellas comunidades. Y en 2 Cor 8,19: «Os hemos enviado al hermano ... que fue destinado (χειροτονηθείς) por las Iglesias como compañero de nuestra peregrinación». También aquí puede tratarse de una ordenación sacerdotal, a fin de que aquel compañero fuera un buen auxiliar para Pablo, como de una designación de compañero de fatigas y de viaje.

b) Ἐπίθεσις o ἐπίθημι τὰς χεῖρας se encuentra con más frecuencia: al hablar de la elección (ordenación?) de diáconos[4]; de la confirmación efectuada en Samaría por Pedro y Juan[5]; de Ananías, que poniendo las manos sobre Saulo (Pablo) le restituye milagrosamente la vista[6]; de la confirmación conferida por Pablo[7].

Comparando los textos ya aparece que no es perfecta la distinción entre ἐπίθεσις y χειροτονέω, de suerte que no se puede afirmar que χειροτονέω nunca signifique ordenación sacerdotal. Pero tampoco se puede restringir este sentido al tratar de la ἐπίθεσις τῶν χειρῶν, que puede referirse a una mera curación o al sacramento de la confirmación. Por tanto, hay que concluir que por razón de la palabra, no se puede afirmar ni negar que en el pasaje 2 Tim, que comentamos, se trate de una verdadera ordenación sacerdotal.

Pero por el contexto necesariamente se ha de referir a la ordenación. Puesto que se trata aquí de una imposición de manos, verificada por san Pablo, y por la que se infundió en Timoteo la gracia interna, o don del Espíritu Santo, que en él permanece, y por medio de la cual él fue constituido en el cargo u oficio episcopal (a este fin exhorta Pablo a Timoteo), y tiene el espíritu de fortaleza, de piedad y de templanza, que son las cualidades que el apóstol exige al obispo[8], puede dar testimonio de su fe (ver. 8), conservar el depósito de la fe (ver. 14), trabajar como buen soldado de Cristo[9], etcétera.

Y en este lugar no puede referirse a la confirmación. Pues, aunque a primera vista las frases son parecidas a las que el apóstol menciona al tratar de este sacramento: «No habéis recibido [en la confirmación] el espíritu de servidumbre en el temor» (Rom 8,15), pueden también referirse a la ordenación episcopal, como es claro. Y además, tratándose de Timoteo, no pueden aludir a la confirmación, pues por el conjunto de datos que sobre él tenemos es muy posible que no hubiese sido bautizado por san Pablo[10] y probablemente tampoco confirmado por él.

Por tanto, el sentido de 2 Tim 1,6 es: Pablo exhorta a Timoteo a que procure reavivar la gracia que había recibido en su ordenación episcopal para ejercer digna y eficazmente su cargo.

1 Tim 4,14: «No mires con negligencia la gracia que hay en ti, la cual te fue dada a causa de las profecías con la imposición de las manos del colegio presbiteral». Este pasaje concuerda perfectamente con el que acabamos de estudiar de 2 Tim 1,6-7; con la única diferencia de que en un lugar se habla de la imposición de las manos del propio Pablo, y en el otro de la imposición de las manos del presbiterio o conjunto de presbíteros. Pero no ofrece dificultad alguna esta divergencia, porque la segunda fórmula no excluye, sino que incluye la primera: una imposición de manos de todos los presbíteros incluye la de Pablo; de la misma manera que en la actual ordenación sacerdotal los presbíteros asistentes imponen también las manos juntamente con el obispo. La partícula «con» en logar de «por», al hablar de la imposición de manos, hace que el texto anterior sea más explícito gramaticalmente en favor de la causalidad en orden a producir la gracia; pero no por esto ha de excluirse esta causalidad en la fórmula segunda.

Cuando san Pablo dice «a causa de las profecías» (διὰ προφητείας), la locución griega permite una doble traducción: «por la profecía» (en genitivo del singular), o «a causa de las profecías» (en acusativo del plural). En el primer caso, «profecía» se referiría a la fórmula ritual de la ordenación. En contra de este significado está que no suele emplearse nunca la palabra «profecía» en este sentido. La segunda acepción, en plural, habría de referirse a ciertas profecías o carismas que sobre la persona de Timoteo habían ocurrido. Así parece ha de entenderse, ya que en 1,18 había escrito Pablo: «Este mandato te confío, hijo mío Timoteo, conforme a las profecías hechas precedentemente sobre ti ...» Pero en cualquier sentido no se altera el significado de la ordenación, de que habla aquí el apóstol.

El sentido, pues, de este pasaje parece ser el siguiente. Pablo exhorta a Timoteo a que conserve aquella gracia sobrenatural e interna que recibió en la ordenación, por la imposición de las manos; a la cual ordenación no se hubiese determinado Pablo, dada la juventud de Timoteo, sino hubiera sido él designado claramente por ciertos carismas (tal vez inspiración singular de Pablo). La gracia, pues, la recibió Timoteo no por las profecías, sino por la imposición de las manos.

Podrían todavía aducirse algunos otros textos, sobre todo 1 Tim 5,22: «No seas ligero en imponer las manos a nadie». Se trata, evidentemente, de la circunspección que hay que tener en la ordenación.

De estos textos se infiere que Cristo instituyó en general un rito (imposición de manos) como apto para designar la transmisión de un poder y de la gracia del orden; el cual es un verdadero sacramento, ya que contiene en sí la producción de la gracia, se ejerce mediante un rito sensible y simbólico de esta gracia, y debe su origen necesariamente a Cristo, ya que nadie puede establecer rito alguno que pueda producir semejantes efectos.

[1] Rom 12,11; Act 2,3; 18,23. [2] 1 Tes 5,19. [3] Act 14,23. [4] Act 6,6. [5] Act 8,17. [6] Act 9,12.17. [7] Act 19,6. [8] 2 Tim cap. 1. [9] 2 Tim 2,3. [10] Act 16,1.

Bibl.: S. Many, *Praelectiones de Sacra Ordinatione*, París 1905. G. M. Van Rossum, *De essentia Sacramenti Ordinis disquisitio historico-theologica*, Friburgo de Br. 1914. J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le N.T. et dans l'Église ancienne*, París 1925, págs. 134-135. M. Quera, *El Concilio de Trento y las Ordenes inferiores al diaconado*, en EE (1925), págs. 227-358. F. Zorell, *Lexicon graecum N.T.*, 2.ª ed., París 1931. P. Galtier, *Imposition des mains*, en *DThC*, VII, cols. 1306-1313. F. Puzo, *Los Obispos Presbíteros en el Nuevo Testamento*, en EstB, 5 (1945), págs. 41-42. J. M.ª Bover, *La teología de san Pablo*, Madrid 1952. H. Lennerz, *De Sacramento ordinis*, 2.ª ed., Roma 1953.

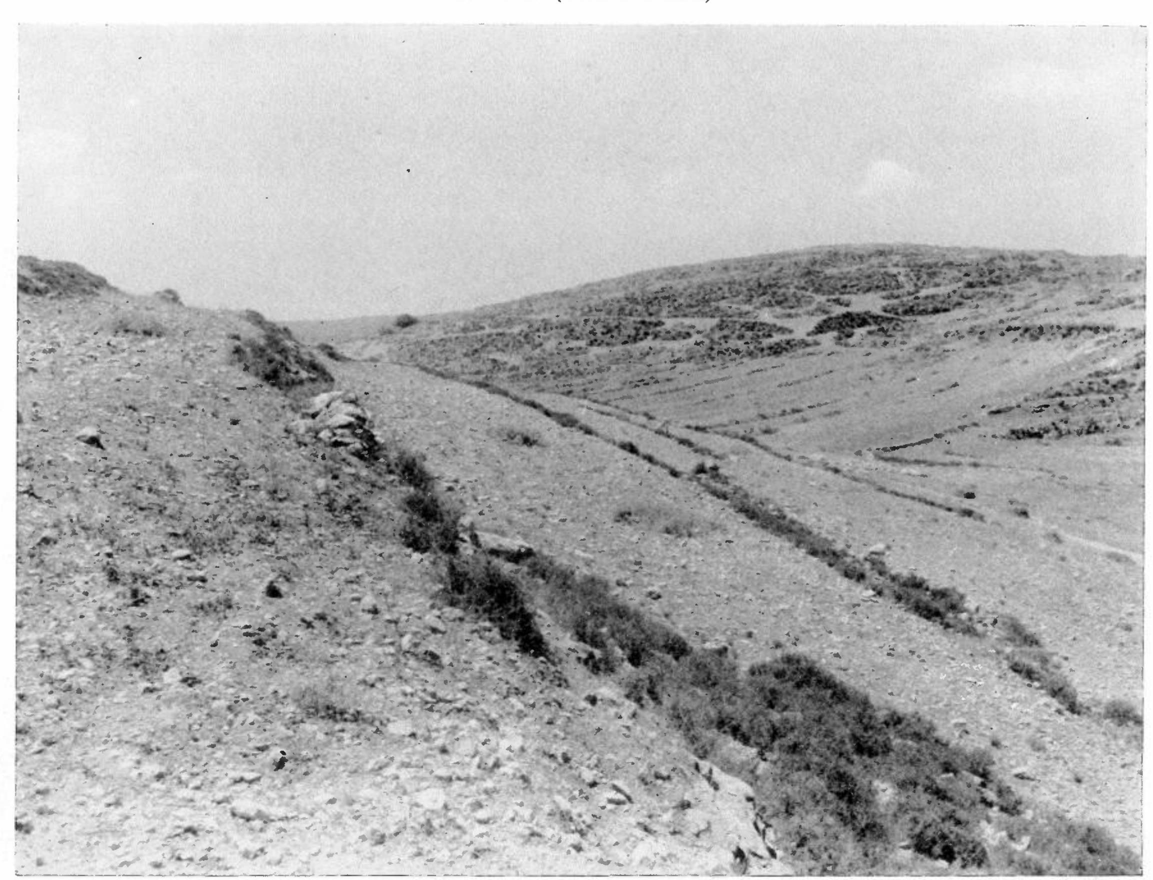
F. Solá

ORDEN SACERDOTAL. I. La clase sacerdotal en el AT. En el tiempo premosaico no hay vestigios de una clase de personas que tuviesen por función propia atender al culto y al sacrificio. Melquisedec es una figura aislada, de origen desconocido[1]. Los patriarcas ofrecían ellos mismos el sacrificio, como podía hacerlo y de hecho lo hacía, el padre de familia. Antes de la teofonía del Sinaí ya se hace mención de los sacerdotes[2]. A este propósito conviene recordar las relaciones de Moisés con Jetro, sacerdote madianita[3]. Moisés encarga a los jóvenes israelitas que ofrezcan holocaustos y sacrifiquen novillos como víctimas pacíficas en honor de Yahweh[4] y él mismo ratifica la Alianza, pero de hecho no ejerce funciones sacerdotales. Según la tradición israelita, el servicio en el santuario competía a la familia de Leví y las funciones sacerdotales a la de Aarón[5]. Moisés y Aarón eran levitas. El sacerdocio era, pues, de derecho y de hecho hereditario[6].

[1]Gn 14,18. [2]Éx 19,22.24. [3]Éx 2,18.21; Éx cap. 18; Nm 10,29; Jue 4,11. [4]Éx 24,5 y sigs. [5]Éx caps. 28-29; [6]Lv cap. 8; Nm cap. 3 y sigs.

En tiempo de los jueces, los laicos ejercían funciones rituales privadamente, sin que en ello se viese una usurpación de la función oficial de levita[1]. Este derecho se lo arrogaron más tarde también David[2] y Salomón[3]. pero el rey Ozías tropezó con la resistencia del sumo sacerdote Azarías, apoyado por ochenta sacerdotes más[4]. En este período de descentralización del culto, al lado de un santuario principal, en donde se conservaba el Arca, existían otros en diversos sitios. Las tradiciones acerca de Dan, en donde oficiaba Jonatán, descendiente de Moisés, nos suministran preciosas indicaciones: los israelitas, desde un principio, buscaron preferentemente levitas, como representantes genuinos del yahwismo, destinados al culto[5]. Sus funciones consistían en el servicio del santuario, la comunicación de las decisiones divinas (el oráculo) por medio del ʾēfōd, los ʾūrīm y tūmmīm y la enseñanza de la Ley. La relación de la palabra hebrea *kōhēn*, con el árabe *kāhin*, «vidente», «augur», «adivino», refleja esta situación. Sin embargo, pudiera derivarse del cananeo *kāhin* o del arameo *kāhnāʾ* que significan ambos «sacerdote» y en tal caso no se probaría un supuesto fondo mágico del sacerdocio israelita. En esta época no se halla mención alguna sobre el sacrificio como función principal propia o exclusiva del sacerdote. En Šīlōh aparecen Elí y sus dos hijos Ḥŏfnī y Pīnĕḥās, descendientes de Aarón. ʾĂḥiyyāh, nieto de Elí, acompañó a Saúl como sacerdote en sus campañas contra los filisteos[6]. También se menciona ʾĂḥimélek como sacerdote de Nōb y jefe de una comunidad[7], que

En el santuario de Šīlōh, a la derecha de la ilustración, ejercieron el sacerdocio Elí y sus hijos, descendientes de Aarón. (Foto P. Termes)



mereció a la ciudad el nombre de sacerdotal[8]. Se duda si fueron descendientes de Elí. Por haber ayudado ʾĂḥīmélek a David en su fuga, Saúl ordenó una matanza, de la cual solamente escapó Abiatar. David lo amparó y recibió oráculos de él[9].

[1]Jue 6,18 y sigs.; 13,19. [2]2 Sm 6,8.18. [3]1 Re 3,4 y sigs. [4]2 Cr 26,16 y sigs. [5]Jue caps. 17 y 18. [6]1 Sm 14,3.18. [7]1 Sm 21,2; 22,9. [8]1 Sm 22,11.18. [9]1 Sm 23,6.9; 30,7 y sigs.

David, al fundar la monarquía, puso igualmente las bases de un nuevo sacerdocio, que llegó a ser de máxima importancia. En primer término aparecen Abiatar, hijo de ʾĂhīmélek, y Ṣādōq, hijo de ʾĂḥīṭūb[1]. El primero cayó en desgracia de Salomón, por haber antepuesto a Adonías, como pretendiente al trono y fue relegado a ʿĂnātōt[2]. Ṣādōq establece el santuario en Jerusalén y su familia, de origen aarónico, conserva la dignidad del sumo sacerdocio hasta el tiempo macabeo[3]. Antíoco IV (175-164) por primera vez y luego sus sucesores, introducen sumos sacerdotes de otras familias, en contra de la tradición legal. Después de siete años de sede vacante, los asmoneos se apoderaron de esa dignidad y la retienen en su familia hasta el año 37 A. C. Desde entonces, Herodes y los romanos hasta el año 70 D. C. reivindican para sí el derecho de nombrar sumo sacerdote, y lo hacen sin tener en cuenta su origen sadoquita ni el derecho hereditario, sobre el cual se hacía gran hincapié.

Además del derecho hereditario se exigía la legitimidad de descendencia. El sacerdote no debía casarse con prostituta, deshonrada ni repudiada; y el sumo sacerdote tampoco con viuda. Debían contraer matrimonio con israelitas[4]. A quien ejerciese ilegítimamente funciones sacerdotales, se le amenazaba de muerte[5]. En Israel no había sacerdotisas. Igualmente excluían del sacerdocio los defectos físicos[6]. Los rabinos enumeran hasta ciento cuarenta y dos defectos.

[1]2 Sm 8,17; 20,25. [2]1 Re 1,7; 2,22. [3]1 Re 2,35; 1 Cr 5,34; 6,38. [4]Lv 21,7.13 y sigs.; Esd 10,18; Neh 13,28; Lv 21,9. [5]Nm 17,5; 18,7; cf. Esd cap. 2; Neh cap. 7; 11 y sigs.; 1 Cr 5,27-6,38. [6]Lv 21,17 y sigs.

1. Categorías. A la cabeza figura el sumo sacerdote. Aunque el título no aparece sino en el tiempo de los reyes, la función es de origen anterior[1]. A partir de la reforma de Josías (622 A. C.) se impone ya la centralización del culto, iniciada con el advenimiento del reino. La época siguiente al Destierro se caracteriza por una gran actividad intelectual, y por la organización del culto oficial como función exclusiva del sacerdote. La jerarquía del Templo se hallaba dividida en varias ramas, que atendían el culto, la administración, los diversos servicios y la vigilancia respectivamente. Ya antes del Destierro aparecen al lado del sumo sacerdote, un segundo sacerdote y tres guardianes del umbral[2], además de otra serie de empleados subalternos[3]. Los sacerdotes estaban divididos en veinticuatro clases que prestaban servicio por turnos semanales, determinados a suertes[4]. En el curso de la historia se presentaron algunas variaciones en cuanto al número y orden. La semana se distribuía a su vez, en días, cada uno de los cuales presidía uno distinto. De modo que cada sacerdote prestaba solamente dos semanas de servicio al año, si se exceptúan las tres grandes festividades en que todos debían concurrir a Jerusalén. La mayor parte vivía fuera de la ciudad[5]. El número de sacerdotes debió ser considerable, aunque no siempre el mismo. Entre los 42 000 repatriados se contaban 4000 sacerdotes, sin contar los levitas[6]. En 1 Cr 12,27 se mencionan 3700 sacerdotes y 4600 levitas, mientras Josefo eleva su número a 20 000. En Dt 18,1-8 se prescribe el modo de sustentación de los sacerdotes y levitas, que consistía principalmente en los diezmos y las primicias de animales y frutos[7]. No se les asignó un territorio especial, pues debían habitar en medio de las tribus. Sin embargo, algunos poseían terrenos particulares[8]. Recibían donativos[9], y estaban libres de impuestos en el tiempo de Esdras[10].

[1]2 Re 22,4.8; 23,4. [2]2 Re 25,18. [3]2 Re 22,4; 2 Cr 34,9; Jer 20,2. [4]1 Cr cap. 24; Lv 1,8; Neh 13,28; 10,3-9. [5]Esd 2,70; Neh 11,3.20; 1 Mac 2,1; 1 Re 2,26. [6]Esd 2,36-39; 1 Cr 12,27. [7]Lv 27,30-33; Nm 18,20-32; Dt 12,6-11.17-19. [8]Nm 18,20; Dt 10,9; Neh 12,27 y sigs. [9]Lv cap. 27; 1 Sm 1,11; 21,10; 2 Re 12,5 y sigs. [10]Esd 7,24; cf. Nm 1,47.49.

2. Consagración. A pesar de ser hereditaria la función sacerdotal, sin embargo, al ejercicio de esta función precedía una ceremonia de consagración e investidura[1], que en el caso de Aarón y sus hijos duró siete días[2] y se describe detalladamente en Éx 29 y Lv 8. Si estas o parecidas ceremonias se usaron en tiempos posteriores, es algo que no nos consta.

[1]Jue 17,12; 1 Re 13,33. [2]Éx 30,22; 28,41; Lv 21,10.

3. Levitas. Al lado de los sacerdotes, que debían ser de la familia de Leví, se encontraban los levitas en sentido estricto, dedicados a los servicios inferiores del Templo. La relación entre sacerdotes y levitas y el origen de los últimos, es cuestión discutida[1]. La etimología de Gn 29,34 y Nm 18,2.4 es popular. Mientras el sacerdote es consagrado, el levita es tan sólo purificado y no podrá entrar en contacto directo con el altar[2]. Ocupaban lugar privilegiado entre los levitas, los músicos y cantores[3]. A ellos correspondía el transporte del Arca[4], el sacrificar las víctimas, preparar los elementos para el sacrificio, y el aseo y vigilancia del Templo y sus dependencias[5]. Para oficios ínfimos contaban con personal a su servicio, como los famosos gabaonitas[6]. No se tiene noticia de comunidad alguna femenina al servicio del Templo, aunque en el tiempo anterior a Salomón se mencionan algunas mujeres que montaban guardia a la entrada del santuario[7].

[1]Éx 4,13-16; Nm 12,1 y sigs. [2]Nm 8,5; 18,3 y sigs.; 1 Cr cap. 23. [3]Esd 2,41; 1 Cr 23,5.30. [4]Nm 1,50; 4,15; 10,17; 1 Cr 23,24; Ez 44,9. [5]1 Cr 9,26; 2 Cr 34,12. [6]Jos 9,23 y sigs.; Esd 2,55; 1 Re 9,20 y sigs. [7]1 Sm 2,22; Éx 38,8; cf. 2 Re 23,7; Lv 19,29.

Bibl.: F. von Hummelauer, *Das vormosaische Priestertum in Israel*, Friburgo de B. 1899. A. v. Hoonacker, *Le sacerdoce Lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux*, Lovaina 1899. S. Landesdorfer, en *JSOR*, Chicago 1925, págs. 203-216. R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, Stuttgart 1929, págs. 307 y 373. O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnten im AT*, en *BWAT*, 22 (1930), pág. 1917. J. Hempel, en *ZAW*, 54 (1935), págs. 311-313. G. Kittel, en *ThW*, III, pág. 260. F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, págs. 306, 308. J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, III,IV, Londres-Copenhague 1947, págs. 151, 157-159. W. Eichrodt *Theologie des AT*, I, Leipzig 1950, págs. 198-199. W. F. Albright, *De la edad de Piedra al Cristianismo*, Santander 1959, pág. 44 (trad. esp.).

C. Bravo

II. Nuevo Testamento. La palabra «orden sacerdotal» no se encuentra explícitamente en el NT, pero

sí equivalente al hablar del sacerdocio y concretamente al llamar a Cristo sacerdote según el orden de Melquisedec[1]. Esta apelación al sacerdocio de Cristo se hace por oposición al orden de Aarón o sacerdote levítico. El sacerdocio en el NT no será un orden o clase hereditaria, como lo era el aarónico o levítico, sino que se comunicará por ordenación o consagración especial en el sacramento del orden (→ **Orden**).

Este sacerdocio u orden sacerdotal, los instituyó Cristo en la última Cena, al celebrar él personalmente el Sacrificio eucarístico y encomendar a los apóstoles que repitiesen lo que Él acababa de hacer[2]. «Con estas palabras dice el Concilio de Trento, Cristo constituía a los apóstoles sacerdotes del NT» (Sesión 22, cap. 1).

El orden sacerdotal, en el NT, consta de obispos, presbíteros y diáconos. A los que se añaden los subdiáconos, acólitos, exorcistas, lectores y ostiarios, como ministros inferiores o auxiliares. Los que directamente participan del orden sacerdotal son los obispos y presbíteros, de los cuales se hace mención frecuente en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas apostólicas. Los diáconos fueron elegidos por la comunidad de Jerusalén y aprobados y consagrados por los apóstoles[3].

[1] Heb 5,6.10; 7,17; y Sal 110,4. [2] Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25. [3] Act 6,1-7.

Bibl.: → **Orden.**

F. SOLÁ

ʿŌRĒB («cuervo»; Ὠρήβ; Vg. *Oreb*). Jefe madianita que, durante sus incursiones en Palestina, en la época de los Jueces, fue derrotado en compañía de Zĕʾēb, cuando los soldados de Gedeón cortaron los pasos del Jordán por donde debían pasar con sus tropas. Ambos perdieron la vida en aquella acción[1]. Se ha pensado que los nombres de los dos jefes quizá procedan de una etiología local, relacionada con el lugar donde perecieron («Roca del cuervo» [heb. *ṣūr ʿōrēb*]).

[1] Jue 7,25; 8,3; Sal 83,12; Is 10,26.

B. M.ª UBACH

ʿOREIMAH, Ḫirbet el-. → Kinnéret.

OREJA (heb. *ʾōzen, ʾŏznáyim*; οὖς, ὠτίον; Vg. *auris, auricula*). El hebreo indica con la misma palabra el órgano externo corporal y el sentido del oído; unidad de expresión que explica muchos usos y expresiones acerca de la oreja. El órgano y la función auditiva los menciona la Biblia más de mil veces.

En su primer sentido vulgar indica el pabellón exterior del sentido del oído que las mujeres adornan con pendientes[1], y que se taladra con un punzón al siervo fiel que no quiere recobrar su libertad[2]; también la oreja de los animales[3].

Hablar «en los oídos» de alguno es referir una noticia, comunicar una revelación, imponer una orden, etc.[4]; abrirlos es dar el sentido auditivo al que carece de él y — siguiendo en una mayor espiritualización — lograr atención, merecer docilidad en la forma pasiva vale tanto como obedecer; así el Siervo de Yahweh[5].

No sólo «oír es expresión de vida, por lo que los ídolos muertos tienen orejas, mas no oyen[6], sino que la revelación sobrenatural de Dios — por llegar precisamente como palabra — eleva la función auditiva a medio principalísimo de salvación por ser el vehículo de la fe: «Oye, Israel...» es el primer imperativo que establece la comunión religiosa del pueblo con su Dios[7] y la súplica «Oh Dios, oye» es el primer paso del hombre que se vuelve a Yahweh[8]. El mensaje de los profetas empieza siempre por una invitación a oír que en ocasiones se dirige a cielos y tierra.

Los tiempos mesiánicos se caracterizarán por una mayor docilidad auditiva, por la que los mismos oídos de los sordos se abrirán[9]. En cambio, la rebeldía, la impenitencia es consecuencia de oídos duros, cerrados e incircunscisos con imagen que es frecuente hablando del corazón, siendo muy interesante la conexión psíquica entre oído y corazón: poner el oído es inclinar el corazón al amor y la obediencia[10].

En la economía de fe cuenta más el oído que el ojo, porque la visión queda como propia de las realidades escatológicas.

[1] Gn 35,4; Éx 32,2. [2] Éx 21,6. [3] Am 3,12; Sal 58,5. [4] Gn 20,8; 23,10; Éx 12,2; 24,7; 1 Sm 20,2. [5] Is 50,4-5; Dt 5,1; 31,11. [6] Cf. Sal 135, 17. [7] Cf. Éx 23,21; Dt 4,1; 6,4; 12,28; Sal 81, 9; 130,2; Is 1,10; Jer 2,4, etc. [8] Cf. Nm 20,6. [9] Cf. Is 35,5; 61,1. [10] Cf. Gn 3,17; Dt 21,10; Sal 18,35; 45,11; Prov 23,12; Jer 6,10, etc.

También en el NT está altamente valorada la facultad auditiva — Jesús realizó varias curaciones de sordos —[1] en orden al mensaje evangélico: las profecías se cumplen en los oídos de aquellos que reciben la palabra de Jesús, son felices los oídos de quienes le escuchan y llevan fruto abundante quienes reciben la palabra — por los oídos — y la conservan en su corazón[2]. Por ello, el frecuente toque de atención: «Quién tiene oídos para oír que escuche»[3].

Pablo relaciona también ojos y oídos con el corazón[4]; para él, la predicación cristiana es «palabra de audición» (λόγος ἀκοῆς) y el camino y medio para llegar a la fe es el oído: «La fe por la audición y ésta por la palabra de Cristo»[5]; de donde se deduce no sólo la necesidad de los predicadores y misioneros, también se presupone la función decisiva del oír.

En el cuarto evangelio, la revelación es también auditiva, pero la audición como conocimiento llega más allá, puesto que Cristo mismo y el Espíritu han oído del Padre cuanto revelan a los discípulos[6].

Evidentemente, al ser el evangelio de Cristo palabra viva, el oído para captarla cobró la importancia decisiva que aparece en la catequesis primera.

[1] Mc 7,33; Lc 22,50-51. [2] Lc 4,21 (cf. Is 61,1); Mt 13,16. [3] Mt 11,15; 13,43; Mc 4,9.23; 7,16; Lc 8,8; 9,44; 14,35; Ap 2,7.11.17.29; 6,13, etc. [4] Cf. 1 Cor 2,9. [5] 1 Tes 2,13; Rom 10,14-18. [6] Jn 6,45; 8, 26.40; 15,15; 16,13; 1 Jn 2,27.

Bibl.: E. VON DOBSCHÜTZ, *Die fünf Sinne im NT*, en *JBL*, 48 (1929), págs. 378-411. J. HORST, οὖς, ὠτίον, en *ThW*, V, págs. 354-358. HAAG, cols. 1291-1293.

C. GANCHO

ʾŌREN («pino»; Ἀράν; Vg. *Aram*). Individuo de la tribu de Judá. Fue el tercer hijo de Yĕraḥmĕʾēl, primogénito de Ḥeṣrōn[1].

[1] 1 Cr 2,25.

Bibl.: NOTH, 223, págs. 230-231. *Miqr.*, I, col. 597.

ORFÁ. Una de las nueras de Noemí llamada en hebreo → ʿŎrpāh.

ORFEBRE (heb. *ṣōrēf*; χωνεύων; Vg. *faber aerarius*). Con el comienzo de los metales empieza su elaboración más o menos artística, que primero es trabajo familiar que se transmite de padres a hijos y que con el progreso económico y urbano crea una categoría cualificada de artesanos del metal u orfebres. Con el tiempo llegaron a organizarse en especie de gremios que vivían en cuarteles especiales dentro de las ciudades y aún formaron poblados especializados en su forja: así los benjaminitas de Lōd y ʾŌnō, y el barrio jerosolimitano de los orfebres[1]. Dentro de tales agrupaciones, el jefe era «padre» y los aprendices «hijos».

Los artífices del Arca y del mobiliario litúrgico del desierto, Bĕṣalʾēl y ʾOhōlīʾāb, debieron de aprender su arte en Egipto; la forma elogiosa con que se habla de ellos — el Señor les dio su espíritu y sabiduría — refleja la estima de su arte en un pueblo de pastores[2].

Casi todos los textos que mencionan a los orfebres están en relación con la plasmación de ídolos, lo que tiene explicación en el hecho de estar prohibidas las imágenes en el culto yahwista[4].

La terminología no es precisa, ya que junto al *ḥārāš* que designa al artesano en general que trabaja los metales, la piedra y la madera[5], está el *ṣōrēf* que es propiamente el metalurgo. La misma imprecisión reflejan los LXX (χαλκεύς, τέκτων, τεχνίτης, etc.). En realidad, herrero, fundidor y orfebre debieron identificarse en los mismos artesanos del metal.

El NT recuerda al platero Demetrio que soliviantó a la población efesina contra Pablo, por peligrar su negocio de orfebrería que traficaba con estatuillas de Diana[6].

[1]Neh 3,31-32; 11,35; Jer 19,1-2. [2]Neh 3,8. [3]Cf. Éx 31,1-5; 35,35; 38,23. [4]Jue 17,4; Is 40,19; 41,7; 46,6; Jer 10,9.14; 51,17. [5]Dt 27,15; Is 44,11; 45,16, etc. [6]Act 19,23-30.

Bibl.: I. MENDELSOHN, *Guilds in Ancient Palestine*, en *BASOR*, 80 (1940), págs. 17-21. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament* I, París 1958, págs. 119-121.

C. GANCHO

ORGULLO. El «orgullo» es expresado, a través de la Biblia hebrea y griega, con multitud de nombres distintos. El común denominador de toda esta nomenclatura ética es la descripción del orgullo como algo vitalmente arraigado en el interior humano[1], y que constituye una de las tres «concupiscencias»[2]. Empieza a manifestarse cuando el hombre le vuelve la espalda a Dios, cometiendo el pecado[3].

Por eso, el orgullo, a través de toda la Biblia, adquiere una significación, que pudiéramos llamar ontológica, en la perspectiva del hombre cara a Dios. El hombre recién creado por Dios camina hacia su plena realización existencial; pero el orgullo se interpone truncando radicalmente la promoción humana[4].

En su esfuerzo por salvar a la humanidad perdida, Dios mismo tropieza con el orgullo. Profetas, salmistas y sabios denuncian el orgullo como un compañero inseparable de la maldad[5] y de la estupidez[6]; le atribuyen, como secuencia inevitable, la vergüenza, la humillación, las divisiones, el derramamiento de sangre, la ruina[7]; proclaman que Dios lo odia[8] y que tomará venganza de él[9].

Sobre todo, para los profetas, todo el destino del hombre y, en particular del pueblo elegido, se juega entre dos polos: humildad y orgullo.

[1]Mc 7,20-22; 2 Tim 3,2. [2]1 Jn 2,16. [3]Eclo 10,14-15. [4]Gn cap. 3. [5]Job 20,6; 35,12; Sal 31,19; 73,6; 119, 51; 123,4; Prov 21,24. [6]Prov 14,3; Sal 59,13. [7]Sal 11,2; 13,10; 16,18. [8]2 Re 19,28; Is 37,29; Prov 8,13; 16,5; Am 6,8. [9]Dt 17,12 y sigs.; Sal 31, 24;119,21.

Jesús, con su actitud hacia los fariseos, sanciona la revelación del AT. El discurso referido en Mt 23 es una dura requisitoria contra los pecados imperados por el orgullo. El orgullo de los fariseos les ha impedido acercarse al bautismo de Juan; por lo cual, «han hecho inútil para sí mismos el proyecto de Dios»[1]. La parábola del fariseo y del publicano gira toda en torno a esta idea[2]: la justificación — y, por consiguiente, la vida, la plenitud humana — queda impedida por el obstáculo del orgullo.

Los apóstoles usan a este respecto el mismo lenguaje que el AT y Jesús, Santiago y Pedro, citando Prov 3,34 según los LXX, coinciden en afirmar: «Dios resiste a los orgullosos, pero da su gracia a los humildes»[3]. Juan, refiriéndose al relato de la caída[4], escribe: «La concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y el orgullo de la vida no vienen del Padre, sino del mundo, del mundo que pasa»[5].

Una desviación en este sentido la constituye la pseudoteología de la «justificación por las obras», que llegó a cuajar en el legalismo farisaico y que se filtró en las posturas «judaizantes» de las primitivas comunidades cristianas. Pablo luchó contra esta esencial deformación de la soteriología revelada, oponiendo la postura humilde y vital de la fe a la postura orgullosa y suicida de la καύχησις («vanagloria»).

Efectivamente, en la teología rabínica se había infiltrado un auténtico principio de «nomolatría». La Ley se había constituido en un ser autónomo, cuya sola posesión garantizaba todos los bienes. «Los déficits de esta moral farisaica proceden de la exageración de la dignidad humana: el hombre, el rey de la creación, tiende a convertirse en el centro de la creación; su libertad, que ningún pecado de naturaleza ha encadenado, basta para vencer todos sus malos impulsos y, por consiguiente, las almas no sienten la necesidad de un socorro divino positivo: actitud que se emparenta con el estoicismo y que presagia las herejías pelagianas» (J. Bonsirven).

[1]Lc 7,30; cf. 1,51. [2]Lc 18,9-14. [3]Sant 4,6; 1 Pe 5,5. [4]Gn 3,6. [5]1 Jn 2,16-17.

El hombre, pues, según Pablo, no es «justificado por las obras de la Ley, sino por la fe en Jesucristo»[1]. Creer, para Pablo, es un acto de humildad: admitir que Jesús es el Señor[2] que, obrando en nombre de Dios, ha reconciliado con Él a los pecadores[3] y crea así un nuevo medio de salvación.

En el caso Abraham tipifica san Pablo su visión bipartita del «orgullo hacia la muerte» y de la «fe humilde hacia la vida»[4]. La fe es una postura existencial del *homo religiosus*. La fe es una participación de la solidez, de la firmeza del único Absoluto, que es Dios. El pun-

to de partida de esta postura existencial es la realidad del fracaso humano. El hombre-carne, tal como lo describe Pablo siguiendo la concepción bíblica, es el hombre histórico que, con sus propios recursos, no puede superar la gran alineación humana: el pecado y la muerte. En toda la perspectiva bíblica, pecado y muerte van estrechamente ligados, que llegan casi a confundirse. La primera condición que se le exige al hombre para entrar en la órbita de la fe es la deposición del orgullo: reconocer la realidad de su impotencia. Por eso, para Pablo, la postura existencial, contraria a la fe es la καύχησις[5], la «autosuficiencia», que puede tener como objeto defectuoso la Ley[6], la sabiduría helénica[7], la «carne»[8].

Para Pablo, como para todos los escritores bíblicos, la reanudación de la amistad divina va indisolublemente unida a la recuperación de la vida. Dios perdona el pecado humano, dando o prometiendo la vida: la superación total y definitiva de la muerte.

Así se entiende que Abraham puede ser presentado como un pionero de la fe. Abraham era un hombre «pecador» y «muerto»: Abraham se reconocía lealmente ambas dimensiones: por una parte se presentaba a Dios con las manos vacías, con la humilde confesión de su vida pagana anterior: «Él no había hecho ninguna obra religiosa, sólo había creído a Aquel que justifica al impío»[9]; por otra parte, «él bien sabía que su cuerpo estaba prácticamente muerto, dada su edad centenaria», e igualmente conocía «la cuasi-muerte sexual de Sara»[10]. Así, pues, estaba en magníficas condiciones para «creer», para participar en la firmeza, en la solidez del Absoluto. En estas circunstancias, cuando el hombre está en su nada y reconoce humildemente su impotencia, viene Dios con su promesa: desde el pecado se podrá saltar a la justicia y desde la muerte a la vida.

En resumen, el «orgullo» es una postura suicida, que encierra al hombre en su aislamiento impotente y le impide la realización biológica de su plenitud existencial.

[1]Gál 2,16. [2]Rom 10,10. [3]2 Cor 5,19. [4]Gál 3,6-9; 4,21-31; Rom 4,1-25. [5]Rom 3,27; 4,2; Gál 6,4; 1 Cor 1,29; 3,21; 4,7; Gál 6,13; Ef 2,9. [6]Rom 2,17.23. [7]1 Cor 1,19-31. [8]Flp 3,9. [9]Rom 4,5. [10]Rom 4,19-21.

Bibl.: H. Lesêtre, en *DB*, IV, col. 1864 y sigs. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, II, París 1935, pág. 320. A. Westphal, en *Dict. Encyclop. de la Bible*, II, Valence-sur-Rhône 1956, págs. 252-253. J. M. González Ruiz, *El pecado original según san Pablo*, en XVIII SBEsp (1959), pág. 226 y sigs.

J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ

ORIENTAL, Puerta (heb. *šáʻar ha-mizrāḥ*; πύγη τῆς ἀνατολῆς; Vg. *Porta orientalis*). Una de las puertas de Jerusalén edificadas por Nehemías[1]. Posiblemente estaba situada cerca del ángulo nordoriental de las murallas.

[1]Neh 3,29.

Bibl.: J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952, § 340. B. Ubach, *Nehemías*, en *La Bíblia de Montserrat*, VII, Montserrat 1958, pág. 333, n. 29.

M. GRAU

ORIENTE, Hijos de. La palabra *qédem* con el significado de «Oriente» se encuentra en el AT en composición con los nombres siguientes:

a) *Běnē*, «hijos de (el Oriente)»[1], que junto con los madianitas y amalecitas, que están al sur y sudeste de Palestina; en 1 Re 5,10 sin contexto geográfico utilizable; en Is 11,14 con cierta lejana relación con los edomitas, moabitas y ammonitas, habitantes del este y sudeste de Palestina; en Jer 49,28 en paralelismo poético con Qēdār y en conexión con los reinos de Ḥāṣōr (pueblo de inmigrados detrás del golfo Arábigo), establecidos principalmente al este de Palestina; en Job 1,3 «Job de la tierra de ʻŪṣ», entre Edom y Arabia, es decir, al sudeste de Palestina, es uno de ellos.

b) *Ben malkē*, «hijo de los reyes de (el Oriente)»: En Is 19,11, sin contexto geográfico, pero, como 1 Re 5,10, descriptivo de una sabiduría proverbial.

c) *Yōšēb*, «habitantes de (el Oriente?)»: En Sal 55,20, según Ehrlich, en su probable corrección de las tres palabras precedentes *yišmaʻēʼl wě-yaʻălām*, «junto con los ismaelitas y yalamitas», establecidos al sur y sudeste de Palestina.

d) *ʼÉreṣ*, «tierra de (el Oriente)»: En Gn 25,6, hacia allá, hacia el Oriente, despachó Abraham a los hijos de su(s) concubina(s); si la concubina(s ?), se identifica con Qěṭūrāh (vers. 1 y 4), lo que es incierto, algunos de estos hijos han de ser tenidos por personificaciones de las tribus beduinas del (lejano) sudeste de Palestina. d) + a) «tierra de los hijos de (el Oriente)»: En Gn 29,1, la región de Harrán junto al río Bāliḫ en la Turquía meridional.

e) *Har, hārē*, «montaña(s) de (el Oriente)» (si es que esto es realmente un nombre): En Gn 10,30, la región más remota de los yoqtanitas que son tribus, a lo menos en parte, del sur de Arabia; en Nm 23,7, la patria de Balaam, que está en el nordeste de Siria (ʼĂrām y ʼĂrām Nahărāyim[2]; Pětōr [= Pitru ?] junto al Éufrates[3]; la tierra de los hijos de su pueblo)[4].

De estos datos se deduce que «Oriente», en estos compuestos, es el desierto siroarábigo, con sus bordes, hasta su más plena dimensión norte-sur, pero sobre todo, su parte occidental; y los «hijos del Oriente» son sus habitantes. Para un autor de un determinado sitio y tiempo, «(del) Oriente» pudo significar, y probablemente significó, solamente una parte de esta vasta área.

[1]Gn 10,30; 25,6.15; 29,1; Jue 6,3.33; 7,12; 8,10. [2]Nm 23,7; Dt 23,5. [3]Nm 22,5; Dt 23,5. [4]Nm 22,5.

Bibl.: E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906, pág. 243 y sigs. G. Hölscher, *Drei Erdkarten*, Heidelberg 1949, pág. 14, n.º 2. Simons, § 35.

M. TSEVAT

ORIENTE, Tierra de (heb. *ʼéreṣ qédem*; γῆ ἀνατολῆς; Vg. *plaga orientalis*). → **Oriente, Hijos de.**

ORÍGENES. 1. Vida. El gran exegeta nació probablemente en Alejandría entre 183 y 186, de familia, sin duda, ya cristiana (el nombre de Orígenes, «hijo de Horus», no es obstáculo para tal suposición), que lo educó cristianamente en dicha ciudad. El padre, Leónidas, que murió mártir en 202, instruyó al precoz niño en las SE. Discípulo de Clemente Alejandrino, Orígenes sucedió a éste en la dirección de la escuela catequística cuando el maestro abandonó Egipto

Palimpsesto hebreo-griego hallado en la Gĕnīzāh de la sinagoga de El Cairo. Esta página del manuscrito contenía, originalmente, el texto griego del Salmo 21 (T. M., 22) según *las Hexaplas* de Orígenes. Obsérvese que para leer el texto hebreo es preciso invertir la página

durante la persecución de Septimio Severo. Tenía Orígenes entonces diecisiete o dieciocho años. La dirección de la *Didascalia* le proporcionaba el sustento de su vida. Unía a la enseñanza un riguroso ascetismo, que aumentó su prestigio y le mereció el sobrenombre de *Adamancio*, «hombre de acero». Alternaba sus lecciones con la asistencia a las que daba el fundador del neoplatonismo, Ammonio Saccas, maestro al mismo tiempo de Plotino; de aquí las semejanzas existentes en la doctrina de ambos discípulos. Sin embargo, Orígenes se aprovechó ricamente de toda la sabiduría helénica, sobre todo del platonismo, que influyó en su método exegético. Dividió la *Didascalia* en dos secciones: en la primera, dirigida por Heraclas, se enseñaban los rudimentos de las ciencias profanas y sagradas; en la segunda, que Orígenes se reservó, se explicaba la filosofía, y el AT y NT.

De los viajes que hizo Orígenes, hay que notar aquí el de Roma (*ca.* 212), pues allí entró Orígenes en contacto con el primero de los grandes exegetas: Hipólito; y, por sus consecuencias, el primer viaje a Palestina (*ca.* 216), donde Orígenes predicó en las iglesias, siendo lego, lo que suscitó las protestas de su obispo, Demetrio, quien obligó a Orígenes a volver inmediatamente. En Alejandría tuvo Orígenes la suerte de convertir al rico valentiniano Ambrosio, que puso a su disposición un equipo de taquígrafos, lo que permitió a Orígenes aumentar su producción literaria. Camino de Grecia (*ca.* 230) pasó otra vez por Palestina, donde sus amigos, los obispos Teoctisto de Cesarea y Alejandro de Aelia (Jerusalén) le confirieron el sacerdocio. Si no fue esto la causa, fue por lo menos el motivo del rompimiento con Demetrio, el cual excomulgó a Orígenes. Ya que el sucesor de Demetrio († 232), el antiguo socio de Orígenes, Heraclas, renovó la excomunión, Orígenes se estableció definitivamente en Cesarea, que se convirtió en el centro de la cultura eclesiástica con su nueva escuela, de la que da testimonio Gregorio Taumaturgo, al afirmar que Orígenes permitía en ella la lectura de todos los filósofos antiguos, excepto la de los que negaban la existencia de Dios y de la Providencia. Como en la alejandrina, dio Orígenes en la nueva *Didascalia* preferencia a la investigación bíblica, desarrollando él, además, una gran actividad como predicador popular. Varias veces en su vida se encontró Orígenes en un ambiente de martirio. En 250 fue él mismo víctima de la persecución de Decio, a la que sobrevivió; murió, sin embargo, a consecuencia de los sufrimientos soportados en la cárcel, hacia el año 253, a los sesenta y nueve años de edad, en Tiro, según parece.

Aunque su dependencia del neoplatonismo sea considerable, y a pesar de que su teología no pretenda ser más que una explicación de la SE, Orígenes es uno de los pensadores más personales y originales, y uno de los mayores eruditos que han existido, con una vida moral muy digna de admiración, pese a que las luchas origenistas perjudicaron su reputación. El gran teólogo quiso ser siempre hijo adicto de la Iglesia católica.

Bibl.: Las principales fuentes biográficas son: EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, libro VI (que utiliza la correspondencia perdida); PÁNFILO DE CESAREA, *Apología de Orígenes* (sólo se conserva, en una traducción dudosa de Rufino, el primero de los 5 libros de que constaba, a los que Eusebio había añadido otro); GREGORIO TAUMATURGO, *Panegírico de Orígenes* (pronunciado, al despedirse de la escuela de Cesarea, ante el maestro); JERÓNIMO, *De vir. ill.*, 54 y *Epist.*, 33.

De las obras modernas de conjunto señalamos: E. DE FAYE, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, 3 vols., París 1923-1928. G. BARDY, *Origène*, París 1932. R. CADIOU, *Introduction au système d'Origène*, París 1932; íd., *La jenesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III.e siècle*, París 1935. J. DANIÉLOU, *Origène*, París 1948.

2. OBRAS. La producción literaria de Orígenes es enorme. Epifanio[A] habla de 6000 obras; conocemos 800 títulos[B]. A las controversias origenistas y a las subsiguientes condenaciones de Orígenes se debe la desaparición de muchos de sus escritos. De los conservados, los que no son propiamente relativos a la Sagrada Escritura, se reducen a los siguientes títulos: *Contra Celso, Sobre los principios* (cf. más adelante), *Sobre la resurrección, Los Tapices, Sobre la oración, Exhortación al martirio*, y la recientemente descubierta *Disputa con Heráclides*, junto con dos *Homilías sobre la Pascua*. De la correspondencia sólo se conservan dos piezas. Las demás obras son de tema bíblico (sobre la gran obra de crítica textual, → **Hexaplas**).

La obra exegética de Orígenes se divide en tres grupos, según el sistema con que comentó la Biblia: *escolios* (σχόλια, σημειώσεις, glosas a pasajes difíciles), *homilías* (predicadas en las asambleas litúrgicas) y los *comentarios* (τόμοι, explicaciones científicas). De los escolios sólo se conservan fragmentos. De las homilías se conservan en el original griego: fragmentos a Génesis y Josué; una a 1 Sm 28,3-25; veinte sobre Jeremías (posteriores al año 244); veinticinco sobre Mateo y fragmentos sobre Lucas; en la traducción latina de Rufino: 16 homilías sobre el Génesis, 13 sobre el Éxodo, 16 sobre el Levítico (posteriores al 244), 28 sobre los Números, 26 sobre Josué, 9 sobre los Jueces (posteriores al 235) y 9 sobre los Salmos (posteriores al 241). En la versión latina de Jerónimo: 2 homilías sobre el Cantar, 9 sobre Isaías (posteriores al 241), 14 sobre Jeremías (de las cuales 12 se conservan en griego), 14 sobre Ezequiel (posteriores al 244) y 39 sobre Lucas (posteriores al 230); en la traducción de Hilario de Poitiers: fragmentos de las veinte homilías sobre Job (posteriores al 241); y en la versión latina de un desconocido: una sobre 1 Sm 1-2; sin contar otros fragmentos conservados en las cadenas, cuyo material no está todavía completamente explorado. Incompletos son los comentarios que han llegado hasta nosotros; los más completos son, en su original, los de Mateo 13,36-22,33 (en 8 libros de los 25 que tenía la obra en su forma original, escrita entre los años 246-249) y de Juan (8 libros de los 32, empezados hacia el año 226 y terminados en el período de Cesarea); de los demás comentarios, únicamente subsisten fragmentos griegos de los del Génesis (*ca.* 222-240), Salmos (*ca.* 222-244), Lamentaciones (231), Samuel y Reyes, Romanos (244), Gálatas, Tito y Hebreos (posteriores al 244). En la traducción de Rufino se conservan los libros 1-4 del comentario al Cantar (*ca.* 240) y 10 libros de los 15 sobre Romanos; anónima es la traducción latina de la obra que conocemos como *Commentariorum series in Matth.*, y que abarca desde Mt 16,13 a 27,65.

[A] *Haer.*, 64,63. [B] JERÓNIMO, *Epist.*, 33.

Bibl.: En *PG* 11-17, se reproduce la edición de las obras completas por Dom C. DE LA RUE, (París 1733-1759. Mejor es la de C. H. E. LOMMATSCH, Berlín 1831-1848. Cf. también la edición crítica en la colección *Die griechischen chrislichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig 1899 y sigs. Ed. J. SCHERER, El Cairo 1949 y *Sources chrétiennes* 67, París 1960. J. QUAESTEN, *Patrología*, I, Madrid 1961, pág. 347.

3. EXÉGESIS. Orígenes, el teólogo y el místico (gnóstico), parte siempre de la Biblia y en torno de ella gira continuamente su pensamiento. Acaso puede llamársele el mayor exegeta de la historia, tanto por la extensión de su estudio de la Biblia como por la calidad de la misma. Al espiritualista alegorizante no le falta en modo alguno una base técnica de crítica textual, filológica e histórica. Convencido de la autoridad divina de los libros sagrados, entiende la inspiración divina en un sentido absoluto; la SE es la encarnación en la letra, del Logos (cf., p. ej., *Hom. I in Levit.*). De aquí que todas las palabras inspiradas estén preñadas de profundas significaciones, que sólo puede comprender el puro de corazón. Orígenes aplica la trilogía σάρξ-ψυχή-πνεῦμα a la SE. El sentido histórico (σάρξ), en modo alguno fue descuidado por Orígenes, quien en su juventud fue víctima de una interpretación material del mismo, cuando se mutiló por haber entendido literalmente Mt 19,12, no puede admitirse en determinados pasajes bíblicos, en los que su interpretación material podría incluso ser nociva (*Princip.*, IV, 2-3). El sentido psíquico o moral, no bien expuesto por Orígenes, es frecuentemente descuidado por éste, que gusta de pasar directamente al espiritual, término final de toda consideración de la verdad revelada. En el libro IV de su obra *Sobre los principios* expuso Orígenes sistemáticamente su método hermenéutico. Su doctrina sobre el sentido espiritual como el verdadero y su alegoría están en la línea del platonismo y de la escuela de Filón; mas Orígenes, en esto, apela directamente al mismo san Pablo.

Bibl.: Escogemos algunos títulos de entre los más recientes: W. VÖLKER, *Paulus bei Origenes*, en *ThStK*, 102 (1930), págs. 258-279; cf. ibíd., 103 (1931), págs. 199-207. K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens espirituels chez Origène*, en *RAM*, 13 (1932), págs. 113-145. R. P. C. HANSON, *Origen's Interpretation of Scripture Exemplifield from his Philocalis*, en *Hermathema*, 63 (1944), págs. 47-58. J. DANIÉLOU, *L'unité des deux Testaments dans l'oeuvre d'Origène*, en *RSR*, 35 (1948), págs. 27-56. H. DE LUBAC, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1948. J. DANIÉLOU, *Sacramemtum futuri, Études sur les origines de la typologie biblique*, París 1950. R. GÖGLER, *Die christologische und heilstheologische Grundlage der Bibelexegese des Origines*, en *ThQ*, 136 (1956), págs. 1-13. R. P. C. HANSON, *Interpretation of Hebrew Names in Origen*, en *VigChr*, 10 (1956), págs. 103-123. J. DANIÉLOU, *Origène comme exégète de la Bible*, en *Studia Patristica*, I (*Texte und Untersuchungen*, 63), Berlín 1957, págs. 280-290. J. M. CABALLERO, *Orígenes intérprete de la Sagrada Escritura*, Burgos 1956. E. FITZGERALD, *Christ and the Prophetes. A Study in Origen's Teaching on the Economy of the Old Testament*, Roma 1957. R. P. C. HANSON, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of the Bible*, VI, París 1960, págs. 883-908. Véase además la bibliografía indicada por J. QUAESTEN, *Patrología*, I, Madrid 1961, págs. 390-391.

Sobre el canon bíblico de Orígenes, cf. A. JEPSEN, *Zur Kanongeschichte des Altentestaments*, en *ZAW*, 71 (1959), págs. 114-136.

A. OLIVAR

ORIÓN. Así se interpreta comúnmente el hebreo *kĕsīl* en los cuatro pasajes bíblicos en que aparece junto con otros nombres de estrellas; pero no hay certeza en tal identificación. Los LXX en un pasaje del libro de Job traducen ὠρίων mientras que en otro vierten ἕσπερος o Venus. En todos los pasajes hay implícito un elogio a su hermosura, exaltando el poder creador de Dios.

Job 9,9; 38,31; Am 5,8; Is 13,10.

Bibl.: P. DHORME, *Le livre de Job*, Paris 1926, págs. 118-121.

C. WAU

ʿŎRMEH, Ḫirbet el-. → **ʾĂrūmah.**

ʾŎRNĀH, ʾŎRNĀN → **ʾĂrawnāh.**

ORNATO FEMENINO. El joyero de la mujer hebrea del AT a veces nada tenía que envidiar al de las mujeres ricas de los tiempos modernos, en anillos, brazaletes, cadenas y collares, pendientes, etc., además de otros aderezos de oro y plata[1] (→ **Anillo, Brazalete, Cadena, Collar, Pendientes**).

Servíanles no pocas veces para exteriorizar su soberbia, lascivia y vanidad, que realzaban además en el lujo de sus ricos vestidos, peinados artísticos y afeites, y en su porte exterior de caminar arrogante y desdeñoso[2] o con otros fines también pecaminosos[3].

No se excluye, sin embargo, que la doncella y la esposa puedan lucir sus galas[4]; que pueda hacerlo la mujer en busca de marido[5] para complacer al esposo y así lograr la salvación de su pueblo, como en el caso de Ester[6]; incluso para procurar seducir al enemigo y así poder derrotarle[7].



Vaso de oro y electrón, con los nombres del faraón Psusennes y de la reina Mut-Neḏen, hallado en el sepulcro de dicho monarca en Tanis.

En el NT, Pedro y Pablo previenen a la mujer cristiana contra la tentación del lujo y de los caprichos de la moda exhortándolas a la modestia ya que su ornato lo constituyen las buenas obras[8].

La síntesis de esta doctrina está óptimamente tratada en santo Tomás de Aquino[A].

[A]TOMÁS, *In Isaiam prophetam expositio*, III, Roma 1880, pág. 33.

[1]Is 3,18-23; Ez 16,10-13.17. [2]Is 3,16 y *loc. cit.* [3]Jer 4,30; Prov 7,10. [4]Jer 2,32; Bar 6,8. [5]Rut 3,3. [6]Est 5,1; 15,4. [7]Jdt 10,3-4. [8]1 Tim 2,9; 1 Pe 3,3-5.

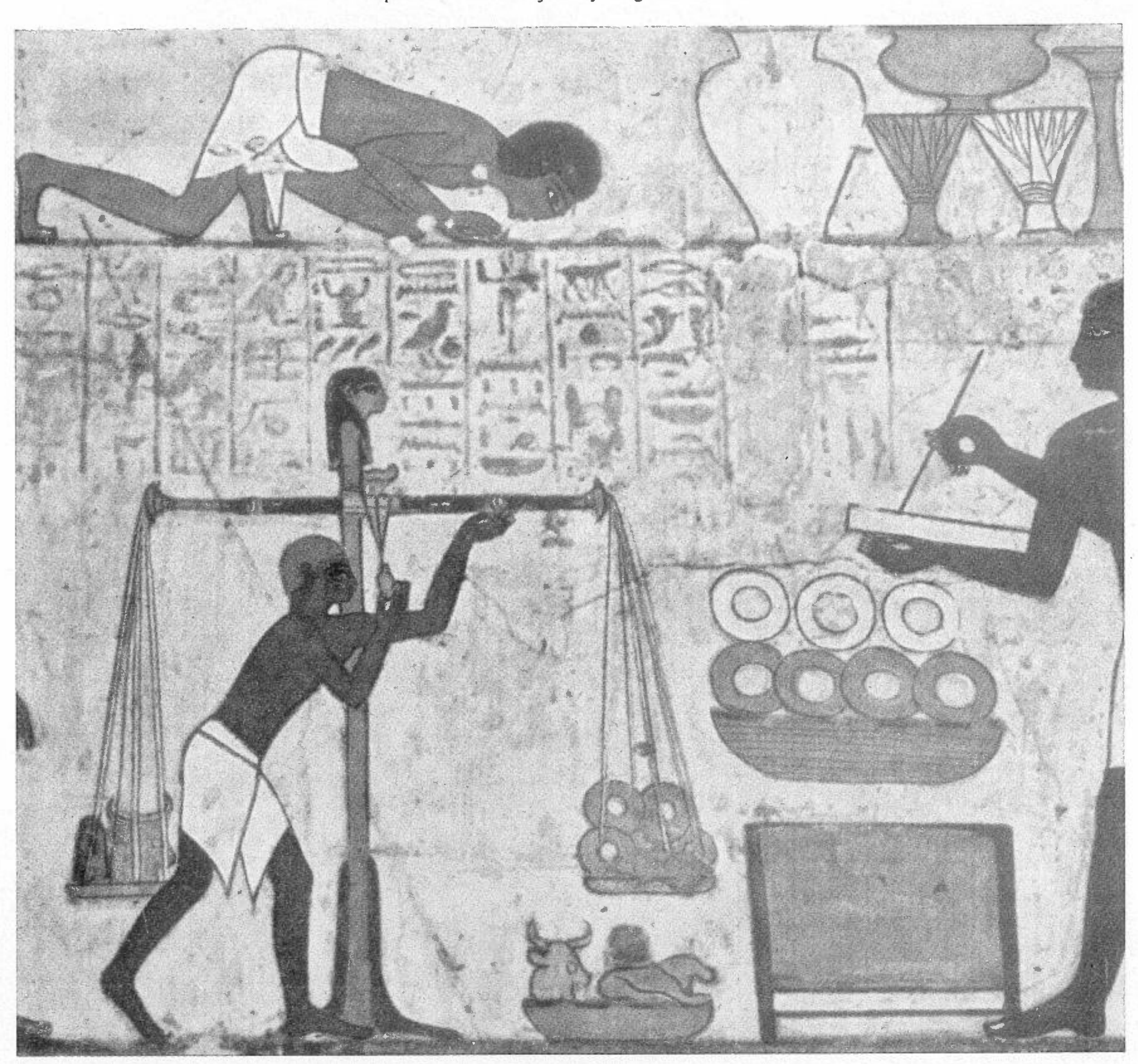
P. TERMES

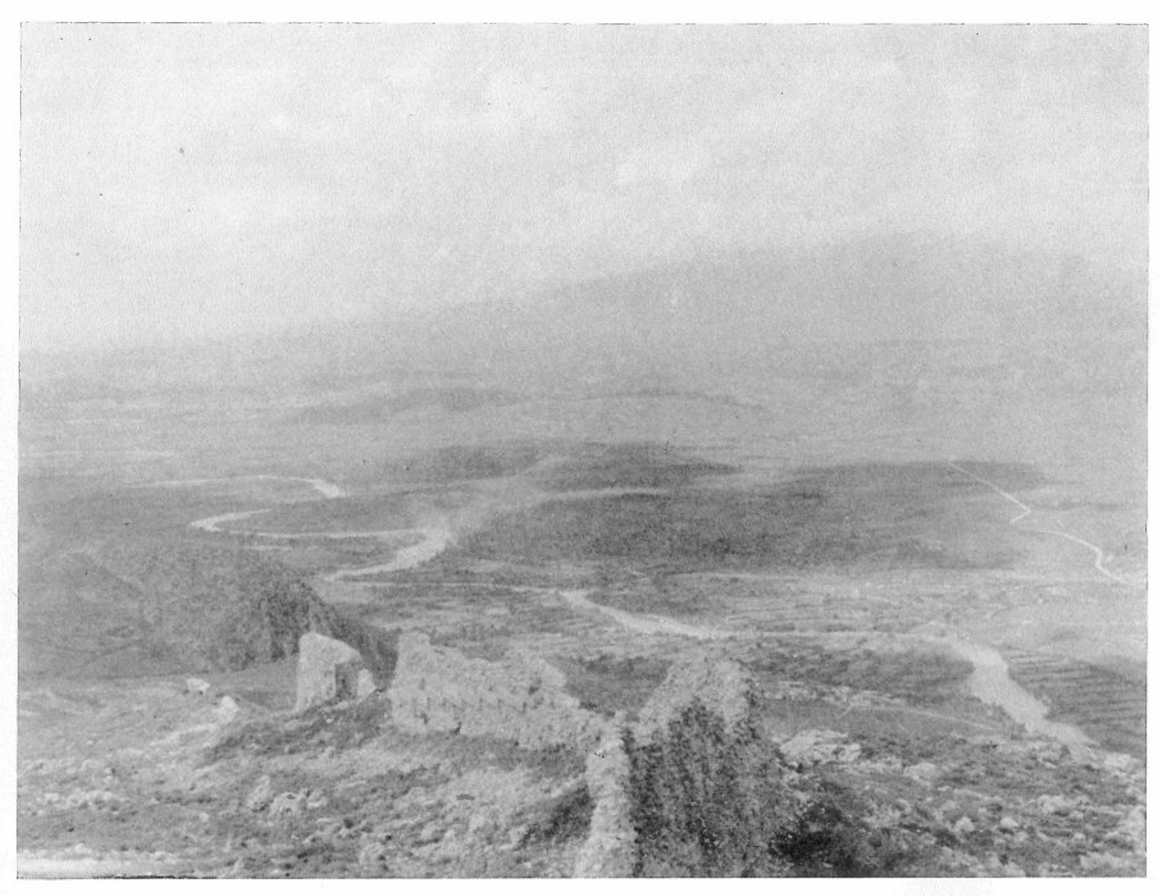
ORO. La nomenclatura hebrea del oro es muy varia en la cuarentena de pasajes en que la Biblia lo menciona: *zāhāb* y *ḥārūṣ* parecen ser los denominativos generales del precioso metal; *kétem* designa siempre el oro de ʾŌfīr sin que el término precise cualidad alguna concreta del oro procedente de la misteriosa región, si bien el contexto siempre subraya su buena ley y escasez[1]; *pāz* es el oro fundido o depurado y *zāhāb sāgūr* el oro macizo.

Palestina no tuvo minas de oro en explotación, y por ello los objetos de tal materia no fueron nunca abundantes y quedaron reducidos a trabajos de pequeña bisutería[2], con la excepción de algunos utensilios mayores en el culto de la tienda del Tabernáculo y posteriormente[3] del Templo y en el palacio fastuoso de Salomón, únicos pasajes en que se menciona el oro macizo[4]. Por su misma escasez quedó pronto como patrón de cambio en el comercio[5], aunque la moneda de oro entró muy tarde.

Sólo tenemos un texto tardío que nos habla del oro abundante como el polvo, ¡pero en Tiro, y en la época de su máximo esplendor![6]

Fresco de una tumba egipcia de Šeiḫ ʿAbd el-Qurnah, en el que aparecen varios individuos registrando el peso de unos objetos y lingotes de oro





El río Orontes, a su paso por Antioquía de Siria, visto desde las alturas de la acrópolis, junto a los restos de las murallas. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

Tiene un sentido poético de nobleza y hermosura en comparaciones poéticas que hablan de la reina o de los protagonistas del Cantar de los Cantares, etc.[7], y con mayor frecuencia aplicadas a la sabiduría y a la ley de Dios más estimables que el oro fino[8].

En ocasiones equivale simplemente a riqueza inferior en valor a la salud del cuerpo y que puede llevar al hombre a la iniquidad[9].

[1]Job 28,19; 31,24; Is 13,12. [2]Gn 24,22.53; Éx 3,22. [3]Éx 25,11· [4]1 Re 6,20; 7,49-50; 10,21; 2 Cr 4,20 y sigs. 9,20. [5]Jos 7,21. [6]Zac 9,3. [7]Sal 45,10; 68,14; Cant 5,11.15; Job 37,22; cf. Zac 4,12. [8]Sal 19,11; 119,127; Prov 3,14; 8,10.19; 16,16; Job 28,10. [9]Eclo 14,3; 30,15; 31,5, etc.

En el NT (χρυσός, χρυσίον; Vg. *aurum*) presenta la ambivalencia de metal precioso, signo de esplendor y nobleza[1], y también como sinónimo de riqueza y, por lo mismo, con los peligros morales que implica para la virtud del hombre[2]. En el libro del Apocalipsis sirve frecuentemente para significar la naturaleza trascendente de las realidades celestes[3] (→ **Monedas**).

[1]Mt 2,11; 23,16-17; 1 Cor 3,12; Heb 9,4; 1 Pe 1,7.18; 3,3; 2 Tim 2,20. [2]Mt 10,9; Act 3,6; 17,29; 20,33; Sant 5,3; 1 Tim 2,9. [3]Ap 1,12.13.20; 2,1; 4,4; 5,8; 14,14; 17,4; 21,15.18.21, etc.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pág. 372. H. QUIRING, *Das Gold im Altertum*, en *FF*, 18 (1942), págs. 55-58. G. RYCKMANS, *De l'or(?), de l'encens et de la myrrhe*, en *RB*, 58 (1951), págs. 372-376.

C. GANCHO

ORONAIM. Ciudad de Moab, citada en los oráculos contra esta nación. → **Ḥōrōnáyim**.

ORONTES. Río llamado también Draco, Tyfon y Axius; de este último se deriva su actual nombre árabe el-ʿĀṣi, «el rebelde». Río principal de Siria, nace cerca de Baʿalbek (Líbano) y al entrar sus aguas en Siria forman el lago de Ḥomṣ, de 60 km² de superficie. Atraviesa la zona de Gab y desemboca en el mar Mediterráneo, en Sueidiyyah (en la actual Turquía), tras un recorrido de 451 km, los últimos en territorio turco. Sufre grandes crecidas en los tres primeros meses del año, que corresponden al invierno sirio. Su cuenca excede los 23 000 km². Ciudades del Orontes eran Emesa, Apamea, Antioquía y Seleucia Prima. Al contrario de lo que ocurre con la mayor parte de los ríos sirios, contiene agua durante todo el año. Se utiliza para el riego mediante norias, algunas enormes. Desde antiguo, su valle ha servido de ruta comercial entre Palestina y Asia Menor. En sus orillas, los hititas derrotaron a Ramsés II en la batalla de Cades (*ca.* 1296 A.C.). En Qarqar del Orontes,



Frutos de la *Urtica pilulifera*, L. (Foto *Orient Press*)

Salamanasar III de Asiria venció a una coalición de doce reyes sirios (841 A.C.) Nabucodonosor, rey de Babilonia, degolló a los hijos de Sedecías en Riblāh[1], a orillas de este río (587 A.C.).

[1] Jer 39,5-7; 52,9-11; cf. 2 Re 25,6-7.

Bibl.: J. WEULERSSE, *L'Oronte. Étude du fleuve*, Tours 1940.

J. CORTÉS

ʿŎRPĀH («obstinación», «rebeldía»; Ὀρφά; Vg. *Orpha*). Mujer moabita que casó con Kilyōn, hijo de ʾĔlimélek y de Noemí, siendo, por tanto cuñada, de Rut, viuda de Maḥlōn, hermano de Kilyōn[1]. La prohibición de que los israelitas se casaran con extranjeras, no era tan rigurosa como en tiempos de Esdras y de Nehemías[2]. Muerto Kilyōn en la tierra de Moab, lo mismo que los otros varones de la familia, Noemí se dispuso a regresar a Belén, su patria, de donde había salido a causa de la gran carestía que había azotado a Judea. ʿŎrpāh, al revés de Rut, que no quiso separarse de su suegra, se quedó en Moab.

[1] Rut 1,3-14. [2] Esd caps. 9-10; Neh 13,1.3.23-27.

Bibl.: NOTH, 1115, pág. 11.

B. M.ª UBACH

ORTIGA. Sobre su identificación técnica es difícil precisar; los términos *ḥārōl* y *qimmōš* indican la maleza en general que cubre el campo del perezoso[1] y que invadirá las mansiones señoriales de las comarcas de Edom[2], Menfis[3] y Moab[4].

Una de las fuentes del Orontes, el río más importante de la antigua Siria. (Foto Monasterio de Montserrat)



En este lugar cerca de Baʿalbek, en el Líbano, nace el río Orontes. (Foto Monasterio de Montserrat)

La traducción de LXX no es constante en la versión de los vocablos hebreos (→ **Flora**).

[1] Prov 24,31; cf. Job 30,7. [2] Is 34,13. [3] Os 9,6. [4] Sof 2,9.

ORTOSIA (Ὀρθωσιάς; Vg. *Orthosias*). Ciudad de Fenicia, situada al septentrión de Trípoli, a la que huyó Trifón, después de sufrir la derrota ante Antíoco VII, durante el gobierno de Simón Macabeo[1]. No ha sido localizada con seguridad; la identificación que parece más verosímil la sitúa en ʿArd Arṭūsi, en la desembocadura del Nahr el-Bārid, donde existen unas antiguas ruinas.

[1] 1 Mac 15,37.

Bibl.: PLINIO, *Hist. Nat.*, 5,20,78. ESTRABÓN, *Geog.*, 16,2,12.15. SIMONS, § 1198.

J. VIDAL

ORZAGA. → **Flora**, § 6 *k*.

OSA MAYOR. → **Astronomía.**

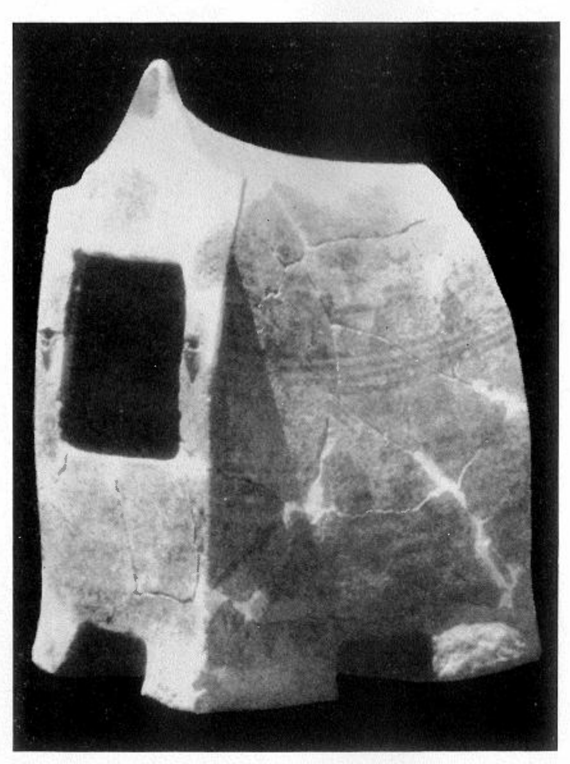
OSAÍAS. Dos personajes llamados → **Hōšaʿyāh** en hebreo.

OSARIOS. Se suele establecer una distinción entre «huesarios» y «osarios»: por los primeros se entienden las cavidades destinadas a contener los huesos, en tanto que los segundos indican las cajas de piedra destinadas al segundo enterramiento.

Prescindiendo del uso que otros pueblos, p. ej., los etruscos, han hecho de los osarios, aquí nos ceñimos sólo a los osarios palestinenses, de los que se han encontrado cerca de un millar, principalmente en la región de Jerusalén. Son de piedra planca y blanda, adornos con motivos de rosas, palmas estilizadas, líneas ondulantes y otros elementos geométricos y arquitectónicos.

Como los osarios encontrados llevan escritos nombres en hebreo, arameo y griego, se les ha considerado hasta ahora como hebreos, tanto más que provienen de cámaras sepulcrales que estuvieron en uso aproximadamente desde el siglo I A.C. hasta el siglo I de la era cristiana. El hallazgo de osarios con signos de carácter cristiano (cruces, el monograma constantiniano, etc.) en algunas tumbas del monte Olivete y de Ṭalpiyyōt había sugerido durante algún tiempo la creencia de que algunos de ellos fuesen cristianos; pero un estudio más detallado mediante la descripción exacta de todo

Osario de arcilla hallado en Hederah. Paríodo calcolítico



el material conocido, ha demostrado que tales signos y otros muchos son muy corrientes, y pueden explicarse simplemente con la doctrina judeocristiana. Por tal motivo se piensa actualmente que pertenecieron a judeocristianos.

Las razones que nos inclinan a pensar así son varias: 1) El hecho de que los hebreos tenían en horror el tocar los huesos que los hacían impuros; ahora bien, un uso tan amplio del segundo enterramiento, precisamente en Jerusalén y bajo la mirada de los jefes religiosos, parece muy difícil de explicar si es que se tratase de judíos. 2) Los cristianos, en cambio, practicaron desde el principio el culto de los huesos y de las reliquias de los santos. 3) Hoy es cosa clara que el segundo enterramiento estaba en función de la idea de la resurrección, y se ha lanzado la hipótesis de que los osarios hubieran pertenecido a una secta hebrea que admitía la creencia en la resurrección. Sin embargo, el Talmūd que procede de tales corrientes fue siempre contrario, y entre los difuntos se encuentran varios sacerdotes que, como sabemos, eran enemigos acérrimos de tal creencia. 4) Se pensaba asimismo que el uso de los osarios había empezado ya antes de Cristo, pero un estudio más detenido de los objetos encontrados, especialmente las lámparas y las monedas, nos obliga a establecer tal uso de los osarios sólo en tiempos posteriores a Cristo. 5) Sabemos que la iglesia judeocristiana tuvo una difusión amplísima en los dos primeros siglos y una sepultura en osarios está perfectamente dentro de su ambiente. 6) Entre los sepultados, aparecen también algunos prosélitos que llevaban nombres hebreos; ahora bien, esto no lograría una explicación si no se toma la palabra en sentido cristiano, tal como aparece en las fuentes escritas[1]. 7) Es verdad que ninguna fuente judeocristiana de la época nos habla de tal práctica, pero sabemos que tales fuentes fueron destruidas y, por otra parte, semejante uso está indirectamente atestiguado por san Agustín, y sobre todo por la práctica que se conservó ininterrumpidamente entre los monjes sirios de procedencia hebrea. 8) Todavía hoy encontramos una continuación patente de los motivos de ornamentación de los osarios, sobre todo, en los rosetones y en los adornos arquitectónicos y florales en los relicarios de Siria y en las celosías (*transenne*) y capitales de Asia Menor. Por estas y otras razones, hoy se mantiene la idea de que tales osarios pertenecieron a los judeocristianos.

Esta nueva atribución nos lleva a interpretar los temas de ornamentación según las ideas doctrinales del cristianismo judío. Sabiendo que, ya desde los tiempos antiguos, las rosas eran el símbolo de las divinidades



Osario judeocristiano hallado en el *Dominus Flevit*. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

astrales, y teniendo en cuenta además que entre los judeocristianos los ángeles eran considerados como de una sustancia «ígnea» y que estaban encargados de la guarda de las tumbas, creemos que las rosas que adornan la mayor parte de los osarios sean símbolo de los ángeles custodios de los sepulcros. Como por otra parte es cosa sabida que las ondas y palmas eran ya para entonces símbolos de la vida, hallamos tales motivos de ornamentación muy en conformidad con los datos que nos proporciona el Apocalipsis[2], escrito en la misma época, y que nos hacen creer que tales signos en los osarios sean alusivos a la vida del paraíso; la arquitectura recuerda las mansiones celestes.

[1] Act 6,5. [2] Ap 7,9.

Bibl.: JUSTINO, en *PG*, 6,526. ORÍGENES, en *PG*, 13,1830. AGUSTÍN, en *PL*, 22,943. Para las colecciones: E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, I, Nueva York 1953, págs. 110-133. B. BAGATTI - J. T. MILIK, *Gli scavi del «Dominus Flevit»*, Jerusalén 1958, págs. 57-63.

Para los temas: M. AVI-YONAH, en *QDAP*, 10 (1944), págs. 105-151; 13 (1947), págs. 128-165; 14 (1949-1950), págs. 49-80. Acerca del carácter cristiano de la ornamentación: E. TESTA, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Jerusalén 1962, págs. 426-513. B. BAGATTI, *Archeologia della chiesa giudeo-cristiana*, Brescia 1963, n. 60.

B. BAGATTI

OSEAS (heb. *hôšēᶜa*, «que socorre o salva»; Ὡσῆε; Vg. *Osee*). 1. VIDA. Profeta del reino del Norte, que vivió en el siglo VIII A.C. Ocupa el primer lugar en orden en el libro de los profetas menores. Cronológicamente es posterior a Amós y en parte contemporáneo de Isaías.

Oseas era hijo de Bĕ'ērî, aunque se ignora el lugar y fecha de su nacimiento. Probable descendiente de campesinos[1], debió de pertenecer a la corporación de los profetas cultuales o nabís, cuya actividad específica se desarrollaba de preferencia en los santuarios[2]. Por ende, se explicaría el carácter de producto de escritorio que presenta la obra del profeta. Así como también la docilidad con que Oseas se somete a las órdenes divinas, cuando Dios le manda tomar determinadas esposas. Según el epígrafe del libro[3], profetizó en tiempo de Jeroboam II. Lo abona el pasaje 1,4 que presupone la existencia de la casa de Jehú. Pero Oseas conoce asimismo las luchas continuas por el trono que siguieron a la muerte de Jeroboam[4], el llamamiento de los asirios por Menahem[5], y en apariencia la guerra siro-efraimita del 734-733[6]. Nada en cambio indica que el profeta estuviera aún en vida cuando Samaría fue tomada en el año 721, o en el momento de comenzar el sitio de la capital. Probablemente Oseas ya había desaparecido por aquellas fechas.

Una sola particularidad de su vida ha sido transmitida con algún detalle: la del matrimonio del profeta. Matrimonio que habría sido doble, y siempre con mujeres de mala nota. El primero con Gōmer, hija de Dibláyim, de la cual tuvo tres hijos[7]; el segundo con una mujer, cuyo nombre no se da[8].

[1] Os 3,2. [2] 9,7-8; 12; 11; cf. Jer 26,7-11; Zac 7,1-5. [3] 1,1. [4] 7,3.7; 8,4; 10,3; 13,10-11. [5] 5,13; 7,11. [6] 5,8-11. [7] 1,2-9. [8] 3,1-4.

2. OBRA. El libro, en 14 capítulos, consta de dos partes desiguales en la forma y extensión. La primera (caps. 1-3) contiene las narraciones en prosa de los matrimonios de Oseas, separadas por un discurso de Yahweh (cap. 2), donde se razona la sentencia de repudio del país, de 1,9. La segunda (caps. 4,-14) comprende una serie bastante bien trabada de oráculos y poesías que dan la razón del mensaje condenatorio del profeta contra su pueblo: 4,1-11*a* reproches y amenazas contra los sacerdotes, culpables del descarrío del pueblo; 4,12-19 reproches y amenazas contra el pueblo, por su culto idolátrico y por su extranjerismo; 5,1-2 reproche y amenaza contra las clases directoras, responsables de la ruina del pueblo; 5,3-7 el pueblo, esclavo de sus pecados; 5,8-10 Efraím y Judá perecerán, el segundo por el crimen cometido durante la guerra siro-efraimita; 5,11 consecuencias funestas de la loca política de Efraím; 5,12-14 el mal de Israel no se cura con políticas; 5,15-6,6 sólo una penitencia sincera podría evitar el castigo; 6,7-7,2 la falta de seguridad que reinaba en el valle del Jordán y los abusos que allí cometían los sacerdotes; 7,3-7 conjuración y asesinato del rey; 7,8-12 contra las alianzas extranjeras; 7,13-16 contra el pueblo, porque abandona a su Dios y busca ayuda en otras partes; 8,1-6 contra la tendencia suicida del pueblo, quien corre tras su propio enemigo; 8,7-10 contra los partidos políticos y sus intrigas por el favor extranjero; 8,11-14 degeneración del culto; 9,1-6 en vez del júbilo por los beneficios de la tierra, atribuidos erróneamente a los *bĕᶜālîm*, vendrá para Israel el duelo y miseria en un país extranjero; 9,7-9 queja y amenaza por las persecuciones de que es objeto el profeta; 9,10-13 y 16 Efraím será herido de esterilidad y privado de sus hijos; 9,14-15 y 17 Yahweh abandona a su pueblo; 10,1-4 con la prosperidad aumenta la anarquía política y moral en el país; 10,5-8 la destrucción del reino, junto con sus símbolos religiosos será obra del rey de Asiria; 10,9-10. 13*b*-15 como en los días de Gabaa, Israel será también castigado ahora con una guerra en que perecerá su rey; 10,11-11,4.3*c* y 7 suavidad del yugo que Yahweh había impuesto a su pueblo, pero de la cual Efraím no supo sacar provecho, con gran perjuicio suyo; 11,1-6 ingratitud de Israel y castigo; 11,8-9 el gran amor que Yahweh siente por él, impide su total aniquilamiento: 11,10-11 promesa de retorno a la patria; 12,1-2 la espantosa corrupción de Israel y Judá; 12,3 y 8-10 la falta de justicia de Efraím; 12,11-12*a* la destrucción de Efraím por medio de profetas; 12,12*b* y 15 contra el culto en Galgal y los motines de Efraím; 12,4-7 y 13-14 fragmento sobre la vida del patriarca Jacob; 13,1-8 el culto de Báᶜal, causa de la decadencia de Israel; 13,9-11 no podrá salvarle la realeza; 13,12-14 ahora sería todavía el momento oportuno para salvarse, pero Israel desperdicia la ocasión; 13,15-14,1 la sentencia de muerte para Efraím; 14,2-10 exhortación a la conversión y promesa de la gracia divina.

3. TEXTO. El de la segunda parte del libro ha llegado en muy mal estado de conservación. Tanto, que el libro de Oseas resulta uno de los que más han sufrido en todo el AT. Todo ello por culpa de corrupción de palabras, transposición de estilos y versículos, y a veces inserción de elementos extraños intercalados en el cuerpo de las poesías. Cosas que contribuyen grandemente a dificultar la inteligencia de nuestro libro, cuya oscuridad

es proverbial. Ya san Jerónimo había llamado a Oseas *commaticus et quasi per sententias loquens*.

El texto de la primera parte está en mucho mejores condiciones. Pero da lugar en cambio a serios problemas de otro orden, pues no se sabe con certeza si los caps. 1 y 3 contienen un doble relato de dos distintos matrimonios de Oseas, o bien un relato único, desfigurado con omisiones y añadiduras, de un solo matrimonio del profeta o una serie de fragmentos inconexos y en parte paralelos sobre el mismo particular. Se preguntan además los críticos ¿cómo hay que interpretar el relato? ¿Se trata de episodios históricos de la vida del profeta, o bien de meros símbolos, a modo de parábolas o alegorías? Entre los partidarios de la interpretación realista se discute finalmente si el matrimonio, que a su parecer habría sido único, había tenido lugar con una mujer anteriormente conocida como meretriz y adúltera, o bien si el profeta se había dado cuenta de la infidelidad de su mujer primeramente en el matrimonio y sólo a *posteriori* había reconocido el profundo significado simbólico de su triste experiencia y se había interpretado su boda como si hubiera procedido de una orden de Yahweh.

Si se tiene en cuenta que los matrimonios contienen cada uno su propio simbolismo; que el texto presenta una serie de detalles que excluyen, unos la explicación alegórica, y otros el paralelismo de la doble narración actual; que, a diferencia del primero, respecto del segundo matrimonio no se menciona más que el hecho de contraerlo, parece difícil que pueda darse al problema otra solución que la que se ofrece al espíritu en una primera lectura del libro: que Oseas contrajo en verdad un doble matrimonio. Nada en el mismo, fuera quizás de la glosa de 1,2 «e hijos de fornicación», indica que Gōmer hubiera faltado a su marido. El uso de la tercera persona en el cap. 1 se explica por razón de la introducción que precede.

4. Autenticidad. La autenticidad del libro es indiscutible, aunque eso no quiere decir que todos sus elementos sean de Oseas. Probablemente a otra mano que la suya hay que atribuir los fragmentos más considerables de 2,15*b*-25 y 14,2-10 destinados a mitigar el rigor de las sentencias condenatorias que respectivamente los preceden. Tampoco serían de Oseas los fragmentos en verso sobre la vida del patriarca Jacob, de 12,4-7 y 13-14. Como complementos posteriores habría que considerar asimismo, en la primera sección del libro más de la mitad del epígrafe con la parte introductoria del versículo que sigue (1,1*b*-2*a*), la amenaza contra Israel de 1,5, la promesa a Judá de 1,7, la promesa a los hijos de Israel de 2,1-3 junto con la otra de 3,5. En la segunda sección del libro, los redactores habrían añadido 4,15, la primera parte de 6,5 y la segunda mitad de los vers. 10-11 del mismo cap. 6. En el cap. 7 serían secundarios parte de los vers. 1-2, el ver. 4, el ver. 10 y el final del ver. 16. En el cap. 8 habría que descartar los vers. 4*b*-5*a*, el ver. 6, el cuarteto rimado intercalado entre los vers. 7-8, más todo el ver. 12. A los redactores pertenecería finalmente gran parte de 9,9 de 10,14, con los vers. 12-13 y 11,10-11, a más de 14,1*b*. Sin mencionar además las pequeñas glosas, a veces una simple palabra diseminada en diversos pasajes del libro. Con tales elementos añadidos, el libro de un profeta del reino del Norte había sido completado y adaptado al reino del Sur por los círculos proféticos de Judá, en poder de los cuales pasó después de la destrucción de Samaría.

Bibl.: Comentarios sobre los doce profetas menores, en especial: B. Duhm, *Anmerkungen zu den Zwölfprophetenbuch*, en *ZAW*, 31 (1911). R. Augé, *Oseas*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1957. P. Humbert, *Osée le prophète bedouin*, en *RHPhR*, 1 (1921), págs. 97-118. A. Heermann, *Ehe und Kinder des Hosea*, en *ZAW*, 40 (1922), págs. 287-312. H. Schmidt, *Die Ehe des Hosea*, en *ZAW*, 42 (1924), págs. 245-272. K. Budde, *Der Abschnitt Hosea 1-3*, en *ThStK*, 96-97 (1925), págs. 1-89. L. W. Batten, *Hosea's Message and Marriage*, en *JBL*, 48 (1929), págs. 257-273.

R. AUGÉ

OSEAS (heb. *hōšēaᶜ*, «Dios es salvación»; Vg. *Osee*). Nombre de cinco personajes del AT:

1. (Αὐσή). Nombre original de Josué, el conquistador de la Tierra Prometida, que posteriormente Moisés cambió en Yĕhōšūaᶜ (Josué)[1].

2. (᾿Ωσή). Hijo de ᶜĂzazyāhū y jefe de la tribu de Efraím durante el reinado de David[2].

3. (᾿Ωσηέ). Uno de los jefes del pueblo, quien, en tiempo de Esdras, firmó la renovación de la Alianza con Dios[3].

4. (᾿Ωσηέ). Último rey de Israel (730-722). Hijo de ᵓĒlāh, que descendía probablemente de la familia de Baasa y Ela, antiguos reyes de Israel[4], los cuales, según parece, se habían distinguido por su política filoasiria. Oseas, cuando no era rey, aprovechó la penetración de Tiglatpileser III en el reino de Israel, y la consiguiente confusión que reinaba en él, para urdir una conspiración contra el monarca entonces reinante, Péqaḥ, y, siguiendo los métodos de sus antecesores, le dio muerte para apoderarse del cargo y ser proclamado rey de Israel[5]. Según los Anales de Tiglatpileser, parece que la trama de Oseas contó con el apoyo del mismo monarca asirio, pues éste le nombró rey de Israel, le consideró vasallo suyo y le obligó a pagar tributo.

Muerto Tiglatpileser, y aprovechando los disturbios de Asiria, Oseas, empujado por el partido antiasirio, se negó a pagar tributo a Salmanasar V, lo mismo que el rey de Tiro, pero el asirio sitió esta última ciudad y después sometió a Oseas y le obligó al pago del tributo; en 724, se rebeló de nuevo y, volviendo sus ojos hacia Egipto, único país que no había sufrido el dominio de Asiria, conspiró con Sōᵓ, soberano de Etiopía, que llegó más tarde a ser rey de Egipto. Salmanasar apareció de improviso en Samaría, hizo prisionero a Oseas y lo encerró en una mazmorra en Asiria[6], donde le relegó al olvido, de modo que, después de su captura, Oseas no reapareció. Con él acabó el reino de Israel. El hermano y sucesor de Salmanasar, Sargón II tomó Samaría (721 a.C.), después de haber sufrido un asedio de tres años y deportó Israel a Asiria[7]. De este modo, Yahweh descargó su ira contra Israel, porque sus hijos habían pecado y se habían entregado a todos los excesos y a la idolatría, sin consideración al Dios que siempre les había favorecido[8].

5. Uno de los doce profetas menores (*vid.* artículo anterior).

[1]Nm 13,8.16. [2]1 Cr 27,20. [3]Neh 10,24. [4]2 Re 17,1; cf. 1 Re 15,27; 16,8. [5]2 Re 15,29-31. [6]2 Re 17,3-5. [7]2 Re 17,4-6. [8]2 Re 17,7.

Bibl.: Fl. Josefo, *Ant. Iud.*, 9,14,2. H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, Berlin-Leipzig 1926, n. 348. Noth, 394, págs. 22, 32, 36, 176.

P. TRAGÁN

ᵓŌṢEM («iracundo»; cf. ár. *aḏima*; Vg. *Asom*). Nombre de dos personas veterotestamentarias:

1. (Ἀσάμ). Sexto hijo de Isaí y, por lo tanto, hermano del rey David. Se le cita una sola vez en el AT[1].

2. (Ἀσάν). Hombre de la tribu de Judá. Fue el cuarto hijo de Yĕraḥmĕᵓēl y nieto de Ḥeṣrōn[2].

[1]1 Cr 2,15. [2]1 Cr 2,25.

Bibl.: Noth, 212, pág. 229. *Miqr.*, I, col. 518.

M. MÍNGUEZ

OSIRIS (egip. *wśir*; gr. Ὄσιρις). Dios principal del panteón egipcio y quizá el más conocido del mismo, en especial por la leyenda de su muerte a manos de Seth, y su resurrección debida a Isis, su esposa, y a la intervención de diferentes deidades, como Nut, su madre (o Ra, en otra versión), Thot, Anubis, etc. En las obras iconográficas de Egipto aparece estrechamente ceñido por un largo vestido blanco, que deja libres sólo su cabeza y manos. Éstas, que se cruzan sobre el pecho, empuñan el cetro y el látigo; se toca con una tiara blanca, limitada por dos plumas de avestruz, y tiene la carne de color verde. Estos atributos revelan: 1.º la indumentaria blanca y apretada como un vendaje, que es dios de los muertos; 2.º la carne verde, que es la divinidad de la eterna juventud y la vegetación, es decir, de la regeneración; 3.º el cetro y el látigo, su soberanía.

Algunos autores piensan que Osiris fue un rey divinizado o jefe de un grupo de nómadas, que invadió el Delta y cuyo culto sustituyó al del dios local de Busiris, a modo de ser que encarnaba las fuerzas de la tierra y las plantas. Poco a poco, su popularidad se acrecentó y con ella su culto se extendió por el país; así se produjeron sincretismos, compromisos y parentescos nuevos, hasta que llegó a suplantar la religión solar en la vida de ultratumba, y todos los difuntos — en un principio, únicamente el faraón difunto (*Textos de las Pirámides*) — fueron Osiris, lo que significó la democracización del Más Allá. En el período grecorromano, se fundió a Apís (Osiris-Apis) con el nombre de Serapis y su renombre fue internacional.

Bibl.: Los datos anteriores pueden ampliarse considerablemente con las siguientes obras: S. A. Mercer, *Études sur les origines de la religion en Égypte*, Londres 1929. G. Nagel, *Les «mystères d'Osiris» dans l'ancienne Égypte*, en *Era*, 11 (1944), págs. 145-166. J. Vander, *La religión égyptienne*, París 1944. A. S. Yahuda, *The Osiris Cult and the Designation of Osiris Idols in the Bible*, en *JNES*, 3 (1944), págs. 194-197. C. Desroches-Noblecourt, *Les religions égyptiennes*, en *Histoire générale des religions*, I, París 1948. J. Cerny, *Ancient Egyptian Religion*, Londres 1952. G. Posener, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, París 1959, págs. 204-208.

J. A. G.-LARRAYA

ᵓŎSNAPPAR (Ἀσσεναφάρ; Vg. *Asenaphar*). Personaje mencionado en la carta que Rĕḥūm y Šimšay escribieron a Artajerjes contra los habitantes de Jeru-



Fragmento de un relieve egipcio en el que aparecen representados unos osos

salén al regreso del Exilio. El T.M. dice: «...y los otros pueblos que el grande e ilustre ʾŎsnappar transportó y asentó en la ciudad de Samaría y en los restantes lugares allende el río (*ʿăbar nahărāh*)»[1]. Se trata indudablemente de un rey asirio, que suele identificarse con Asurbanipal (668-626), quien dispersó a los habitantes de Elam y Susa, citados en el mismo texto[2], o, con menor probabilidad, con Asarhaddón (680-669), citado en el mismo lugar del libro de Esdras[3].

[1] Esd 4,10. [2] Esd 4,9. [3] Esd 4,2.

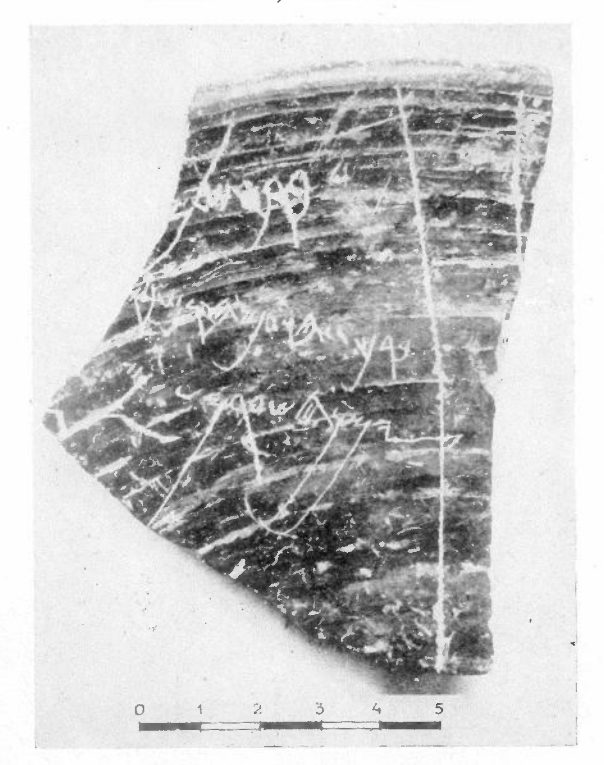
Bibl.: A. MÉDEBIELLE, *Esdras-Néhémie*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 300. *Miqr.*, I, cols. 480-481.

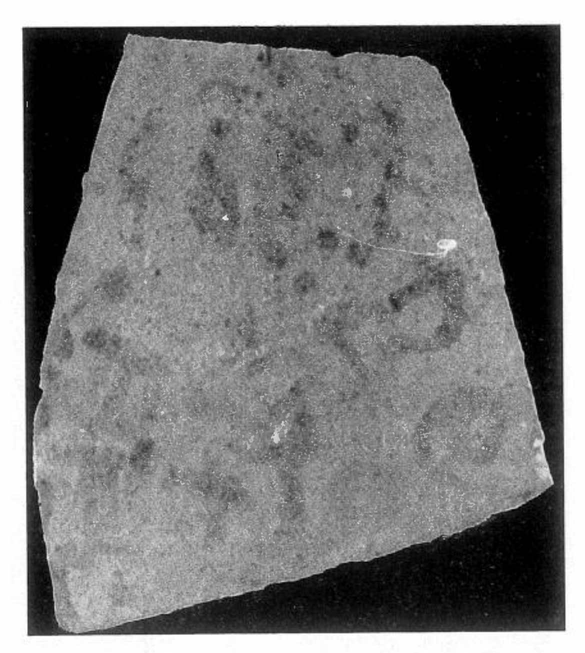
J. VIDAL

OSO (heb. *dōb*, der. probablemente de *dābab*, «andar lentamente»; ἄρκτος; Vg. *ursus*). En los tiempos bíblicos debió ser bastante abundante en Palestina, a juzgar por las repetidas alusiones que se encuentran en la SE; y precisamente en su especie de oso pardo de Siria (*Ursus arctos syriacus*). Durante la época de las cruzadas, todavía se encontraban ejemplares en la Palestina central; actualmente sólo se da en el Antilíbano.

Aparece como animal dañino para los ganados[1] y aun para el hombre, máxime cuando la hembra está criando[2]. Dos osos en las cercanías de Betel son protagonistas de una carnicería infantil[3]. Isaías subraya su ferocidad al presentarlo con el león convertido en animal pacífico, paciendo con las vacadas en los tiempos mesiánicos[4] — como león y oso es el mal príncipe para su pueblo[5] —. Entra también en las visiones apocalípticas como símbolo de poderes maléficos[6] (→ **Fauna**).

Óstracon n.º 67, hallado en Samaría





Anverso del óstracon de Bēt Šémeš

Algunos comentaristas creen que el libro de Job alude a la constelación llamada «Osa»[7].

[1] 1 Sm 17,34.37. [2] 2 Sm 17,8; Am 5,19; Os 13,8; Prov 17,12. [3] 2 Re 2,24. [4] Is 11,7. [5] Prov 28,15. [6] Dan 7,5; Ap 13,2. [7] Cf Job 9,9; 32,32.

Bibl.: HAAG, 1303.

C. WAU

ÓSTRACA (pl. del gr. ὄστρακον, «concha», «cascara», «tejuela»). En el lenguaje técnico de la arqueología y de la epigrafía se designan con este nombre los fragmentos de vasijas de barro cocido, empleados como material de escritura; de ordinario se empleaba la tinta para escribir en ellos. En Palestina han sido hallados en unas diez localidades. La importancia de los óstraca para el estudio de la Biblia la constituye no sólo el aspecto lingüístico y paleográfico de los mismos, sino también las noticias proporcionadas por ellos, que contribuye a comprender mejor el ambiente histórico de alguna época en particular, o a esclarecer la vida cotidiana de Palestina, sobre todo en el tiempo de la monarquía.

Los principales hallazgos en este campo han sido los siguientes:

1. LOS ÓSTRACA DE SAMARÍA. Fueron descubiertos en las excavaciones del palacio en Samaría, realizadas por G. A. Reisner, en 1910. Comprenden 75 fragmentos, de los cuales 63 descifrables, de vario contenido, principalmente de asuntos comerciales y administrativos. Crowfoot los dató en la época de Acab, parece sin embargo más probable, según Albright, que pertenecen al reinado de Jeroboam II (783-753 A.C.). La escritura es la antigua hebrea. El contenido, dados los asuntos que generalmente tratan, es bastante esquemático, por ejemplo, el fragmento 18 dice: «En el décimo año. De Ḥăṣērōt

a Gaddīyāhū. Una jarra de aceite de calidad». Posteriormente, en las excavaciones de los años 1930-1933 se encontraron otros fragmentos en hebreo, arameo e incluso uno en griego (→ **Samaría**).

2. Los óstraca de Lākīš. Hallados en 1935-1938 por J.L. Starkey en las excavaciones de la antigua ciudad de Lākīš (Tell el-Duweir). Comprenden 21 fragmentos, la mayoría de los cuales están formados por cartas o misivas del comandante de una plaza vecina al gobernador de la ciudad, y se pueden datar con bastante seguridad en la época inmediatamente anterior al asedio de Lākīš por las tropas de Nabucodonosor (589 ó 588 A.C.). Sólo una tercera parte aproximadamente ha podido ser descifrada, dado el mal estado en que se encuentran los otros. Están redactados en prosa hebrea de la época clásica y esto, junto con las noticias históricas relativas a la época de Jeremías, constituye su principal interés. Entre ellos se han encontrado dos fragmentos con escritura muy primitiva de principios del siglo XIII A.C. (→ **Lākīš, Cartas de**).

3. Óstraca de Gézer. Varios fragmentos encontrados en las ruinas de la citada población; de ellos, uno de los más interesantes es el hallado en 1929 por Douglas James con escritura paleohebrea o quizás (menos probable) paleosinaítica. Se le asigna una fecha anterior al siglo XV A.C. (→ **Calendario de Gézer**).

4. El óstracon de Bēt Šémeš. Hallado en 1930 por E. Grant, aún no ha podido ser identificado o descifrado a satisfacción. Parece pertenecer a la mitad del segundo milenio A.C.

5. El óstracon de ʿŌfel. Hallado en 1924 por J. Garrow Duncan, aunque probablemente pertenece a la zona excavada en 1909-1911 por Montague Parker; de muy difícil lectura. Hay que considerarlo, probablemente, del siglo VII A.C.

6. Otros fragmentos menos importantes han sido hallados en Tell Qasīlah, Tell Ǧemmah, Tell Beit Mirsim, Beisán, Yabneh Yām, etc.

Bibl.: General. D. Diringer. *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Florencia 1934. S. Moscati, *L'epigrafia Ebraica Antica (1935-1950)*, Roma 1950. F. M. Cross - D. N. Fredman, *Early Hebrew Orthography*, New Haven (Connecticut) 1952.

Particular. Para los óstraca de Samaría: G. A. Reisner, Fisher, Lyon, Harvard, *Excavations at Samaria*, Cambridge (Mass.) 1924. E. L. Sukenik, en *PEFQS* (1933), págs. 152-156; 200-205. Para Lākīš: H. Torczyner, *The Lachish Letters: (Lachish: I)*, Londres 1938. D. Diringer - O. Tuenell, *Lachish III - The Iron Age*, Oxford 1953, págs. 331-339.

E. DE SAN PEDRO

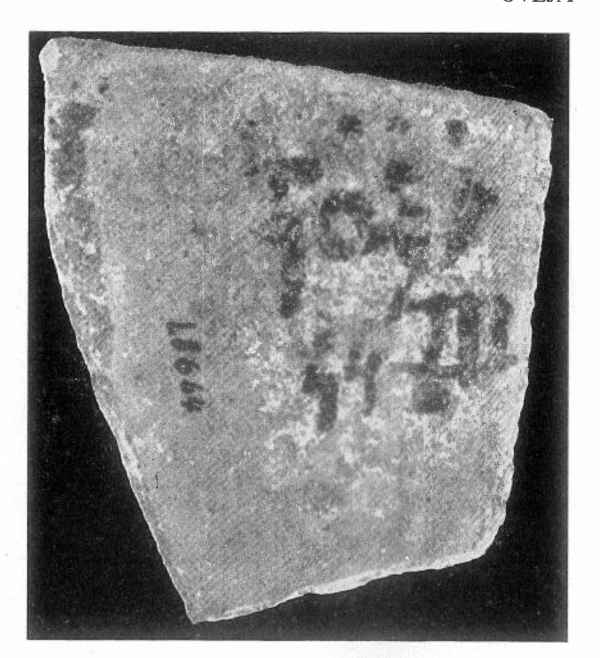
ʿŎTNĪ (abr. de → **ʿŎtnīʾēl**; Γοθνί, Γοονεί; Vg. *Othni*). Levita mencionado en la organización davídica del servicio del Templo. Fue hijo primogénito de Šĕmaʿyāh y descendiente de Coré. Pertenecía al grupo de ministro del culto a quienes se había confiado la vigilancia de las puertas del santuario y de cada una de sus partes internas.

1 Cr 26,7.

Bibl.: Noth, 1125, pág. 254.

D. VIDAL

ʿŎTNĪʾĒL (et.?; Γοθονιήλ; Vg. *Othoniel*). Primer juez de Israel, hijo primogénito de Qĕnaz, hermano de



Reverso del óstracon anterior, hallado en Bēt Šémeš

Caleb y padre de Ḥātat y Mĕʿōnōtay[1]. No obstante, dado que, en otra lista genealógica, Caleb aparece como hijo de Yefunneh, el quenizzita o descendiente de Qĕnaz[2], éste debió de ser antepasado y no padre de Caleb. Así, pues, existe duda sobre el verdadero grado de parentesco entre los personajes mencionados. Se presenta como aceptable la hipótesis de que ʿŎtnīʾēl era sobrino de Caleb y, según los datos bíblicos, yerno del mismo por su matrimonio con ʿAksāh, cuya mano obtuvo como premio por la conquista de Dĕbīr = Qiryat Sēfer[3].

ʿŎtnīʾēl fue el único de las tribus meridionales, Simeón y Judá, que suscitó Yahweh para contener el castigo que merecían las prevaricaciones de los israelitas. El rey de ʾĂram Nahărāyim, que se propone gobernar en Edom, llamado → **Kūšan Rišʿātáyim**, de personalidad discutida, esclavizó a los hebreos durante ocho años, hasta que ʿŎtnīʾēl le venció al convertirse en jefe carismático. Tras su victoria, el país estuvo en calma durante cuarenta años, al cabo de los cuales el juez murió[4]. Se emplea por primera vez en su caso la fórmula estereotipada «cuarenta años», es decir, una generación, que se repetirá en otros pasajes del libro de los Jueces[5].

[1] 1 Cr 4,13. [2] Nm 32,12. [3] Jos 15,15-19; Jue 1,11-15. [4] Jue 3,7-11. [5] Jue 3,30; 5,31; 7,28.

Bibl.: M. J. Lagrange, *Le livre des Juges*, París 1903, págs. 8-10, 46-49. Noth, 1126, pág. 254. R. Tamisier, *Le livre des Juges*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 169-171. M. Noth, *The History of Israel*, 2.ª ed., Londres 1960, págs. 76-77, 147-148 (trad. ingl.).

M. D. RIEROLA

OVEJA. El ganado menor (heb. *ṣōʾn*) fue desde los tiempos del nomadismo una de las principales fuentes de riqueza y sustento del pueblo hebreo. Lo testifican la abundancia de nombres con que precisaban el sexo y

edad de las reses ovinas, y que no son menos significatívas que nuestro variado vocabulario de ovejas, corderas, carneros, lechales, etc. La cabeza de ganado menor se llama *fēh* (ac. *šuʾu*) que aparece frecuentemente en las historias de pastores[1], en el ritual de los sacrificios[2], y en las prescripciones sobre los animales puros e impuros[3]; *ʿáyil* (ac. *ayalu*) es el carnero semental que también sirve para los sacrificios[4]; *rāḥēl* (ac. *laḥru*) es la oveja madre[5]; *ṭāleh* es el cordero joven[6] y *kébeś* o *kéśeb* el cordero destetado[7] que era sacrificado en el ritual de la Pascua.

Por sus cualidades de ganado sobrio y sufrido se adaptaba perfectamente al pasto raquítico de las regiones semiparameras de Palestina y proporcionaba gran utilidad por su carne, leche, lana y cuero. Los mejores rebaños pastaban en la Transjordania.

Todavía se conserva la raza de cuerpo blanco, cabeza negra y larga cola sebosa, muy estimada como bocado exquisito. Las figurillas de arcilla reflejan esta modalidad típica de *Ovis laticaudata*[8].

Por su mansedumbre y falta de defensas — las hembras carecen de cuernos — la oveja sirvió de símbolo literario del hombre sufrido, mansedumbre que unida a su empleo en los sacrificios cultuales — y tal vez de modo más directo el sacrificio de los corderos en el rito pascual y en el culto cotidiano del Templo — facilitó la comparación del siervo de Yahweh con la oveja que calla ante el que la trasquila y sacrifica[9].

[1] Gn 30,22; 1 Sm 14,34; 15,3, etc. [2] Éx 12,3-5; 13,13; 22,7-8; Lv 5,7; 22,23-28, etc. [3] Dt 14,4. [4] Gn 15,9; Éx 29,1; Lv 5,15. [5] Gn 31,38; 32,15; Is 53,7; Cant 6,6. [6] Is 40,11; 65,25. [7] Gn 30, 32-35; Is 5,17; 11,6, etc. [8] Cf. Éx 29,12; Lv 3,9. [9] Is 53,7.

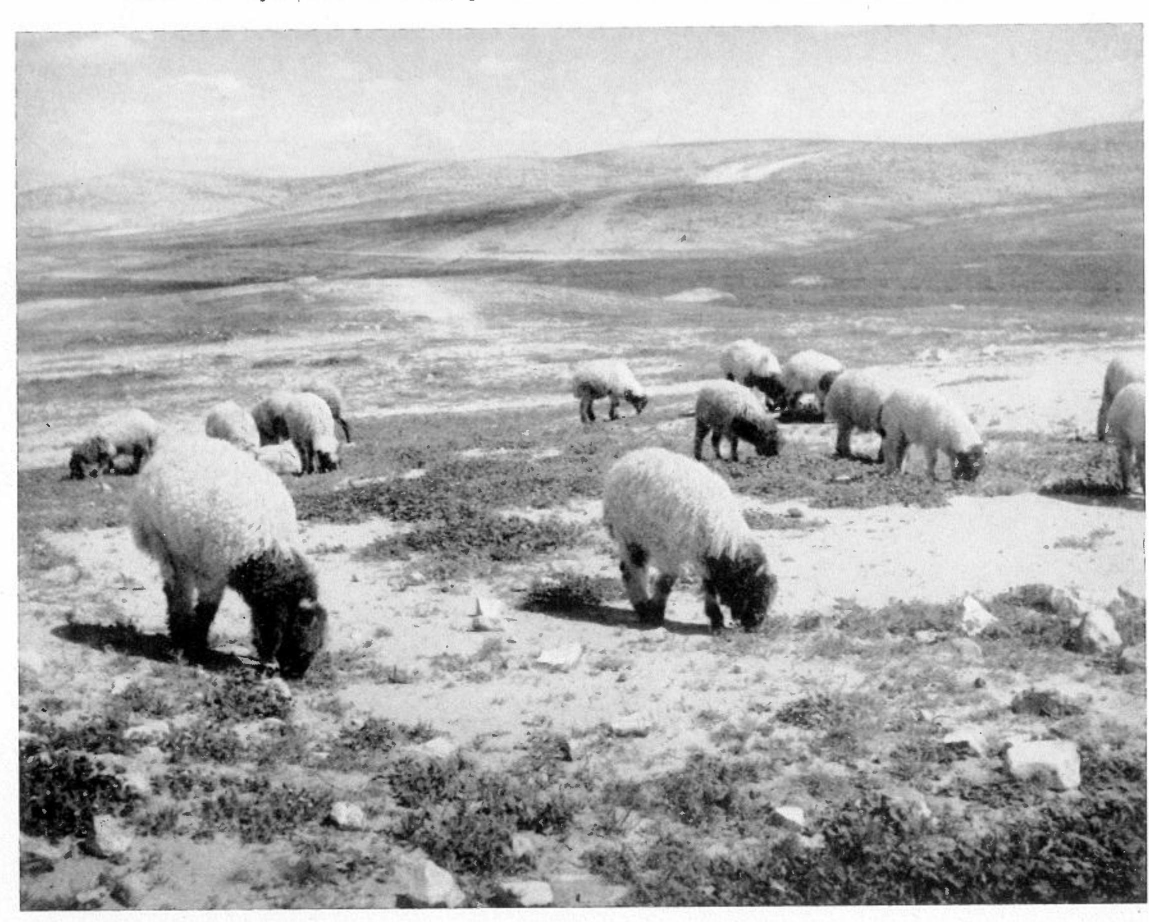
En el NT (πρόβατον) Jesús alude a las ovejas que, sumisas al pastor, son buena imagen de las relaciones que deben mediar entre Él (Buen Pastor) y los fieles, entre los apóstoles y jerarcas con la comunidad eclesiástica[1]. Los mismos apóstoles son enviados «como ovejas entre lobos»[2] y como tales son candidatos al sacrificio violento[3]. En la colación del primado de san Pedro no hay distinción teológica entre «ovejas» y «corderos»[4]. Oveja y lobo se contraponen como la paz y la guerra, bondad y malicia[5].

[1] Mt 9,36 y par.; 10,6; 25,32. [2] Mt 10,16. [3] Act 8,32; Rom 8,36. [4] Jn 21,15. [5] Mt 7,15; Jn 10,12-13.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 337. H. Preisker - S. Schulz, πρόβατον, προβάτιον, en *ThW*, VI, págs. 688-692.

C. GANCHO

Rebaño de ovejas *(Ovis laticaudata)* paciendo en la región de la Baja Galilea. (Foto *Orient Press*)



OVEJAS, Puerta de las (heb. *šá'ar ha-ṣō'n*; ἡ πύλη ἡ προβατική; Vg. *porta gregis*). Puerta de Jerusalén, situada al sur de la piscina de Betesda, en el angulo nordeste del recinto del Templo, aproximadamente por la zona donde está hoy la puerta de San Esteban o Sittī Maryam. Se llamaba así, probablemente, porque por ella pasaban las ovejas y corderos destinados a los sacrificios en el Templo o, quizá más exactamente, porque junto a ella había el mercado de dichos animales, en el exterior de las murallas al principio, mas luego poco a poco introducido en la misma explanada del Templo. Cuidó de su reconstrucción, en tiempos de Nehemías, el sumo sacerdote 'Elyāšīb.

Bibl.: A. FERNÁNDEZ, *Comentario a los libros de Esdras y Nehemías*, Madrid 1950, págs. 258-259. BR. M. PELAIA, *Esdra e Nehemia'* Roma-Turín 1957, pág. 142.

OX (Ὦξ, cf. heb. *'ūṣ*; Vg. *Idox*). Hijo de José y padre de Meri: por lo tanto, abuelo de Judit[1]. A veces se le llama Idox, siguiendo el texto de la Vg.

[1] Jdt 8,1.

OXIRRINCO. Antigua localidad egipcia (hoy el-Bahnasah), en los confines del desierto líbico, a 180 km al sur de El Cairo, célebre por los papiros griegos que en ella encontraron los ingleses B. P. Grenfell y A. S. Hunt en el invierno de 1897-1898. Estos papiros, que formaban parte de una rica biblioteca, conservan documentos de la época romana y bizantina, así como preciosos fragmentos literarios. Suponen una aportación muy diversa. Ante todo, permitieron conocer la auténtica naturaleza del griego bíblico. Por medio de numerosos testimonios, que tratan de compras y ventas, de contratos matrimoniales, de invitaciones a festines, de quehaceres domésticos, etc., se ha llegado a saber que la lengua griega, a la que se vertieron los libros del AT, y en la que se escribieron los del NT, no era sino el habla popular del mundo helenístico, a la cual se sumaron los hebraísmos propios de los autores individuales de la Biblia.

Los papiros de Oxirrinco proporcionan, además, numerosos informes y datos históricos, y algunos fragmentos, tanto bíblicos como apócrifos, gnósticos, litúrgicos y partrísticos.

Bibl.: B. P. GRENFELL - A.S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri*, I-XVII, Oxford 1898-1927. E. LOBEL, C. H. ROBERTS y E. P. WEGENER, *Oxyrhinchus Papyri*, XVIII, Londres 1941.

A. ROLLA

OXIRRINCO, Fragmentos evangélicos de. Son varios los fragmentos de carácter evangélico descubiertos en Oxirrinco (Egipto) por los investigadores B. P. Grenfell y A. S. Hunt a principios del siglo XIX y principios del XX. Entre ellos se encuentran algunos que presentan notables divergencias con los correspondientes pasajes de los evangelios canónicos, y por esta razón se les ha dado carácter de apócrifos. Los principales son los siguientes (→ **Papiros bíblicos**):

1. OXYRHYNCHUS PAP. 1 Y 654. Contiene una serie de frases puestas en boca de Cristo con las palabras introductorias: Λέγει Ἰησοῦς («dijo Jesús»). Por ello, estas colecciones de frases han recibido el nombre genérico de Λόγια (logia).

2. OXYRHYNCHUS PAP. 655. Contiene una curiosa respuesta de Jesús a los discípulos que le habían preguntado cuando se manifestaría a ellos. Dicha respuesta está concebida en estos términos: «Cuando os despojéis (de vuestros vestidos) y no sintáis vergüenza». Estas palabras, que podrían tomarse como una alusión al estado de justicia original, han dado pie para que algunos consideren al fragmento como perteneciente al *Evangelio de los Egipcios*.

3. OXYRHYNCHUS PAP. 840. Ofrece una larga disputa de Jesús con los fariseos sobre las purificaciones rituales, en la que se insertan detalles curiosos sobre la manera de efectuarse éstas.

4. OXYRHYNCHUS PAP. 1081. Contiene una supuesta conversación de Jesús con sus discípulos, impregnada de expresiones y conceptos gnósticos.

Bibl.: B. P. GRENFELL - A. S. HUNT, *New Sayings of Jesus and Fragments of a Lost Gospel from Oxyrhynchus*, Londres 1904; íd., *The Oxyrhynchus Papyri part. 1-8*, Londres 1898-1911. M. J. LAGRANGE, *Nouveau fragment non canonique relatif à l'évangile*, en *RB*, 5 (1908), págs. 538-553. E. JACQUIER, *Les sentences du Seigneur extracanoniques*, en *RB*, 15 (1918), págs. 93-135. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 81-89, 93, 101.

A. DE SANTOS OTERO

OZI. → **'Uzzī** y **'Ūzay.**

OZÍAS (heb. *'uzziyyāh*, *'uzziyyāhū*, «Yahweh es mi fuerza»; Ὀζείας, Ὀζεία; Vg. *Ozias*, *Ozia*). Llamado casi siempre en el libro de los Reyes Azarías (heb. *'ăzaryāh[ū]*), fue el décimo rey de Judá después del

Sello de Šĕbanyāhū, servidor de Ozías. Mide 21 × 16 mm. (Foto Museo del Louvre)





Placa aramea en la que aparece mencionado el nombre de Ozías, rey de Judá

cisma, uno de los mejores que se sentaron en el trono de David.

Tras la conjuración que costó la vida a Amasías, fue proclamado unánimemente rey su hijo Ozías, de dieciséis años de edad[1]. El texto actual, tanto del libro de los Reyes[2], como de las Crónicas[3], le asigna cincuenta y dos años de reinado; parece excesivo, a no ser que se computaran varios años de correinado con su padre Amasías (como quiere Thiele), o se prolongara mucho la regencia de su hijo Jotam (según prefiere Ruffini). Reinaría del 768-740.

Su madre Yĕkŏlyāhū debió de instruirle piadosamente; además se dejó sentir en él continuamente la influencia religiosa de Zacarías, varón de profundo conocimiento de Dios[4]. El buen rey hizo lo que agradaba a Yahweh, aunque no suprimió los lugares altos.

Y Dios bendijo las empresas de Ozías. Continuó dominando sobre Edom, reconquistada por su padre, e hizo de ʾĒlat[5], cerca de ʿEṣyōn Géber, en la costa norte del golfo del ʿAqabah, el punto central de su comercio a través del mar Rojo. Dirigió sus armas victoriosas contra los filisteos: Gat, Yabneh, ʾAšdōd quedaron desmanteladas. Tribus árabes fueron castigadas, y lo mismo los ammonitas que tuvieron que pagarle tributo. El rey de Judá, «se había hecho enormemente poderoso»[6], debido en gran parte al cuidado que puso en tener un ejército numeroso, fuerte y perfectamente organizado, dotado de las mejores armas. La ciudad santa quedó fortificada y reforzada con nuevas torres el muro septentrional abatido en vida de su padre por Joás, rey de Israel, en el combate en que derrotó a Judá.

No fueron únicamente hazañas militares. Además del comercio, que con el puerto de ʾĒlat recibió notable impulso, Ozías, «amante de la agricultura»[7], promovió de un modo especial la riqueza de sus campos, vergeles y montes, y el aumento y cuidado de la ganadería: sus rebaños numerosos pastaban en las llanuras que miran al Mediterráneo, en las mesetas más altas y en el desierto del sur, en el que construyó torres y excavó cisternas para defender al ganado de los merodeadores y abrevarlo en esa seca región. Estos datos bíblicos han sido confirmados por las excavaciones arqueológicas dirigidas por N. Glueck, que desde 1952 vienen haciendo anualmente los israelitas en el territorio del Négeb.

Se acrecentó la riqueza del reino, pero fue ocasión desgraciadamente de corrupción moral, de división profunda entre ricos y pobres y de nuevo retorno a prácticas idolátricas. Los profetas contemporáneos, Amós[8], Oseas[9], Isaías[10], levantaron sus voces contra tales abusos.

Ozías fue afligido por el Señor, varios años antes de su muerte, con el terrible mal de la lepra[11]. El Cronista lo reputa fulminante castigo de Dios al penetrar en el Santuario e intentar quemar incienso en el altar de los perfumes[12]. Impuro legalmente, quedó confinado en cámara aislada y su hijo Jotam gobernó como regente. Fue enterrado junto a los sepulcros reales.

Se ha querido identificar a Ozías-Azarías con ʿAzriyāhū de *Ia-ú-di*, derrotado por Tiglatpileser II en Siria hacia 738. Pero ʿAzriyāhū parece ser un usurpador del pequeño reino de Iaudi, al norte de Alepo.

[1] 2 Re 14,21; 2 Cr 26,1. [2] 2 Re 15,2. [3] 2 Cr 26,3. [4] 2 Cr 26,5. [5] 2 Re 14,22; 2 Cr 26,2. [6] 2 Cr 26,8. [7] 2 Cr 26,10. [8] Cf Am 2,4-5; cap. 8, etc. [9] Cf. Os 5,5-15; 8,14, etc. [10] Cf. Is 2,7 y sigs. [11] 2 Re 15,5. [12] 2 Cr 26,16-21.

Bibl.: R. de Vaux, *Les livres des Rois*, París 1949. P. Lemaire-D. Baldi, *Atlante Storico della Bibbia*, Turín 1955, págs. 134-136. M. Evenari - Y. Aharoni, *The Ancient Desert Agriculture of the Negeb*, en *IEJ*, 8 (1958), pág. 238 y sigs. N. Glueck, *The Seventh Season of Archaeological Exploration in the Negeb*, en *BASOR*, 152 (1958), pág. 24 y sigs.

J. CAUBET

OZÍAS, Crónica de (heb. *dibrē ʿuzziyyāhū*; Λόγοι Ὀζίου; Vg. *Sermones Oziae*). Fuente de los libros de las Crónicas, obra del profeta Isaías[1], el cual tuvo la visión del año en que moriría el rey que le da nombre[2].

[1] 2 Cr 26,22. [2] Is 6,1.

Bibl.: L. Marchal, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, págs. 9-10,212.

OZIEL. → **ʿUzzīʾel, ʿĂzīʾēl.**

ʾŎZNĪ. → **ʾEṣbōn.**

OZRIEL. Hombre de la tribu de Neftalí. → **ʿAzrīʾēl.**

P

P. Decimoséptima letra del alefato (ף, פ) y decimosexta del alfabeto griego (Π, π).

Como signo, tiene una evolución bien definida.

1 2 3

1. Derivaciones de los caracteres jeroglíficos egipcios. 2. Paso al alfabeto protosináítico. 3. Desarrollo tamúdico

4 5 6 7 8 9 10

4. Alfabeto fenicio. Sepulcro de Ḥīrām, rey de Biblos (siglo XIII A.C.). 5. Alfabeto fenicio (1000 A.C.). 6. Estela de Mēšaᶜ, rey de Moab (890-875 A.C.). 7. Cartas arameas (800 A.C.). 8. Inscripción de Siloé (700 A.C.). 9. Letras talladas en sellos y piedras preciosas (800-500 A.C.). 10. Papiros egipcios (500-300 A.C.)

11 12 13 14 15 16 17

11. Caracteres cuadrados hebreos (siglo IV D.C.). 12. Papiros de los siglos V-VIII D.C. 13. Siríaco (500-800 D.C.). 14. Pentateuco samaritano (siglo XIII D.C.). 15. Escritura rabínica *rāšī* (siglo XIII D.C.). 16. Caracteres alemanes cursivos (siglo XIX). 17. Caracteres árabes del Corán

En hebreo, la *p*, en cuanto a su grafía, es una de las cinco finales, que se escriben de modo distinto según estén al principio o en el cuerpo de la palabra o bien al final. En medio es cerrada (פ); al final abierta (ף).

Como sonido, la letra *p* forma parte de las begadkefat. Es labial sorda, explosiva o espirada. En su calidad de explosiva (instantánea o «dura» *[qāšeh]*) equivale a nuestra *p* y lleva en su interior un punto llamado *dāgēš*. Como *espirada*, igual a nuestra *f*, tiene una raya horizontal llamada *rāfeh* («dulce» *[rak]*), que incluso ahora, en las modernas transcripciones, distingue a veces las dos calidades de la letra, colocada encima o debajo. Muchos antiguos manuscritos bíblicos señalaron cuidadosamente las dos clases de *p* por medio de los dos signos indicados; pero en las ediciones impresas, la ausencia de *dāgēš* se juzgó ya suficiente para indicar que la *p* es rafeada.

Idéntico oficio al *rāfeh* hebreo cumple en latín la *h*, añadida a la *p*. De donde la *ph* (Vg., etc.) tendrá que leerse *f* (→ **F**).

En hebreo, todo elemento vocálico, por pequeño que sea, incluso un *šĕwāʾ* móvil, hace espirada la begadkefat que le sigue. Si la begat-kefat empieza palabra, es también espirada cuando la voz anterior acaba en vocal y no existe hiato. Las semiconsonantes *w* e *y* finales de sílaba pronunciadas se computan como consonantes (*ᶜālay pihem*, Sal 22,14)[A].

Como signo numeral, la פ = 80, la Π = 80.

[A] P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1923, págs. 5, 19.

Bibl.: → **E.**

S. BARTINA

PAᶜĂRAY (et.?; Οὐραιοερχί [B], Φαρί [A]; Vg. *Pharai*). Uno de los treinta héroes principales de David, llamado el Arbita[1]. En la lista paralela del libro de las Crónicas, el nombre falta, pero aparece en su lugar el de Naᶜăray, hijo de ʾEzbay[2]; esta última grafía (Naᶜăray) suele tenerse por la original.

[1] 2 Sm 23,35. [2] 1 Cr 11,37.

Bibl.: NOTH, 1172, pág. 255.

G. SARRÓ

PABLO, San. 1. IMPORTANCIA. Después de Cristo, es a san Pablo a quien más debe el cristianismo, como pensamiento y como vida. Se ha exagerado mucho, cuando se ha hablado de Jesús o Pablo, «queriendo ver en este segundo al verdadero creador del cristianismo.

Pablo no es más que un humilde discípulo de Jesús, siervo suyo, apóstol, como se suele llamar en sus cartas. Si dice a los demás que «sean sus imitadores», es porque primero se ha convertido él en el «imitador de Cristo»[1]. «Su evangelio» es «el evangelio de Dios»[2], el evangelio «de Cristo»[3]; no hay más que un evangelio, el de Cristo, que no se puede cambiar por nadie[4]. Él predica como predican los demás apóstoles[5], con los cuales procura ir siempre de acuerdo, para no predicar inúltilmente[6]. Pero Pablo sobresale por encima de los demás apóstoles como persona, como obra y como pensamiento. Se destacó sobre sus compañeros en el judaísmo[7] y luego sobre sus compañeros en el apostolado cristiano[8]. Viene el último y se hace el primero. La Iglesia de Roma le pondrá siempre al lado de Pedro y todas las generaciones cristianas beberán en sus cartas las aguas más profundas de la fe y de la caridad. San Juan Crisóstomo dirá que su ciencia no la debe a su talento, sino al amor que profesa a Pablo y a la constancia con que lee semanalmente las 14 cartas. Es un hecho que todo el que se pone en contacto con Pablo lo estima, y, sobre todo, le cobra un gran afecto y se hace su discípulo.

[1] 1 Cor 4,16. [2] Rom 1,1. [3] Flp 1,27; 2 Tes 1,8. [4] Gál 1,7. [5] 1 Cor 15,11. [6] Gál 2,2. [7] Gál 1,14. [8] 1 Cor 15,10.

2. Las fuentes. Para el estudio de san Pablo son: el libro de los Hechos de los Apóstoles, escrito por san Lucas, compañero suyo, *ca.* 61-63. Casi todo el libro trata de la conversión y viajes apostólicos del apóstol. Lucas, que pretende en este libro contar los orígenes del cristianismo, ha creído que el papel más importante le corresponde a Pablo, después de la Ascensión de Jesús. Las cartas contienen noticias autobiográficas muy importantes para conocer, sobre todo, el interior de Pablo: Gál 1,11-2,14; 1 Cor 15,8-9; 2 Cor 11,22-12,12; Rom 11,1; Flp 3,4-6; 2 Tim 3,10-11.

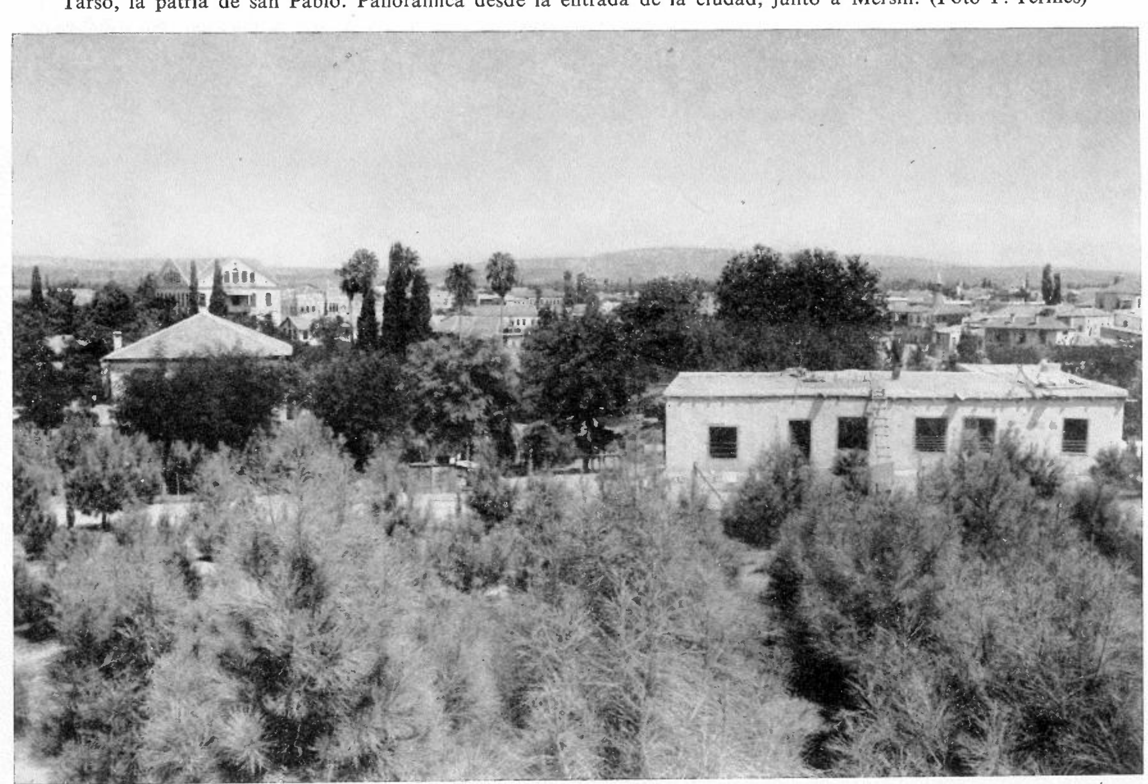
Los *Acta Pauli* son un libro apócrifo del siglo II, muy estimado en otro tiempo. Contiene los hechos de Pablo y de Tecla y varias cartas apócrifas. Es muy legendario, con escaso fundamento histórico.

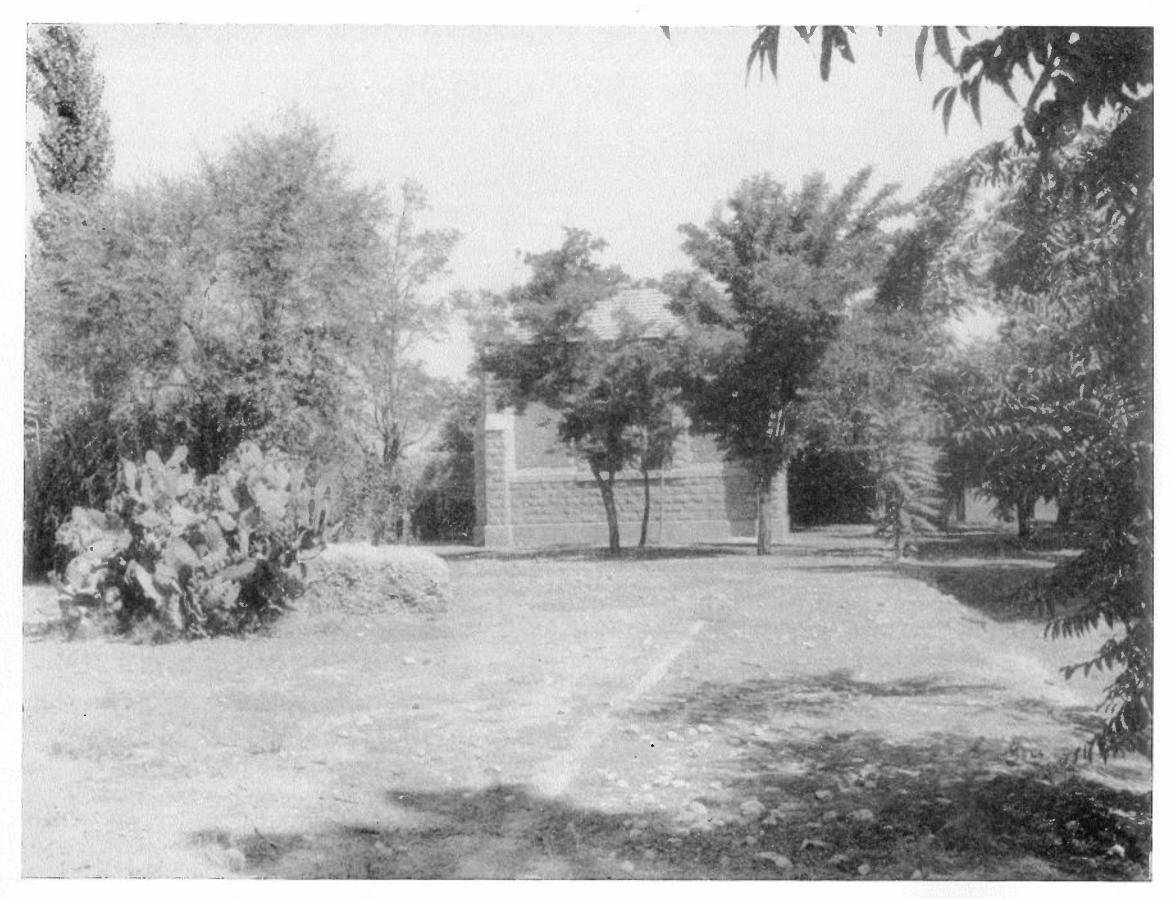
3. Preparación para el apostolado. Pablo nace en Tarso de Cilicia[1], con derecho de ciudadanía romana[2], a principios de la era cristiana, de familia judía[3]. Los judíos son sus hermanos, según la carne[4]. Todas las glorias judías le corresponden, como al que más[5]. Como circunciso, pertenece a la familia de Abraham; dentro de esta familia, pertenece a la raza de Israel; dentro de esta raza, es oriundo de la tribu de Benjamín que, con la de Judá, había formado, después del cisma, el reino judío por antonomasia[6]. En la circuncisión[7], le ponen por nombre Saulo, el «Deseado». Tal vez también el de Pablo. El uso de dos nombres entre los judíos es frecuente[8]. A partir de Act 13,9, siempre se llama Pablo, tal vez como recuerdo del procónsul Paulo, a quien convirtió.

[1] Act 22,3; 21,39. [2] Act 22,28. [3] Act 21,39; 22,3; Flp 3,5. [4] Rom 9,3. [5] 2 Cor 11,22. [6] Flp 3,4-5. [7] Flp 3,5. [8] Act 12,25.

La primera formación la recibe en Tarso, adonde sus padres, probablemente galileos, habían emigrado de

Tarso, la patria de san Pablo. Panorámica desde la entrada de la ciudad, junto a Mersin. (Foto P. Termes)





Damasco. Capilla erigida modernamente por la «Custodia de Tierra Santa», en donde los cristianos de la ciudad conmemoran la conversión de san Pablo. (Foto P. Termes)

Giscala. Tarso era una ciudad de gran cultura griega. Pablo hablará y escribirá el griego como lengua propia. Sólo Lucas le supera en riqueza de vocabulario entre todos los escritores del NT. Su griego es el común del pueblo, como prueban los papiros. Con todo, la formación principal de Pablo fue eminentemente judía. Hacia los 13-14 años se debió trasladar a Jerusalén[1]. Con Gamaliel aprendió la Ley y su exégesis[2]. El oficio manual de tejedor lo debió aprender en Tarso[3]. Entró en el partido de los fariseos[4], y, tal vez, era escriba y miembro del sanedrín, pues da su voto contra los cristianos[5]. Como ferviente y convencido fariseo tomó muy en serio la destrucción del naciente cristianismo[6] y parte activa en la muerte de Esteban[7]. Entre el período de sus estudios en Jerusalén y el principio de su actividad pública contra los cristianos, debió existir una ausencia de Jerusalén, que coincidiría con el ministerio del Señor. Aunque no hay pruebas decisivas, se debe negar que Pablo conociera personalmente a Jesús. Nunca alude a su conocimiento personal histórico. Si lo hubiera conocido, hubiera sido adversario suyo y perseguidor y lo habría dicho en sus cartas. Cuando habla de su conocimiento, sólo habla del Jesús glorioso y resucitado[8], de quien es verdadero testigo[9].

[1]Act 22,3; 26,4-5. [2]Act 5,34-39; 22,3. [3]Act 8,3. [4]Flp 3,5; Act 26,5. [5]Act 26,10. [6]Act 8,3. [7]Act 7,58-8,1. [8]1 Cor 9,1. [9]1 Cor 15,8; Act 9,17; 22,14-15; 26,16.

La conversión sucedió en el camino a Damasco, a unos 12 km de la ciudad, en la aldea de Kawkab o Kōkab, según una vieja tradición. El hecho de que fuera andando y llevado de la mano, porque no veía[1], tal vez requiera mayor proximidad. La conversión psicológicamente sólo se explica por un milagro. Ésta es la mente del libro de los Hechos y del propio Pablo, cuando alude a ella[2]. En Flp 3,12 se considera «cogido por Cristo»[3]. El cambio tan radical de Pablo y su constancia, el equilibrio psicológico, su fuerza y clarividencia lógica, excluyen la alucinación. Después de la muerte y resurrección de Cristo, la conversión de Pablo es el hecho más decisivo en la historia del cristianismo.

[1]Act 9,8. [2]1 Cor 15,8; se llama «abortivo» o fuera de norma. [3]Cf. Gál 1,11-16; 1 Tim 1,12-13.

Después de su bautismo, permanece algunos días en Damasco[1], luego marcha a Arabia, al territorio de los nabateos, no lejos de la propia Damasco[2], adonde retorna[3], para predicar el evangelio, que poco antes había combatido. En seguida se vuelven contra él los judíos, que desde ahora serán sus constantes y fuertes

enemigos. Para librarse de sus iras, tiene que escapar de noche, descolgándose de un muro[4]. Han pasado dos o tres años desde su conversión[5], cuando se presenta en Jerusalén, con la desconfianza natural de todos los cristianos. Trata con Pedro y Santiago el Menor[6], pero no se da a conocer fuera de la ciudad[7]. Como en Damasco, su predicación en Jerusalén suscita la ira de los judíos y Dios le comunica que se retire[8], porque lo ha escogido para predicar a los gentiles, según le había predicho antes Ananías[9]. Los cristianos le acompañan hasta el puerto de Cesarea, desde donde salió para Siria[10], es decir, para Antioquía y de allí para Tarso[11]. No lleva más que tres años de cristiano y ha tenido ya que huir de Damasco y de Jerusalén para que no lo maten los judíos[12], y es que Pablo lleva en su seno la tormenta. En Tarso, pasa algunos años (39-43) y, dado su temperamento apostólico, no estaría inactivo. Por los años 43-44, Bernabé pasó de Jerusalén a Antioquía, que tiene el mérito de haber presentado a Pablo en Jerusalén y, acordándose de su fuerza apostólica, fue a Tarso a sacarlo de la sombra, para que predicara en Antioquía[13]. Por el 44, muerto Agripa I, van a Jerusalén Bernabé y Pablo, llevando las limosnas de la comunidad de Antioquía. Aunque Dupont retrasa hasta el 49 el viaje de las limosnas y algunos desconfían de la cronología de los Hechos, Lucas es exacto, como recientemente ha demostrado A. M. Tormos. En Jerusalén estuvieron poco tiempo, tomaron consigo a Juan Marcos y retornaron a Antioquía para empezar el primer viaje apostólico[14].

[1] Act 9,19. [2] Gál 1,17. [3] Gál 1,17-18. [4] Act 9,23-25; 2 Cor 11,32-33. [5] Gál 1,18. [6] Gál 1,18.19. [7] Gál 1,22. [8] Act 9,28-29; 22,18-21. [9] Act 22,15.21. [10] Gál 1,21. [11] Gál 1,21; Act 9,30 [12] Act 9,23.29. [13] Act 11,26. [14] Act 12,25.

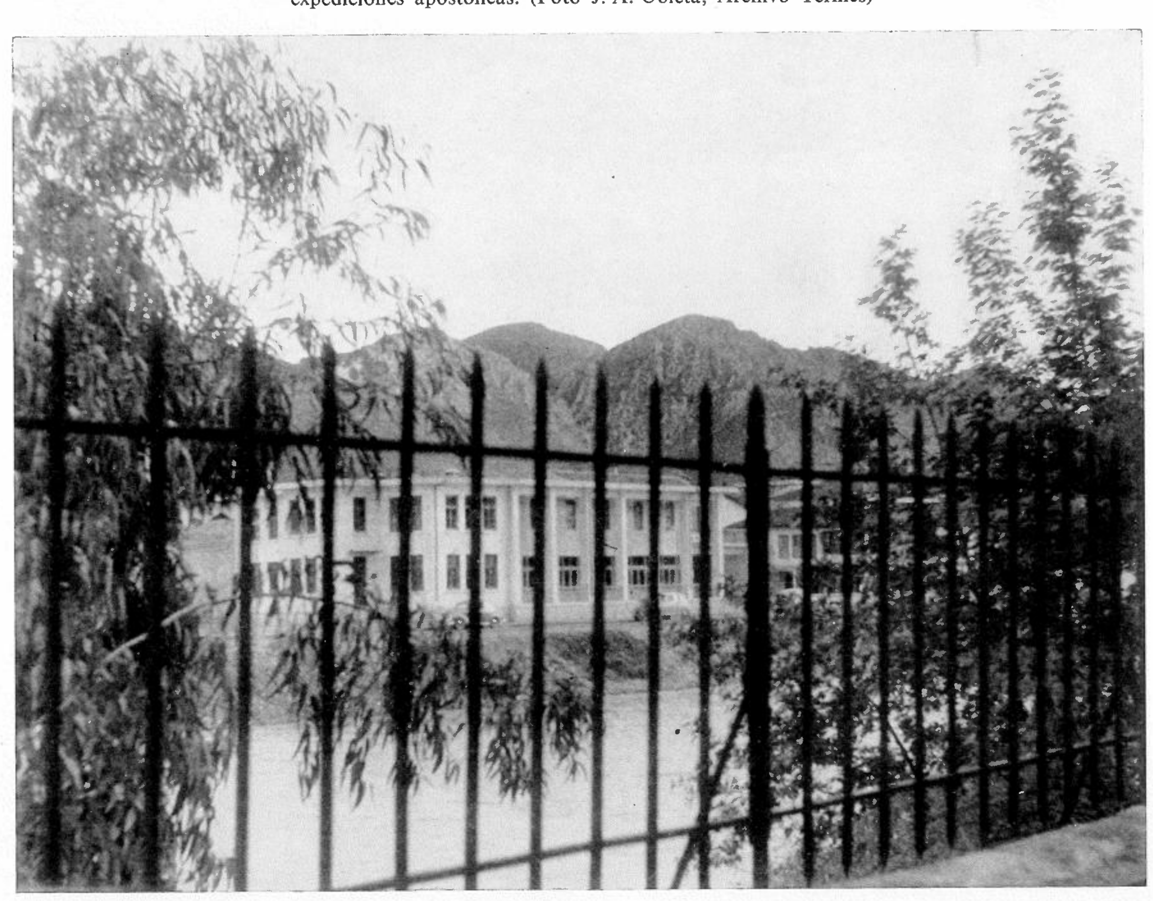
4. Primer viaje apostólico. *Fuente*: Act 13,1-14,28. *Años*: 45-48-49. *Compañeros*: Bernabé y Marcos.

Territorios: evangelizados. La isla de Chipre y la parte más meridional de Asia Menor, la más cercana a Cilicia, patria de Pablo. Ciudades: Salamina y Pafos, en Chipre; Perge, Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe, en Asia.

Principio y fin del viaje. Antioquía de Siria.

Incidentes principales. En Pafos, la conversión del procónsul Sergio Paulo. En Perge, Juan Marcos se acobarda ante la dificultad de la empresa y abandona a Pablo y a Bernabé. En Listra, Pablo cura a un paralítico de nacimiento. La gente asombrada grita en Ico-

El río Orontes a su paso por Antioquía de Siria, la ciudad de donde partió san Pablo para sus tres grandes expediciones apostólicas. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)





Mapa con los lugares a los que Pablo dirigió sus epístolas

nio: «Dioses semejantes a hombres han bajado hasta nosotros» Creían que Bernabé era Júpiter y Pablo, Mercurio, porque hablaba muy bien. Les quieren ofrecer sacrificios hasta que los dos apóstoles les gritan: «Que somos hombres como vosotros».

FRUTOS. En Chipre se convierte el procónsul romano. Desde este momento, Saulo no se llamará más que Pablo. En Listra, se hace discípulo Timoteo, fiel compañero de Pablo; es curado un paralítico y Pablo es apedreado por primera vez por los judíos. Queda como muerto, lo recogen los discípulos y es curado en casa de Timoteo por las piadosas manos de su abuela Loida y de su madre Eunice. El evangelio ha penetrado en Chipre y en Asia Menor. El viaje se completa en el Concilio de Jerusalén (49-50), que es un triunfo para Pablo y un paso decisivo en el universalismo[1]. De Jerusalén, retorna Pablo a Antioquía y aquí, antes de salir para el segundo viaje, tuvo lugar, muy probablemente, el encuentro con Pedro que narra Gál 2,11-21, de importancia para la verdad del evangelio y aun para el mismo primado.

[1]Act 15,1-35.

5. SEGUNDO VIAJE APOSTÓLICO. *Fuente*: Act 15,36-18,22. *Años*: 49-50-53. *Compañeros*: Silas, desde el principio; Timoteo, que se une en Listra, y Lucas, en Tróade, probablemente. Bernabé se ha separado desde el principio y ha ido a Chipre con Marcos.

TERRITORIOS EVANGELIZADOS. La región meridional de Asia Menor, evangelizada en el primer viaje; Frigia, Galacia y Misia. Lo más característico fue Macedonia y Acaya, la parte más oriental de Europa.

CIUDADES. Derbe, Listra, en el sur de Asia. Tróade, en la costa noroeste de Asia y en la puerta de Europa. Neápolis, Filipos, Anfípolis, Apolonia, Tesalónica y Berea en Macedonia; Atenas y Corinto, en Acaya. En Corinto se detiene durante año y medio. Para volver a Siria se embarca en el puerto oriental de Corinto, pasa por Éfeso y desembarca en Cesarea del Mar; sigue por tierra hasta Jerusalén y de aquí regresa a Antioquía, que es así el principio y fin del viaje.

INCIDENTES PRINCIPALES. En Tróade, tiene lugar la visión del macedonio, que significa la voluntad providencial de Dios para que Pablo pasara a Macedonia y empezara la evangelización de Europa. En Filipos es azotado por primera vez y así empieza el evangelio en Europa con la sangre de su primer apóstol Pablo. En Atenas, en su Areópago, pronuncia el célebre discurso sobre el Dios desconocido. En Corinto, Pablo es llevado delante del procónsul Galión, hermano mayor de Séneca, nacido en Córdoba, quien le trata muy bien.

FRUTOS. La evangelización de toda Asia Menor y la parte más oriental de Europa. Fundación de las iglesias de Galacia, Filipos, Tesalónica y Corinto. Lo más notable de este segundo viaje está precisamente en este primer contacto del evangelio con el suelo europeo.

CARTAS. De este viaje son también las dos primeras cartas que conservamos de Pablo primera y segunda a los Tesalónicenses, escritas en Corinto hacia el 51-52.

6. TERCER VIAJE APOSTÓLICO. *Fuentes*: Act 18,23-21,19. *Años*: 53-58. *Compañeros*: Timoteo, Tito, Lucas y otros.

TERRITORIOS EVANGELIZADOS. Galacia, Frigia, Provincia romana de Asia, con residencia en Éfeso de dos años y medio. Grecia durante tres meses. De Corinto regresa a Siria, pasando por Macedonia, desde donde se alarga hasta Iliria.

CIUDADES. Antioquía, Tarso, Éfeso, Tróade, Filipos, Tesalónica, Berea, Corinto. Regresa por Filipos, Tróade, Aso, Mitilene. Navega frente a la isla de Quíos y arriba a Mileto. Sigue por la isla de Cos y Rodas. En Patara de Licia cambia de nave y llega a Tiro y Ptolemaida. Desembarca en Cesarea y sube hasta Jerusalén, donde termina el viaje, que empezara en Antioquía.

INCIDENTES PRINCIPALES. En Éfeso, curan los enfermos con los pañuelos y delantales que usa Pablo en su oficio de tejedor. Como Pablo cura a muchos endemoniados, algunos exorcistas judíos intentan imitarlo, invocando el nombre de Jesús. El diablo les responde: «Conozco a Jesús y a Pablo, pero a vosotros, no»[1]. La estancia de Éfeso se rompe bruscamente con el motín del platero Demetrio[2]. Pablo sale para Macedonia y en Tróade resucita al joven Eutico que, en un discurso largo de Pablo, se había dormido y caído por una ventana[3]. En Mileto, tiene un discurso conmovedor, despidiéndose de los ancianos de Éfeso[4]. En Cesarea le profetiza Ágabo, que ha de ser preso en Jerusalén: «Tomó el cinturón de Pablo, se ató los pies y las manos

y dijo: “Así atarán en Jerusalén al hombre de quien es este cinturón”»[5].

FRUTOS. La evangelización de la provincia romana de Asia. El evangelio llega hasta Ilíria.

CARTAS. Las cuatro grandes cartas de Pablo pertenecen a este viaje: en Éfeso, a los Gálatas, y primera a los Corintios; en Filipos, segunda a los Corintios y, en Corínto, a los Romanos.

[1] Act 19,15. [2] Act 19,23-40. [3] Act 20,7-12. [4] Act 20,17-38. [5] Act 21,11.

7. CAUTIVIDAD DE CESAREA. Estando en el Templo de Jerusalén cumpliendo su voto, los judíos quieren matarlo. Viene en su auxilio el tribuno romano y lo hace su prisionero. Pablo dirige antes un discurso al pueblo en hebreo[1]. Su prisión de Cesarea se prolonga por dos años, porque el procurador Félix esperaba que Pablo comprase su libertad con dinero[2].

[1] Act 21,40. [2] Act 24,26-27.

8. VIAJE A ROMA. El año 60 sucede Festo a Félix en el gobierno de Judea. Se remueve la causa de Pablo, quien, para librarse de los judíos, apela al César. Delante de Agripa II y su hermana Berenice, que viven en vergonzoso concubinato[A], cuenta Pablo modesta y valientemente su conversión hasta ganarse la simpatía del rey, que dice a Pablo: «Por poco me persuades a hacerme cristiano». Pablo, con gran ingenio y finura le responde: «Quisiera Dios que, por poco o por mucho, no sólo tú, sino todos cuantos me escuchan, fueran lo que yo soy, pero sin estas cadenas»[1]. Agripa dijo a Festo: «Se podía haber dado libertad a este hombre, si no hubiera apelado al César»[2]. Con el viaje a Roma, se cumple uno de los viejos deseos de Pablo[3]. La navegación fue muy accidentada. Tiene que invernar por tres meses en Malta[4] y a Roma no llega sino en la primavera del año 61. El viaje empezado en octubre[5], dura varios meses.

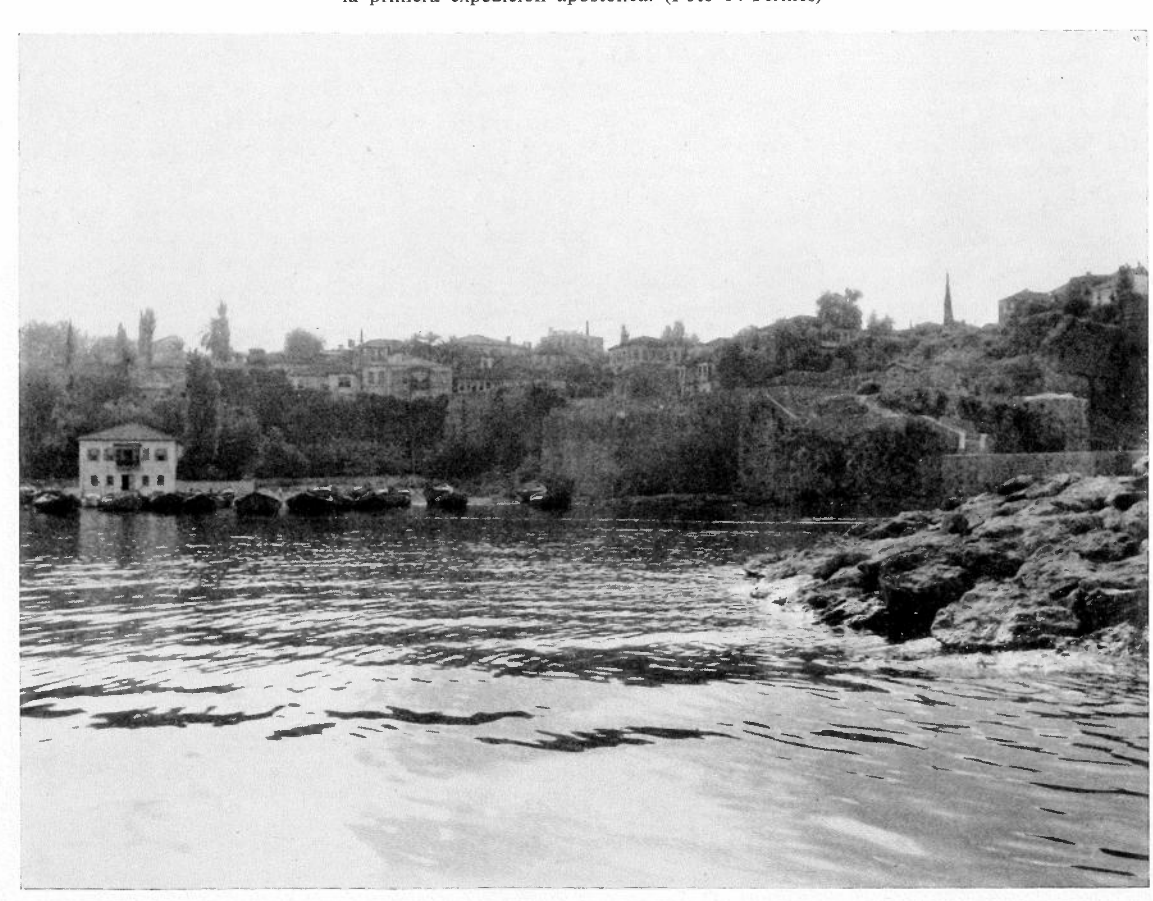
[A] JOSEFO, *Ant. Iud.*, 28,7,3.

[1] Act 26,28.29. [2] Act 26,32. [3] Rom 1,13; 15,24.28-29. [4] Act 28, 11. [5] Act 27,9.

COMPAÑEROS. Lucas y Aristarco durante el viaje y la prisión. En Roma le acompañan también Juan Marcos, Timoteo y Tíquico. Vienen a visitarle Epafrodito desde Filipos y Epafras desde Colosas.

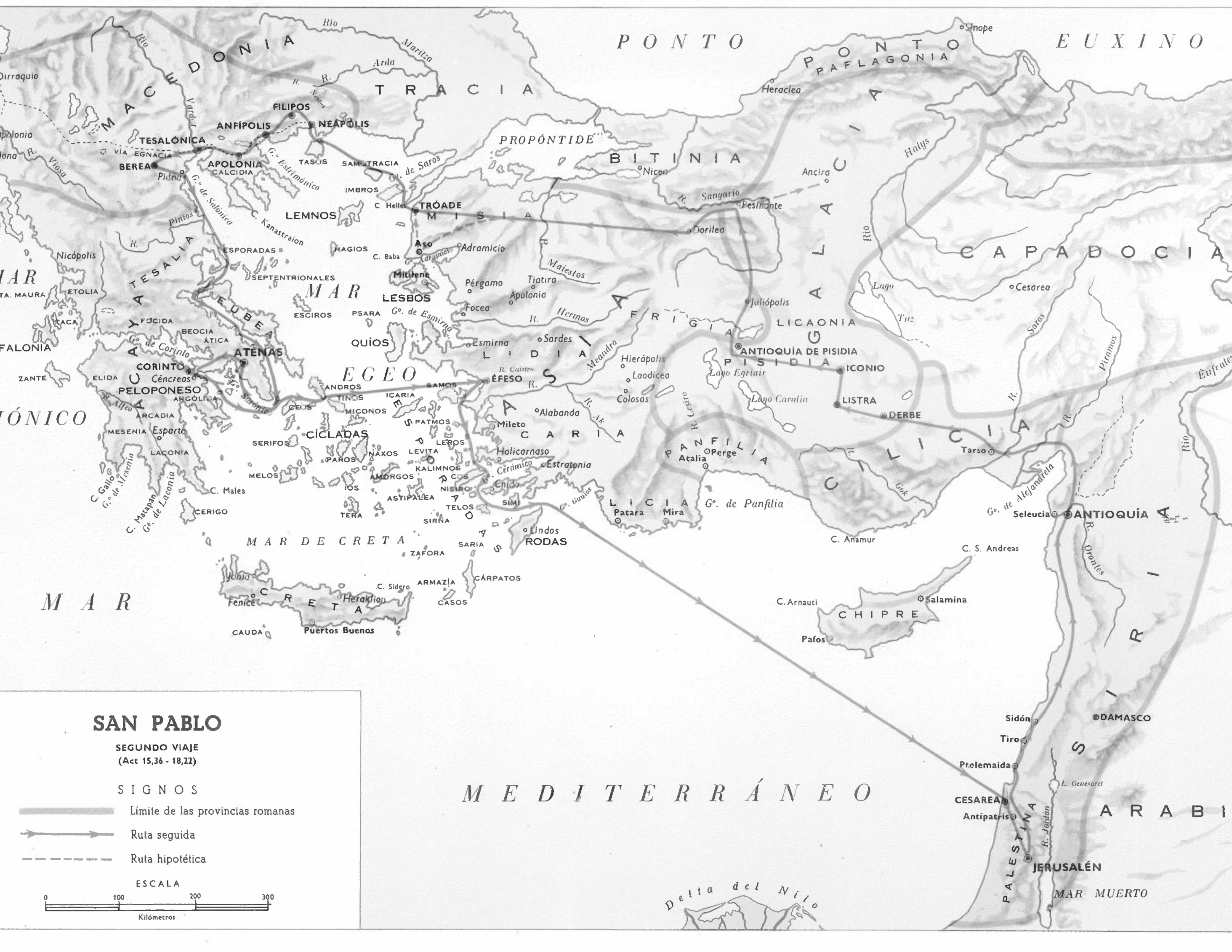
ITINERARIO. Desde Cesarea va en una nave que se dirige a Adramicio, puerto de Misia, costeando Asia

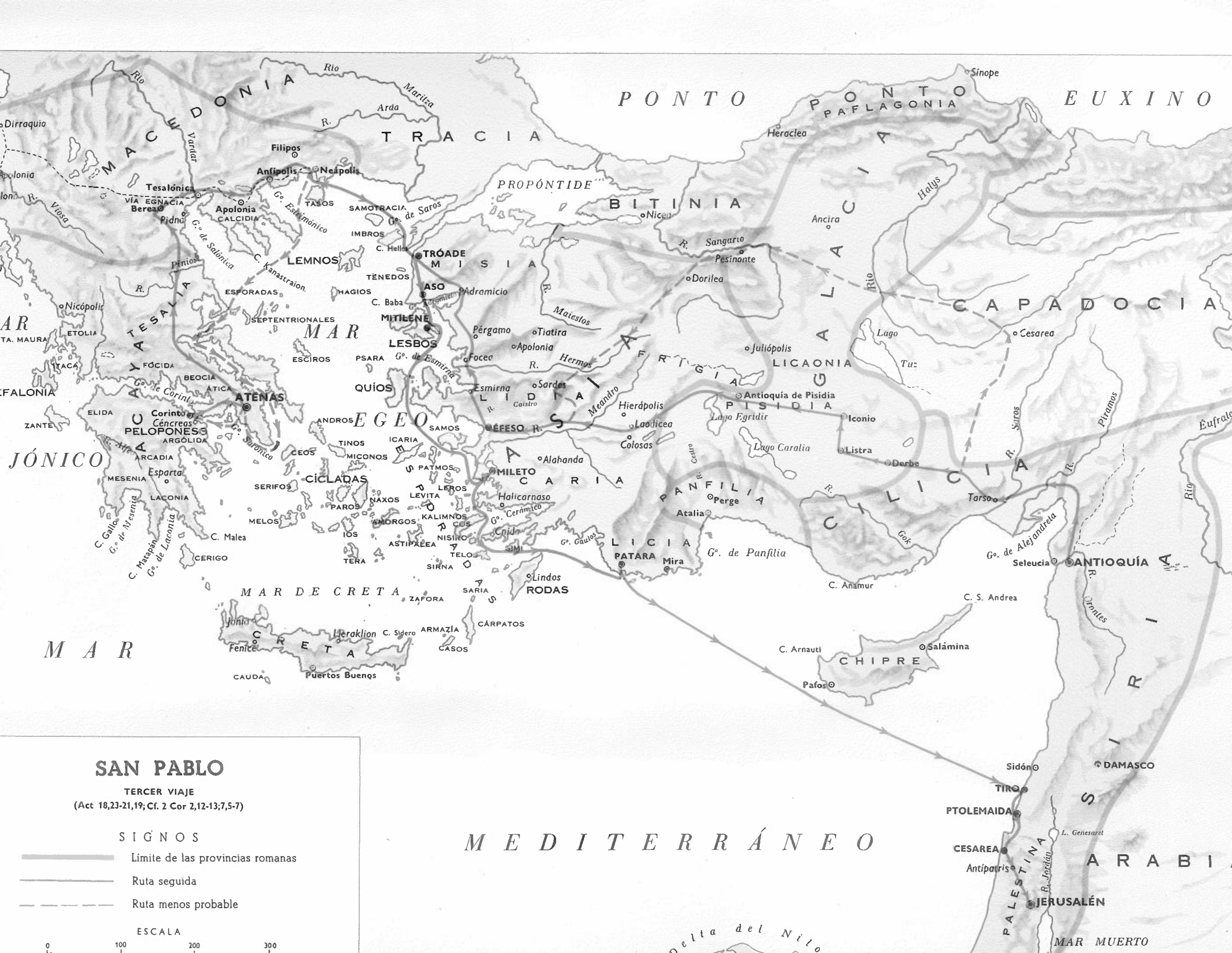
El puerto de Atalia, hoy Antalya, visto al amanecer. Aquí desembarcó san Pablo, procedente de Chipre, en la primera expedición apostólica. (Foto P. Termes)





SAN PABLO
PRIMER VIAJE
(Act 13,1-14,28)
SIGNOS
Límite de las provincias romanas
Ruta seguida
Ruta hipotética
ESCALA
0
50
100
150
200
CAPADOCIA
GALACIA
FRIGIA
PISIDIA
LICAONIA
CILICIA
PANFILIA
LICIA
CARIA
ASIA
LIDIA
CHIPRE
SIRIA
PALESTINA
MEDITERRÁNEO
MAR
EGEO
ANTIOQUÍA DE PISIDIA
ICONIO
LISTRA
DERBE
PERGE
ATALIA
SELEUCIA
ANTIOQUÍA
SALAMINA
PAFOS
DAMASCO
Tarso
Cesarea
Juliópolis
Dorilea
Hierápolis
Laodicea
Colosas
Sardes
Esmirna
Éfeso
Mileto
Pérgamo
Tiatira
Apolonia
Heraclea
Focea
Mitilene
Alabanda
Halicarnaso
Cnido
Patara
Mira
Rodas
Lindos
RODAS
SAMOS
COS
CÁRPATOS
CASOS
CRETA
Sidón
Tiro
Ptolemaida
Amatonte
C. Arnauti
C. S. Andrea
C. Anamur
C. Prasso
Golfo de Panfilia
Go. de Alejandreta
Go. Gaulos
Go. Cerámico
Go. Candarli
Go. Kusado
LAGO TUZ
Lago Egridir
LAGO CARALIA
Halys
Saros
Piramos
Sangario
Meandro
Hermos
Caistro
Kaikos
Maiestos
Cestro
Gok
R. Orontes

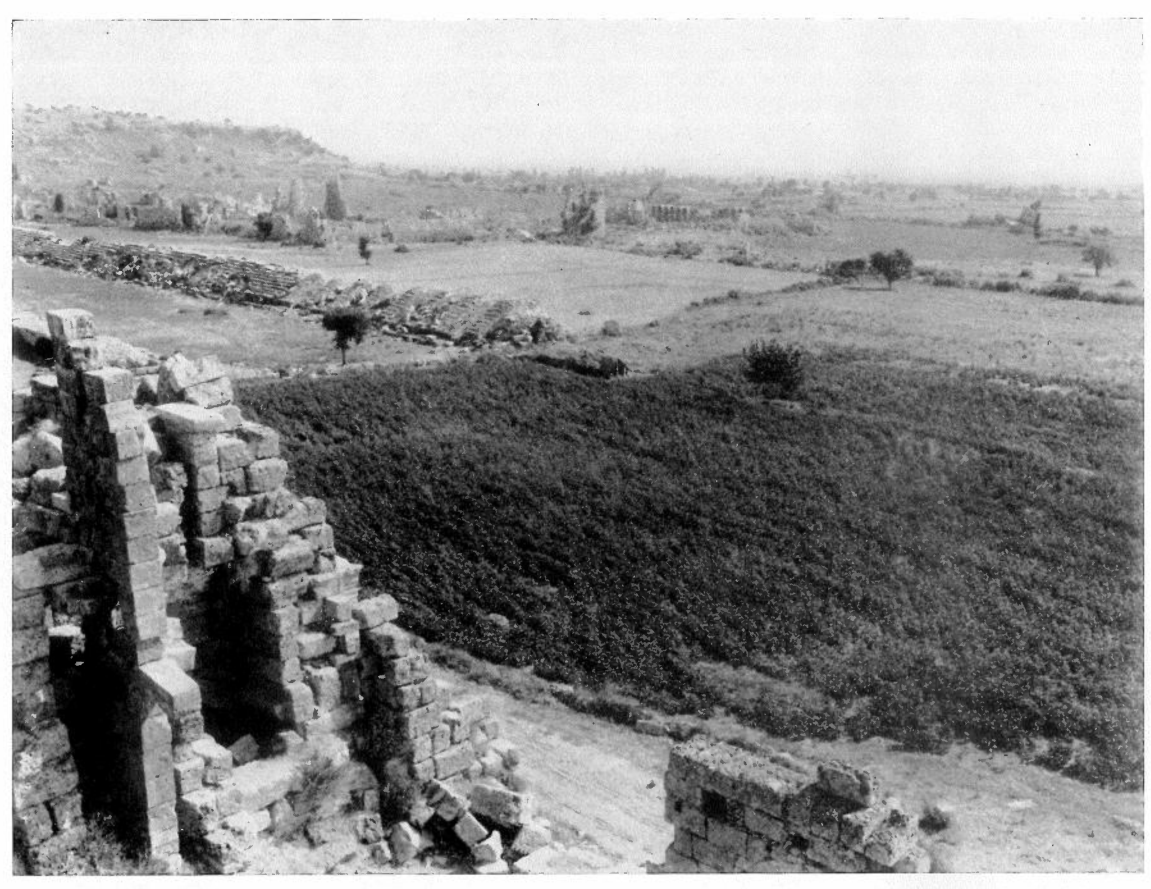

SAN PABLO
SEGUNDO VIAJE
(Act 15,36 - 18,22)
SIGNOS
Límite de las provincias romanas
Ruta seguida
Ruta hipotética
ESCALA
0
100
200
300
Kilómetros
PONTO
EUXINO
MACEDONIA
TRACIA
PROPÓNTIDE
BITINIA
PONTO
PAFLAGONIA
GALACIA
CAPADOCIA
MISIA
ASIA
LIDIA
FRIGIA
LICAONIA
PISIDIA
PANFILIA
CILICIA
LICIA
CARIA
SIRIA
ARABIA
PALESTINA
ACAYA
TESALIA
EUBEA
MAR EGEO
CÍCLADAS
ESPORADAS
MAR DE CRETA
CRETA
CHIPRE
MEDITERRÁNEO
MAR
MAR MUERTO
Delta del Nilo
FILIPOS
NEÁPOLIS
ANFÍPOLIS
APOLONIA
TESALÓNICA
BEREA
Pidna
VIA EGNACIA
CALCIDIA
TASOS
SAMOTRACIA
IMBROS
LEMNOS
TRÓADE
C. Helles
Aso
Adramicio
Mitilene
LESBOS
HAGIOS
C. Baba
Pérgamo
Tiatira
Apolonia
Focea
Esmirna
Sardes
QUÍOS
PSARA
ESCIROS
SEPTENTRIONALES
ESPORADAS
ATENAS
CORINTO
Céncreas
PELOPONESO
ARGÓLIDA
ARCADIA
MESENIA
Esparta
LACONIA
ÉFESO
SAMOS
ICARIA
ANDROS
TINOS
CEOS
MICONOS
PATMOS
LEROS
NAXOS
LEVITA
PAROS
KALIMNOS
COS
AMORGOS
NISIRO
IOS
ASTIPALEA
TELOS
SERIFOS
MELOS
TERA
SIRNA
Mileto
Alabanda
Halicarnaso
Estratonia
Cnido
SIMI
Lindos
RODAS
SARIA
ZAFORA
ARMAZÍA
CÁRPATOS
CASOS
C. Sidero
Heraklion
Fenice
Puertos Buenos
CAUDA
C. Malea
CERIGO
C. Matapán
C. Gallo
Gº. de Laconia
Gº. de Mesenia
ZANTE
ELIDA
BEOCIA
ÁTICA
FOCIDA
ETOLIA
ITACA
Nicópolis
Dirraquio
Gº. de Salónica
Gº. Estrimónico
Gº. de Saros
C. Kanastraion
Gº. de Esmirna
Gº. de Panfilia
Gº. de Alejandreta
Heraclea
Sinope
Nicea
Sangario
Pesinonte
Ancira
Dorilea
Juliópolis
ANTIOQUÍA DE PISIDIA
ICONIO
LISTRA
DERBE
Hierápolis
Laodicea
Colosas
Lago Egriair
Lago Caralia
Perge
Atalia
Patara
Mira
Tarso
Seleucia
ANTIOQUÍA
C. Anamur
C. S. Andreas
C. Arnauti
Salamina
Pafos
Sidón
Tiro
Ptolemaida
CESAREA
Antipatris
JERUSALÉN
DAMASCO
L. Genesaret
R. Jordán
Orontes
Halys
Saros
Piramos
Éufrates
Cesarea
Maritza
Arda
Vardar
Viosa
Maiestos
Hermos
Meandro
R. Caistro
R. Cestro
Gok
Lago
Tuz



SAN PABLO
TERCER VIAJE
(Act 18,23-21,19; Cf. 2 Cor 2,12-13;7,5-7)
SIGNOS
Límite de las provincias romanas
Ruta seguida
Ruta menos probable
ESCALA
0
100
200
300
PONTO EUXINO
MACEDONIA
TRACIA
PROPÓNTIDE
BITINIA
PONTO
PAFLAGONIA
GALACIA
CAPADOCIA
MISIA
ASIA
LIDIA
FRIGIA
LICAONIA
PISIDIA
CARIA
PANFILIA
LICIA
CILICIA
SIRIA
ARABIA
PALESTINA
ACAYA
TESALIA
MAR EGEO
ESPORADAS
CÍCLADAS
MAR DE CRETA
CRETA
CHIPRE
MAR JÓNICO
MEDITERRÁNEO
Delta del Nilo
MAR MUERTO
Dirraquio
Tesalónica
VÍA EGNACIA
Berea
Pidna
Apolonia
CALCIDIA
Anfípolis
Filipos
Neápolis
TASOS
SAMOTRACIA
IMBROS
LEMNOS
TÉNEDOS
TRÓADE
C. Helles
ASO
Adramicio
MITILENE
LESBOS
C. Baba
Pérgamo
Tiatira
Apolonia
Focea
Esmirna
Sardes
ÉFESO
SAMOS
MILETO
Alahanda
Halicarnaso
Cnido
QUÍOS
PSARA
ESCIROS
ANDROS
TINOS
MICONOS
ICARIA
PATMOS
LEROS
LEVITA
NAXOS
PAROS
AMORGOS
KALIMNOS
COS
NISIRO
ASTIPALEA
TELOS
SIRNA
IOS
TERA
MELOS
SERIFOS
CEOS
SIMI
Lindos
RODAS
SARIA
CÁRPATOS
CASOS
ARMAZÍA
ZAFORA
Heraklion
C. Sidero
Fenice
Puertos Buenos
CAUDA
ATENAS
ÁTICA
BEOCIA
FÓCIDA
Corinto
Céncreas
PELOPONESO
ARGÓLIDA
ARCADIA
ELIDA
MESENIA
LACONIA
Esparta
C. Malea
CERIGO
C. Matapán
C. Gallo
Gº. de Mesenia
Gº. de Laconia
Gº. de Corinto
Gº. Sarónico
Gº. de Salónica
Gº. Estrimónico
Gº. de Saros
Gº. de Esmirna
Gº. Cerámico
Gº. Gaulos
Gº. de Panfilia
Gº. de Alejandreta
C. Kanastraion
Nicópolis
ETOLIA
ITACA
TA. MAURA
CEFALONIA
ZANTE
Viosa
Vardar
Pinios
Maritza
Arda
Heraclea
Sinope
Nicea
Sangario
Pesinonte
Dorilea
Ancira
Halys
Juliópolis
Antioquía de Pisidia
Lago Egridir
Lago Caralia
Hierápolis
Laodicea
Colosas
Meandro
Hermos
Maiestos
Caistro
Cestro
Iconio
Listra
Derbe
Lago Tuz
Cesarea
Saros
Piramos
Tarso
Perge
Atalia
PATARA
Mira
C. Anamur
Gok
Seleucia
ANTIOQUÍA
Orontes
Éufrates
C. S. Andrea
Salámina
C. Arnauti
Pafos
Sidón
TIRO
PTOLEMAIDA
CESAREA
Antípatris
JERUSALÉN
DAMASCO
L. Genesaret
R. Jordán



SAN PABLO
IAJE DE LA CAUTIVIDAD
SIGNOS
Lugares de las últimas actividades apostólicas
Itinerario seguro
Itinerario posible
Límites del Imperio Romano
ESCALA
0 100 200 300 400 500
Kilómetros
OCÉANO
TLÁNTICO
MAR DEL NORTE
MAR BÁLTICO
MAR CANTÁBRICO
BRITANIA
Gloucester
Londres
Bath
BÉLGICA
Colonia
Maguncia
TRÉVERIS
GERMANIA
BURGUNDIOS
RUGIOS
GODOS
MARCOMANOS
CUADOS
NORICUM
RECIA
PANONIA
LUGDUNENSE
GALIA
AQUITANIA
NARBONENSE
Lyon
Vienne
Nimes
Arlés
Marsella
Narbona
Ampurias
Barcelona
TARRAGONA
Tolosa
HISPANIA
TARRACONENSE
LUSITANIA
BÉTICA
León
Braga
Zaragoza
Toledo
Mérida
Sagunto
Valencia
Sevilla
Córdoba
Écija
Cádiz
Elche
Cartagena
Tánger
TINGITANA
MAURITANIA
CESARIENSE
Cesarea
NUMIDIA
Cirta
Hippo Rhegio
Útica
Cartago
Sicca
Adrumeto
Tapso
ÁFRICA PROCONSULAR
Sirte Menor
Oea
Leptis Magna
Gran Sirte
CIRENAICA
Berenice
Cirene
MARMÁRICA
Paretonio
LIBIA
Ammonio
EGIPTO
Alejandría
Pelusio
Heliópolis
Menfis
Hermópolis Magna
Antinoe
Panópolis
Coptos
Tebas
Luxor
Nilo
MAR ROJO
ITALIA
Génova
Milán
Florencia
Pisa
ROMA
Ostia
Tres Tabernas
Foro de Apio
Puteoli
Nápoles
Brindisi
Tarento
G. de Tarento
Regio
Mesina
SICILIA
Agrigento
Siracusa
MALTA
CÓRCEGA
CERDEÑA
Caralia
BALEARES
MAR DE LIGURIA
MAR TIRRENO
MAR ADRIÁTICO
MAR JÓNICO
MAR MEDITERRÁNEO
DALMACIA
Salona
DACIA
Apulo
MESIA
TRACIA
MACEDONIA
Filipos
Neápolis
Anfípolis
Tesalónica
Berea
Apolonia
Nicópolis
Corinto
Esparta
ATENAS
ACAYA
MAR EGEO
CÍCLADAS
LEMNOS
TASOS
LESBOS
Mitilene
MAR DE CRETA
CRETA
Fenice
CAUDA
Puertos Buenos
RODAS
Cnido
CHIPRE
Pafos
Salamina
SÁRMATAS
Olbia
MAR DE AZOV
QUERSONESO TÁURICO
PONTO EUXINO
Odessos
Bizancio
PROPÓNTIDE
Nicomedia
BITINIA
Heraclea
PONTO
Sinope
Amiso
Trípoli
Trebisonda
Ancira
Gordión
GALACIA
MISIA
Tróade
Adramicio
Pérgamo
Tiatira
Esmirna
LIDIA
Éfeso
Mileto
Halicarnaso
CARIA
Colosas
Laodicea
FRIGIA
Antioquía
PISIDIA
Iconio
LICAONIA
Listra
Derbe
PANFILIA
Atalia
Perge
LICIA
Patara
Mira
CILICIA
Tarso
CAPADOCIA
Melitene
MELITENE
ARMENIA
Edesa
MESOPOTAMIA
Seleucia
Antioquía
SIRIA
Palmira
Trípoli
Beirut
Sidón
Tiro
Ptolemaida
Cesarea
DAMASCO
Bostra
JERUSALÉN
MAR MUERTO
Gaza
Petra
NABATEOS
ARABIA
R. Elba
R. Wesser
R. Rin
R. Sena
R. Ródano
R. Garona
R. Ebro
R. Duero
R. Guadiana
R. Oder
R. Vístula
R. Prípet
R. Dniester
R. Prut
R. Dnieper
R. Donetz
R. Don
R. Tisza
R. Maros
Danubio
R. Éufrates
Río Volga



Perge. El estadio (izquierda) y la llanura, vistos desde las ruinas del teatro. San Pablo pasó por aquí, a la ida y al regreso de su primer viaje. (Foto P. Termes)

Menor. Hacen escala en Sidón y Mira, puerto de Licia, donde pasan a una nave de carga (*oneraria*), que venía con trigo de Alejandría para Roma. Va muy despacio, pasa entre Cnido y Rodas. Sigue hacia el sur para Creta y llega a la bahía de Puertos Buenos. Es octubre cuando ha terminado el tiempo bueno para la navegación. Pablo aconseja no seguir, pero los marineros quieren invernar en Fénice. La tormenta da la razón a Pablo, pues son arrastrados hasta Malta. Llovía y hacía frío. Era a principios de noviembre del año 60. Los 276 náufragos se quedan en Malta hasta febrero del 61. Embarcan en otra nave alejandrina, que lleva en proa los dioses tutelares de los marinos, Cástor y Pólux. Pasan por Siracusa, Regio, Puteoli. De aquí siguen a pie hasta Roma. En el Foro de Apio y en Tres Tabernas esperan a Pablo los cristianos.

INCIDENTES PRINCIPALES, La tormenta y el naufragio. Pablo anima a sus compañeros de infortunio: «Podríais haberme hecho caso y no haber salido de Creta..., pero confiad. No va a morir ninguno. Sólo se perderá la nave... Un ángel del Dios, a quien sirvo, se me ha aparecido esta noche y me ha dicho: No temas, Pablo, tienes que comparecer ante el César y Dios te hace gracia de los que navegan contigo»[1]. En Malta, han encendido lumbre para calentarse. Pablo junta un montón de ramaje y, al echarlo al fuego, una víbora, que huía del calor, le picó en la mano. Como no le pasó nada, los naturales le tomaron por un dios. El jefe de la isla, llamado Publio, hospeda a Pablo en su casa. Su padre estaba con fiebre y disentería. Pablo hace oración por él, le impone las manos y lo cura. También sana a otros enfermos que acuden a él[2].

[1] Act 27,21-24. [2] Act 28,1-10.

9. PRIMERA CAUTIVIDAD ROMANA Y VIAJE A ESPAÑA. La cautividad de Roma duró años[1]. Terminó con la libertad y absolución de Pablo, antes del año 64, fecha del incendio de la ciudad y de la primera persecución cristiana. Pablo quería venir a Roma de paso para España[2]. Es razonable que ahora realizara su ideal de traernos el evangelio. Aunque lo ponen en duda Jülicher y Bultmann, lo dan como probable Lietzmann y Krüger[A] y dan testimonio de él al final del siglo I Clemente Romano[B]; en el siglo II, el Fragmento de Muratori, las *Acta Petri*, las *Acta Pauli* y más tarde Atanasio[C], Juan Crisóstomo[D] y Jerónimo[E].

CARTAS DE ESTE TIEMPO. (61-64). En Roma, Pablo gozó del régimen de la *custodia libera*[3] que le permitió

comunicarse con todos sus amigos[4]. De este tiempo son las cuatro cartas llamadas de la Cautividad: A los Colosenses, Efesios, Filipenses y Filemón (en cuanto a las cartas a los Hebreos, → **Hebreos, Epístola a los**).

[A]*ZNW*, 1932, pág. 304. [B]*PG*, 1, 220; J.11; K.10. [C]*PG*, 25, 528. [C]*PG*, 62, 659. [E]*PL*, 24, 151.

[1]Act 28,30. [2]Rom 15,24.28. [3]Act 28,16. [4]Act 28,31.

10. Ultimo viaje por Oriente. La muerte en Roma. Desde Italia, Pablo volvió a Oriente: Asia Menor, Macedonia, Creta y Acaya. El orden más probable puede ser éste: Visita Éfeso y deja a Timoteo en ella[1], sigue para Macedonia, donde escribe la primera epístola a Timoteo. En Creta deja a Tito como obispo[2]. Luego escribe la carta a Tito, citándolo en Nicópolis (Epiro), donde piensa invernar[3]. En Tróade deja su manto y pergaminos[4]. En Mileto, enferma Trófimo[5]. En Corinto, se queda Erasto[6]. No consta con certeza donde fue hecho prisionero de nuevo. Algunos hablan de Tróade, fundados en lo precipitado de la salida, como se supone por el abandono del manto y de los pergaminos[7]. Otros creen que volvió libre a Roma y allí fue hecho prisionero. La segunda epístola a Timoteo, última carta del apóstol, la escribe ya preso en Roma y sin esperanzas de libertad[8]. Fue decapitado el año 67, decimocuarto del reinado de Nerón, según Jerónimo[A] y Eusebio[B]. Dionisio de Corinto, contemporáneo del papa Sotero (166-175), dice que murió al mismo tiempo que san Pedro[C]. La fecha del 29 de junio no corresponde al día de la muerte, sino más bien al día de la traslación de las reliquias a las catacumbas de san Sebastián, en el año 258, con motivo de la persecución de Valeriano.

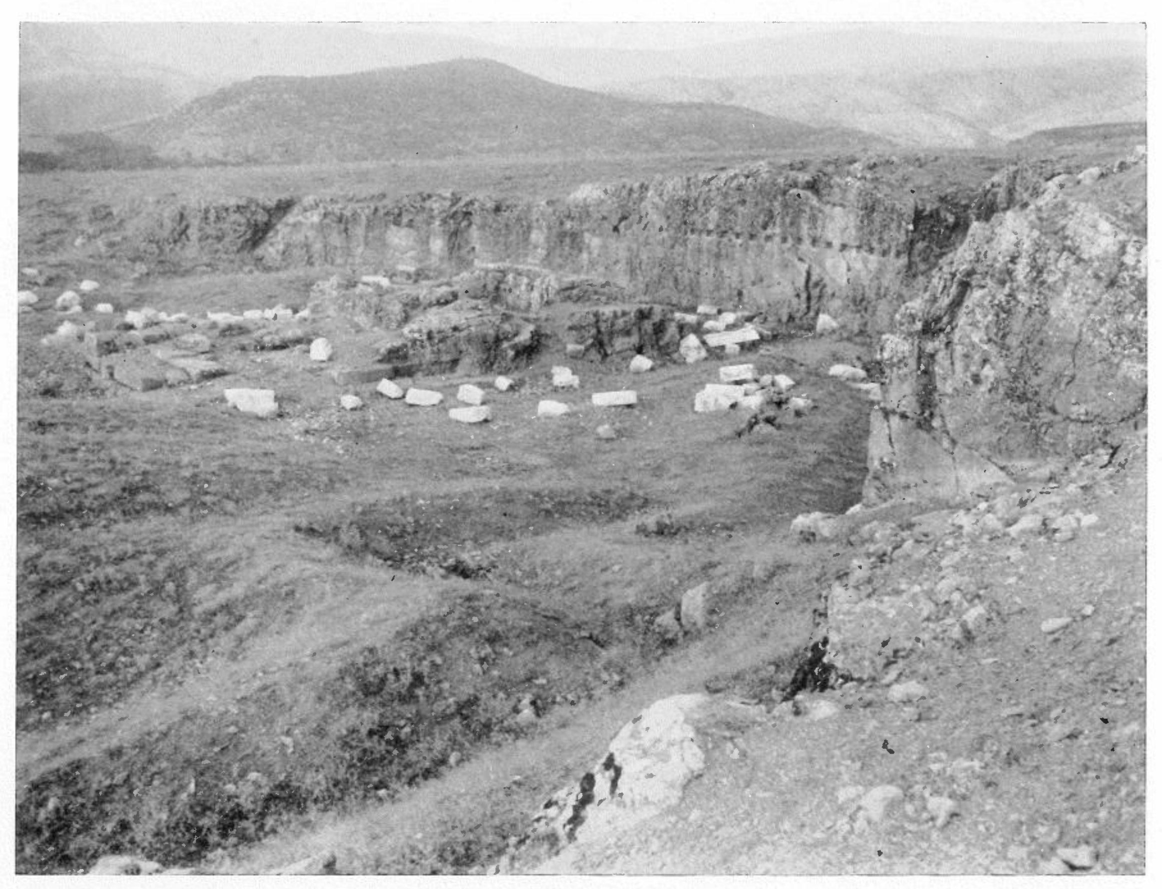
[A]*PL*, 23, 617. [B]*PG*, 19, 544. [C]*PG*, 20, 209; K 60.

[1]1 Tim 1,3. [2]Tit 1,5. [3]Tit 3,12. [4]2 Tim 4,13. [5]2 Tim 4,20. [6]2 Tim 4,20. [7]2 Tim 4,12-13. [8]2 Tim 4,18.

11. Fundamentos de la cronología paulina. *a*) En la primera cautividad romana, cuando Pablo escribe a Filemón, se considera anciano, pudiendo estar entre los 50-60[1]. A la muerte de Esteban es joven[2]. La juventud en los antiguos oscilaba entre los 30 y 40. Pablo podía tener entonces como 30 años. La actividad que despliega y la confianza que hace de él el sanedrín confirma esta edad.

b) La Mišnāh (*ʾĀbōt*, 5,21) fija el año 15 para los estudios del Talmūd y el 18 para el matrimonio. Pablo fue siempre célibe[2]. Cuando estudia con Gamaliel, ha cumplido los 15 años. Si añadimos los años que durara el estudio y los de su ausencia de Jerusalén, durante el

Antioquía de Pisidia. Restos de un gran edificio, quizá un templo. Esta ciudad fue la más septentrional de las evangelizadas por Pablo y Bernabé durante su primer viaje apostólico. (Foto P. Termes)



ministerio públlco de Jesús, cuando muere Esteban, está en los 30.

c) Pilato fue depuesto el año 36. El martirio de Esteban no es probable que sucediera en su gobierno enérgico, pues supone una relajación de la autoridad romana, que se explica bien en el interregno que siguió a la deposición de Pilato, y antes de que viniera su sucesor Marcelo. Por eso es sólidamente probable el año 36 para el martirio de Esteban y la conversión de Pablo, que consiguió de cerca. Si anda entonces alrededor de los 30 años, ha debido nacer después de Cristo, hacia el año 6 de la era cristiana. Otros autores ponen el año 34 como fecha de la conversión.

d) Aretas IV dominaba en Damasco, cuando Pablo huye de allí, poco después de su bautismo[4]. No es probable que los romanos renunciaran a Damasco en vida de Tiberio, de carácter enérgico, muerto en marzo del 37. Es más probable que Aretas se apoderara de Damasco en tiempo de Calígula (37-41). Como Aretas murió el 40, la huida de Pablo, a los tres años de su conversión, hay que situarla entre el 37 y el 40.

e) El comienzo del reinado de Agripa I fue el 41-42 y coincide con el martirio de Santiago el Mayor. El viaje de las limosnas fue poco después de la muerte de Agripa I, que tuvo lugar en el año 44. Es decir, que entre el 39-43 Pablo está en Cilicia. Por el 44 va a Jerusalén con Bernabé y empieza su primer viaje apostólico[5].

f) En el segundo viaje apostólico se hospeda en Corinto en casa de Áquila y Priscila, que acababan de llegar de Roma, porque Claudio (41-54) había expulsado de allí a todos los judíos el año 49[6]. El principio del segundo viaje se puede situar sólidamente entre el año 50 y el 51.

g) Lleva año y medio en Corinto, cuando comparece ante Galión, que estuvo un año de procónsul en Corinto. Por la inscripción de Delfos se ha podido fijar este año, que fue el 52. Como este segundo viaje terminó no mucho después, podemos fijar su final entre el 52-53.

h) Clave para la cronología de Pablo es el principio del gobierno de Festo, que fue a Judea el año 60. Hacía dos años que estaba preso Pablo en Cesarea, cuando fue presentado a Festo, recién llegado a la procuraduría de Judea. Luego, la prisión en Jerusalén que coincide con el final del tercer viaje, había tenido lugar el año 58. Festo lo envió en seguida a Roma, es decir, el mismo año 60. Sabemos que, cuando llega a Creta, había pasado la fiesta de la Expiación o el Gran Ayuno[7], que caía a principios de octubre. Se había embarcado, pues, a final de verano o principios de otoño del año 60. Como pasa tres meses en Malta[8] y no reemprende la navegación hasta que pasa el invierno, su llegada a Roma se puede fijar con seguridad en la primavera del año 61.

i) La primera prisión romana dura dos años[9]. El año 63 es muy seguro para el final del proceso y la absolución de Pablo. El 64 no podía estar bajo la custodia de Nerón, porque este año fue el incendio de Roma y empezó la primera persecución contra los cristianos. Pablo hubiera sido una de las primeras víctimas, si no hubiera estado ya en libertad y aun fuera de Roma, con toda probabilidad. Es el tiempo señalado para la venida a España:

12. CUADRO CRONOLÓGICO.

Año	1-10	Nacimiento en Tarso.
»	15-20	Estudios superiores en Jerusalén.
»	36	Conversión.
»	36-39	En Damasco, Arabia, Jerusalén.
»	39-43	En Tarso.
»	43-44	En Antioquía.
»	44	Viaje de las limosnas a Jerusalén.
»	44-48	Primer viaje apostólico.
»	49-50	Concilio apostólico de Jerusalén.
		Encuentro con Cefas en Antioquía.
»	49-53	Segundo viaje apostólico.
»	51-52	1 y 2 Tesalonicenses, en Corinto.
»	53-58	Tercer viaje apostólico.
»	54	Gálatas, en Éfeso.
»	56	1 Corintios, en Éfeso.
»	57	2 Corintios, en Filipos.
»	57-58	Romanos, en Corinto.
»	58-60	Cautividad de Cesarea.
»	60-61	Viaje a Roma.
»	61-63	Primera cautividad romana.
»		Efesios, Colosenses, Filemón, Filipenses.
»	63-64	Viaje a España.
»	64-66	En Oriente.
»	65	1 Timoteo en Macedonia.
		Tito, en Nicópolis.
»	66-67	Segunda cautividad romana.
		2 Timoteo.
»	67	Martirio en Roma.

[1] Flm 9. [2] Act 7,58. [3] 1 Cor 7,7-8. [4] 2 Cor 11,32-33. [5] Act 11, 27-30-12,25. [6] Act 18,2-3. [7] Act 27,9. [8] Act 28,11. [9] Act 28,30.

13. EL HOMBRE. Pablo distingue en sí al hombre de la gracia. Como hombre, se califica a sí mismo de «vaso de arcilla»[1]. Nosotros podemos decir que, aun como vaso, ha sido de los más fuertes y mejores que se han dado en la historia. Entra en la categoría de los genios. En las condiciones de Alejandro o Napoleón, les hubiera superado. Ha nacido para ir en vanguardia, abriendo marcha y mandando. Aventaja a sus compañeros en el judaísmo[2] y a los demás apóstoles en el cristianismo[3]. Nunca dice basta en sus conquistas: «Olvidando el camino andado, me lanzo hacia lo que está delante»[4]. Como judío, es fariseo; como cristiano, «fariseo del revés». Lleva en su seno la fuerza de la tormenta, «signo de contradicción». Lo que vive, lo vive intensamente. «Me gastaré, me consumiré». *Impendar, superimpendar*[5].

[1] 2 Cor 4,7. [2] Gál 1,14. [3] 1 Cor 15,10. [4] Flp 3,13. [5] 2 Cor 12,15.

En el cuerpo, Pablo no fue un Apolo. Él mismo lo reconoce[1]. No oculta sus flaquezas físicas[2]. Los *Hechos de Pablo y Tecla* lo pintan como pequeño de estatura, calvo, gordo, con las piernas torcidas, las cejas espesas, la nariz grande. Pero rebosaba «gracia y atractivo». «A veces parecía hombre, otras se mostraba como un

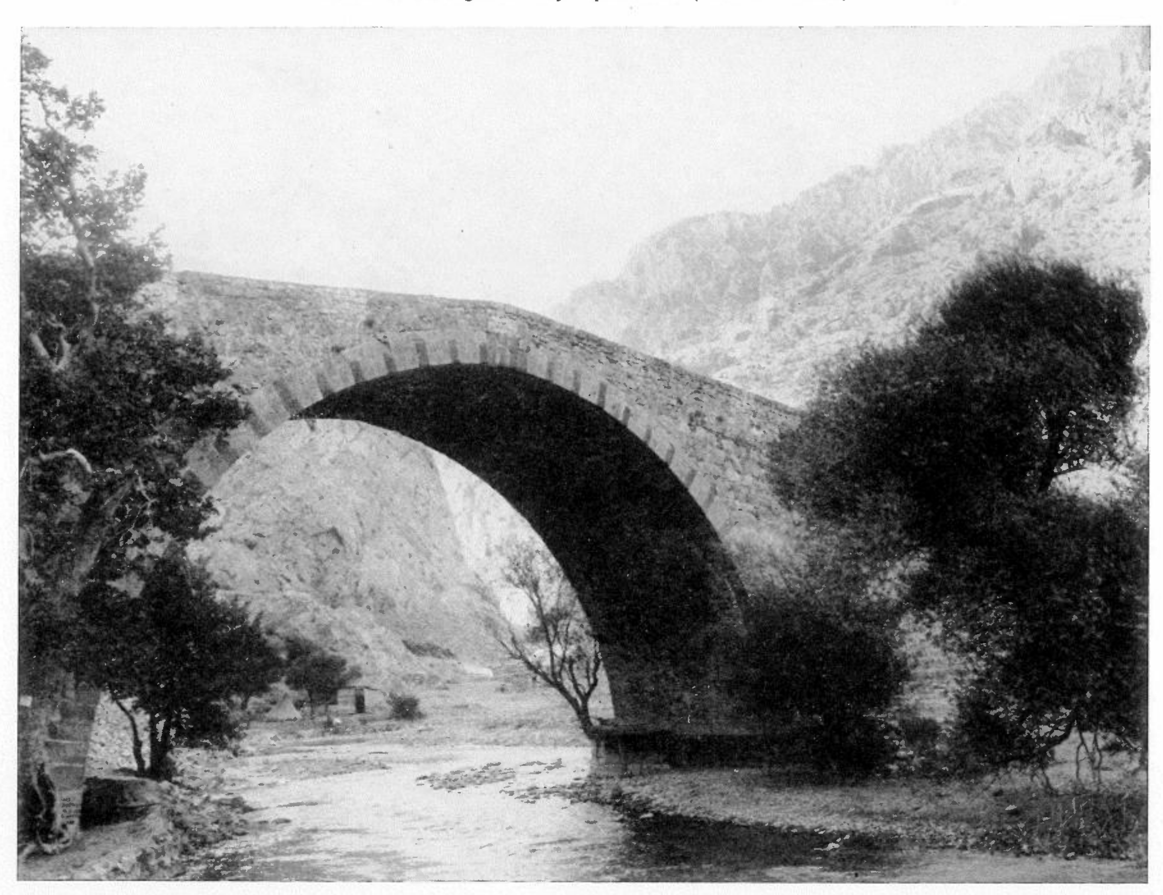
ángel». En Listra quisieron adorarlo, porque lo confundieron con Mercurio[3].

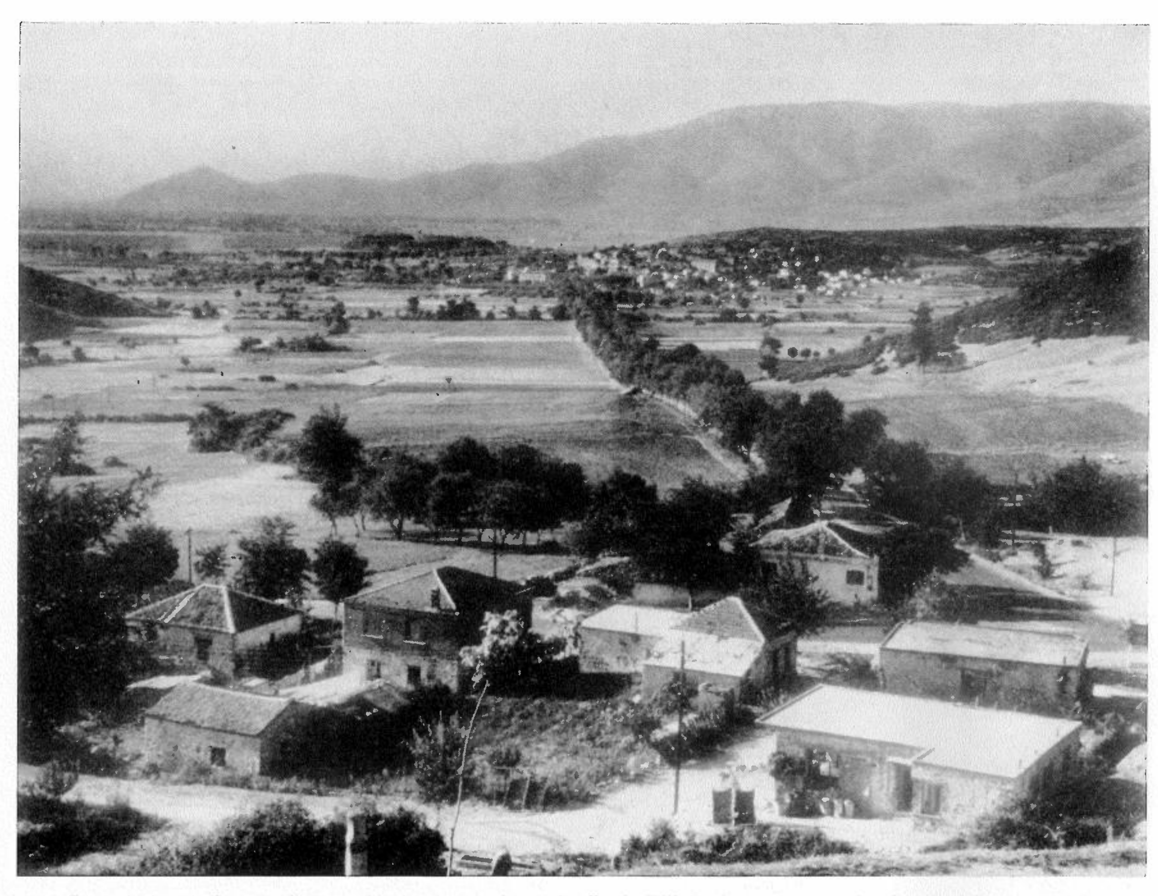
Sobre su salud y enfermedades se han escrito muchas fantasías. No se prueban ni la malaria ni la oftalmía. Se puede explicar suficientemente 2 Cor 12,7-9 por la flaqueza humana, en general, sensible a las persecuciones y a los tormentos físicos. Su sistema nervioso tuvo que ser fuerte y estar bien templado para resistir tanta lucha moral, conservar tanto ánimo y tanto vígor mental en tantas preocupaciones[4]. Aunque la energía del espíritu se impusiera al cuerpo, éste tuvo que ser fuerte para tantos viajes a pie, con peligros de ladrones, de los judíos, de los gentiles, de los falsos hermanos: peligros en las ciudades, en el desierto, en el mar... Con vigilias, hambre y sed, ayunos, frío y desnudez. Cinco veces azotado, según la ley judía. Tres veces con las varas de los romanos. Una vez apedreado. Tres naufragios. Una noche y un día sobre una tabla[5].

[1] 2 Cor 10,1. [2] 1 Cor 2,3; Gál 4,13-14. [3] Act 14,12. [4] 2 Cor 11, 21. [5] 2 Cor 11,23-27.

La inteligencia es un don que nadie discute a Pablo. Es un talento creador, aunque no se le puede llamar «creador del cristianismo», pues su gloria la pone en ser «imitador de Cristo», «en guardar sus enseñanzas». Recibe «las palabras del Señor», el hecho de la cruz y de la resurrección y crea la teología de la cruz y de la resurrección. Ha penetrado en el misterio y significado de la historia del AT y en el misterio y significado de la vida y doctrina de Cristo. Lo antiguo es «sombra» de lo que ha venido, de Cristo, que es «el cuerpo» o realidad[1]. Ha sido levantado hasta el último cielo y se ha convertido en un intuitivo y contemplativo del mundo de lo sobrenatural, pero conserva la fuerza lógica y del raciocinio propia de los griegos. Si hubiera profesado la filosofía, hubiera sido un Aristóteles; si hubiera profesado la oratoria, hubiera sido un Demóstenes. Contemplativo, como los profetas; lógico como los filósofos, es un talento práctico y de gobierno, que desciende hasta los mínimos detalles en la organización de las iglesias. Es moralista, místico y asceta que edifica sobre piedra sólida, sobre el dogma y la fe, sobre el único fundamento que existe: sobre Cristo[2]. Los moralistas de hoy tienen mucho que aprender en Pablo. En sus cartas y en sus discursos enseña y aviva la fe en Cristo, en el destino eterno del cristiano y, sobre la fe viva, apoya las normas de la ley. Las figuras del estilo de Pablo son las propias de la idea: la paradoja, la ironía. La dificultad mayor para entender sus cartas

Puente sobre el Seyhan Nahr, junto a Şeker Pinari, en la cordillera del Tauro, lugar por donde pasaría san Pablo en su segundo viaje apostólico. (Foto P. Termes)





Panorámica de la gran llanura dominada por la acrópolis de Filipos (extremo superior izquierda), vista desde el camino a Cavalla. San Pablo fundó en Filipos la primera comunidad cristiana de Europa. (Foto P. Termes)

deriva de la plenitud de ideas, que no caben en los moldes estrechos de la gramática, del vocabulario y del estilo. Es un torrente de ideas y afectos que rompe los cauces viejos y se abre los suyos a medida.

[1] Col 2,17. [2] 1 Cor 3,10-11.

La voluntad tampoco se puede discutir a Pablo. Es una voluntad y un carácter. Tiene los ímpetus y fuegos del sol de oriente y la fuerza, tesón y constancia del frío de occidente. Nace para mandar y romper murallas, para la lucha del explorador y del atleta siempre en tensión. La imagen del corredor le entusiasma lo mismo que la del soldado en vela de armas, porque responden a su temperamento batallador. El esfuerzo, la lucha, la vigilia, la abstención es característica de su espiritualidad. Los que luchan, se abstienen de todo. Todos corren, uno llega el primero. Azota y castiga a su cuerpo, como el caballero espolea al caballo para que corra[1]. Pablo hubiera podido tomar como emblema a la abeja trabajadora. Es un trabajador infatigable. Trabaja con sus manos para comer, y quiere que todos los cristianos trabajen y que no mendiguen de los de fuera[2].

Se ha hablado también del corazón de Pablo. Fue ciertamente hombre de mucho corazón. Grande como el mar hasta romper las fronteras de su nación y abrazar a todos los hombres como «uno en Cristo». Para él no hay ni judío ni gentil, ni bárbaro, ni griego, ni hombre, ni mujer. Todos uno[3]. Su sensibilidad es exquisita. Llega a hacer de padre y de madre[4]. Con los filipenses se deshace en sentimientos de gratitud y con la enfermedad de Epafrodito sufre, como si fuera propia[5]. No es pródigo en imágenes, porque la abundancia de ideas no se lo permite. Pero su imaginación está abierta a la agricultura, a la arquitectura, a la guerra, a los juegos. El crecer de las plantas se debe a Dios y no al que siembra o riega[6]. Prevalecen las imágenes de la lucha y el esfuerzo, más propias de su temperamento combativo y del mundo en que ha vivido: Tarso, ciudad de gran cultura; Jerusalén, capital de su nación.

[1] 1 Cor 9,24-27. [2] 1 Tes 4,11-12. [3] Gál 3,28. [4] 1 Tes 2,7.11. [5] Flp 2,25-30. [6] 1 Cor 3,7.

14. El apóstol. En el lenguaje cristiano, «el apóstol», sin más, es Pablo, aunque hay otros doce, anteriores a él. ¿Por qué? Dos razones fundamentales hay para ésta como monopolización del apostolado por parte de Pablo. Él es apóstol como los primeros, pero tal vez, ninguno de los doce tuvo tan honda conciencia de su elección para predicar el evangelio de Cristo, como la tuvo Pablo. En sus cartas es ordinario el título de após-

tol[1], la afirmación y defensa de su apostolado[2], fundado en el hecho de su elección[3] y en el hecho de haber visto al Señor, como los primeros[4]. Como se apareció a los primeros después de la Resurrección, así se le ha aparecido a él, después de la Ascensión. Consciente de su apostolado sabe que puede exigir honores y ayuda a los fieles[5]. La razón que más ha herido a la historia para llamarlo «el apóstol» por antonomasia, es la que él mismo da: porque ha trabajado más que los otros[6]. El esfuerzo apostólico de Pablo es enorme. Era verdad lo que escribía a los romanos el año 58: «Desde Jerusalén y en todas direcciones hasta la Iliria, lo he llenado todo del evangelio de Cristo»[7]. Le quedaba Italia y España y por eso quiere ir a Roma[8]. La característica de su apostolado él mismo la indica: evangelizar donde Cristo no es conocido. Nada más que el recorrido material del apostolado de Pablo es para considerarlo como «el apóstol». Holzner ha contado los kilómetros de tres de sus viajes por Asia Menor y llega a este resultado: de Atalia a Derbe, ida y vuelta en el primer viaje, 1000 km; de Tarso a Tróade en el segundo viaje, 1400 km. Si se cuenta la excursión por la región de Galacia, hasta su capital Ancira, hay que añadir 526 km. Es decir, que ateniéndonos a la narración compendiada del libro de los Hechos de los Apóstoles, solamente por el territorio de Asia Menor, recorre Pablo durante el segundo viaje, 1926 km.

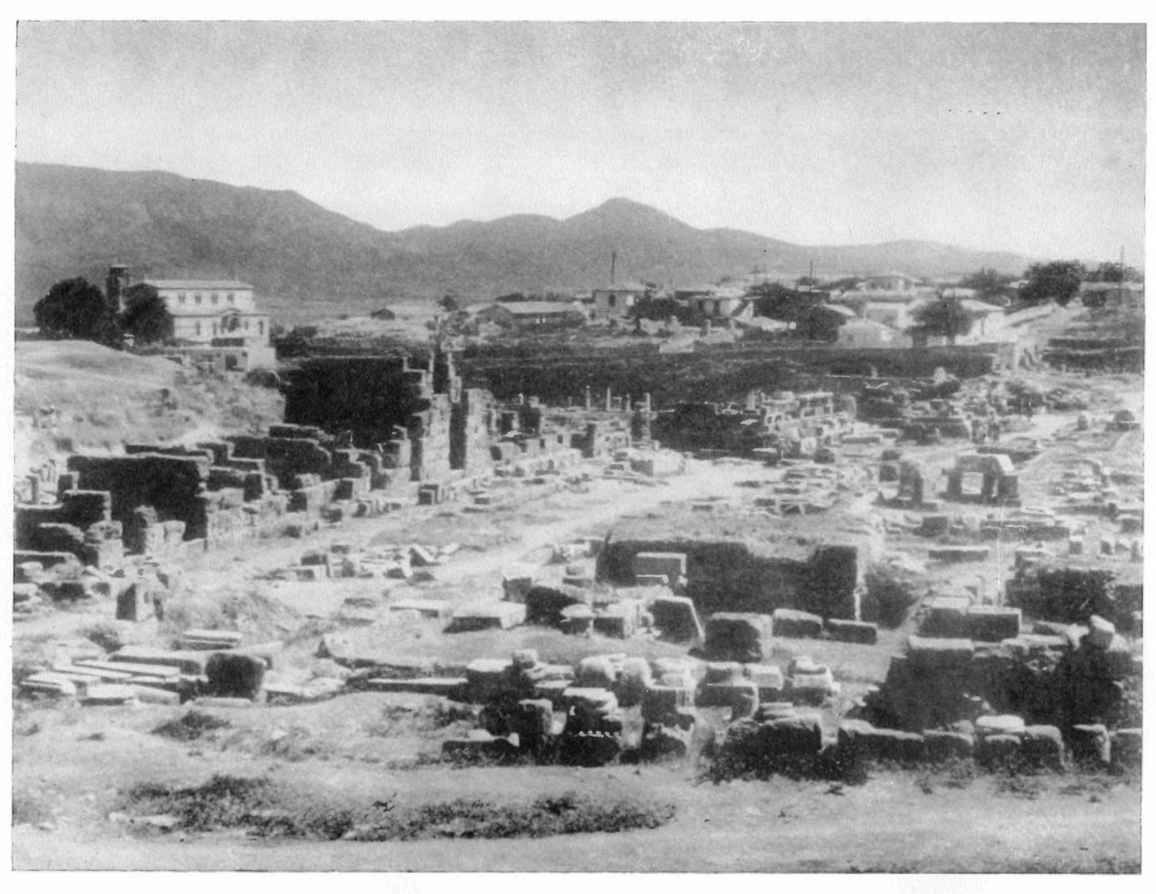
En el tercero de Tarso hasta Éfeso, recorrió 1150 km. Añadiendo la excursión por Galacia, tenemos un mínimo de 1700 km. Añádanse los viajes por tierra de Europa y por mar, los caminos difíciles, las diferencias de altura, el aumento en distancia de las carreteras o calzadas sobre el actual ferrocarril, y se comprenderá la indecible admiración que sentía Deissmann a vista del esfuerzo puramente físico del viajero Pablo, quien con toda razón podría decir que azotaba a su cuerpo y lo domaba como a un esclavo[9]. El número de jornadas por día se puede calcular a base de 30-35 km diarios. Se cuenta como un caso extraordinario el recorrido de 37 km en un vehículo, durante las seis horas de la mañana. Lo ordinario era emplear todo el día para esa distancia, yendo a caballo. Pablo hace sus viajes frecuentemente a pie[10].

[1] Gál 1,1; Tit 1,1. [2] 1 Cor 9,1. [3] 1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11. [4] 1 Cor 9,1. [5] 1 Tes 2,7. [6] 1 Cor 15,10. [7] Rom 15,19. [8] Rom 15,24. [9] 1 Cor 9,27. [10] 2 Cor 11,26.

15. El orador. La oratoria para Pablo fue un medio de apostolado. Aunque no se gloriaba de ella, porque no busca «la palabra sublime y sabia» «discursos persuasivos de sabiduría», sino la sabiduría «de Cristo Crucificado»[1]. Pablo tiene alma de gran orador. En Listra lo toman por el dios Mercurio «porque era orador»[2]. Su fuerza persuasiva la reconoce Agripa II: «Por poco me persuades a hacerme cristiano»[3]. En Tróade,

Atenas. Templo de Hefesto, corrientemente llamado de Teseion, uno de los muchos existentes en la capital griega y que excitó el celo del «apóstol de las gentes». (Foto P. Termes)





Corinto. Vista general de las ruinas en torno al ágora. En esta ciudad san Pablo desarrolló ampliamente sus actividades evangelizadoras, durante su segundo viaje apostólico. (Foto I. Gomá, Archivo Termes)

durante la fracción del pan, «prolongó el discurso hasta media noche»[4]. La sala estaba muy cargada por las muchas lámparas que había encendidas y la gente. Así explica Lucas que se durmiera profundamente el joven Eutico y por qué Pablo «alargaba el discurso», «bastante tiempo hasta el alba»[5]. La abundancia de ideas y de sentimientos se juntaba con la facilidad de palabra. Domina dos lenguas como propias: el griego y el arameo. El exordio del discurso en el Aerópago es ejemplo de retórica: «Atenienses, veo que sois sobremanera religiosos, porque al pasar y contemplar los objetos de vuestro culto, he visto un altar con esta inscripción: "Al Dios desconocido". Ese Dios, que sin conocerlo veneráis, es el que yo os anuncio ... Como algunos de vuestros poetas han dicho: "Somos linajes de Él"»[6]. La predicación de Pablo fue generalmente familiar. Habla en las sinagogas y en las casas particulares con una labor de captación lenta entre iguales y amigos.

En Corinto, trabaja como fabricante de tiendas y, durante año y medio, «enseña la palabra de Dios»[7]. En las cartas, Pablo habla. Por esto se aconseja leerlas en voz alta. Muchos párrafos son de auténtico orador. Léase 1 Cor cap. 15. No hay nada más brillante sobre el triunfo de Cristo en los suyos. «¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?» «Hermanos, ánimo, que vuestro trabajo no es vano en el Señor»[8]. Las personificaciones de la muerte, del pecado, de la carne como potencias; los apóstrofes con que se dirige a sus lectores: «Oh insensatos gálatas»[9] muestran al orador, que podía gloriarse en lo humano, pero «no conviene»[10].

[1] 1 Cor 2,1-4. [2] Act 14,12. [3] Act 26,28. [4] Act 20,7. [5] Act 20,9-11. [6] Act 17,22-28. [7] Act 18,11. [8] 1 Cor 15,55-58. [9] Gál 3,1. [10] 2 Cor 12,1.

16. El escritor. Pablo perdura en sus 14 cartas. Los cristianos empiezan a venerarlas aun en vida del propio Pablo[1]. Es posible que el 62 no existiera una colección fija en Roma, Jerusalén o Cesarea, por el hecho de que Lucas no las cita. Pero muy pronto se debieron reunir algunas. Muerto Pablo se divulga muy pronto un *corpus paulinum* de 10 cartas. Luego se le suman Hebreos y las tres Pastorales. El año 80 ya corre el *corpus paulinum* con las 14 cartas. Los escritos de final del siglo I citan Romanos, 2 Tesalonicenses, Hebreos, 1 y 2 Timoteo y Tito. La colección se pudo hacer en Corinto (Zahn, Harnack) o, más bien en Roma, con las notas que dejara Pablo al morir (Gaechter).

Los Padres apostólicos no siguen un orden fijo en la enumeración. El P[46] no tiene las Pastorales, pero las tiene el Canon de Muratori, Ireneo, Cipriano, Efrén, Orígenes, Clemente de Alejandría, y Tertuliano. La Vg. ha adoptado un orden sistemático: Pone primero las cartas a las Iglesias, según su importancia (Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses) y luego las de los particulares (1 y 2 Timoteo, Tito y Filemón). Hebreos se pone la última a causa de su particular historia (→ **Hebreos, Epístola a los**). El orden histórico de las cartas puede verse en el cuadro cronológico. La autenticidad de las cartas está fuera de duda. Los mismos críticos racionalistas sólo dudan hoy de Efesios, 2 Tesalonicenses, Pastorales, y Hebreos. Todas más o menos, tienen la impronta inconfundible de Pablo, sobre todo las cuatro grandes cartas (Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas), Filipenses y Tesalonicenses. Se ha discutido si los escritos de Pablo son epístolas o cartas. Dado que todas responden a circunstancias concretas de las relaciones del apóstol con sus lectores, más bien son cartas. Aun Romanos, que es un tratado sobre la justificación por la fe, es una verdadera carta, bien que como ninguna otra exponga el contenido del evangelio que Pablo predica. El plan general de todas es siempre el mismo: una parte primera dogmática y doctrinal, seguida de una segunda moral y parenética.

El texto de las cartas se puede fijar más fácilmente que el de los evangelios y Hechos de los Apóstoles. No cabe aquí el fenómeno de la armonización. Las variantes se reducen a omisiones o adiciones de artículo, pronombre, formas verbales, intercambio de sinónimos.

Pablo se sirve de amanuenses, que pueden influir en el estilo. Por esto no siempre se puede insistir en el lenguaje y estilo para probar la autenticidad paulina de una carta, pues depende mucho del amanuense y de la libertad que Pablo le diera.

[1]2 Cor 10,9-11; 2 Tes 2,2; 3,17; 2 Pe 3,15-16.

17. El santo. El hecho de la santidad de Pablo se impone a los que conocen su vida. Vamos a exponer solamente algunos aspectos de su santidad. Ante todo, veamos los principios rectores. En el alma de todo santo hay unos como botones de mando o fuentes de su energía espiritual, principios o criterios de vida santa. Nos interesan singularmente los de Pablo.

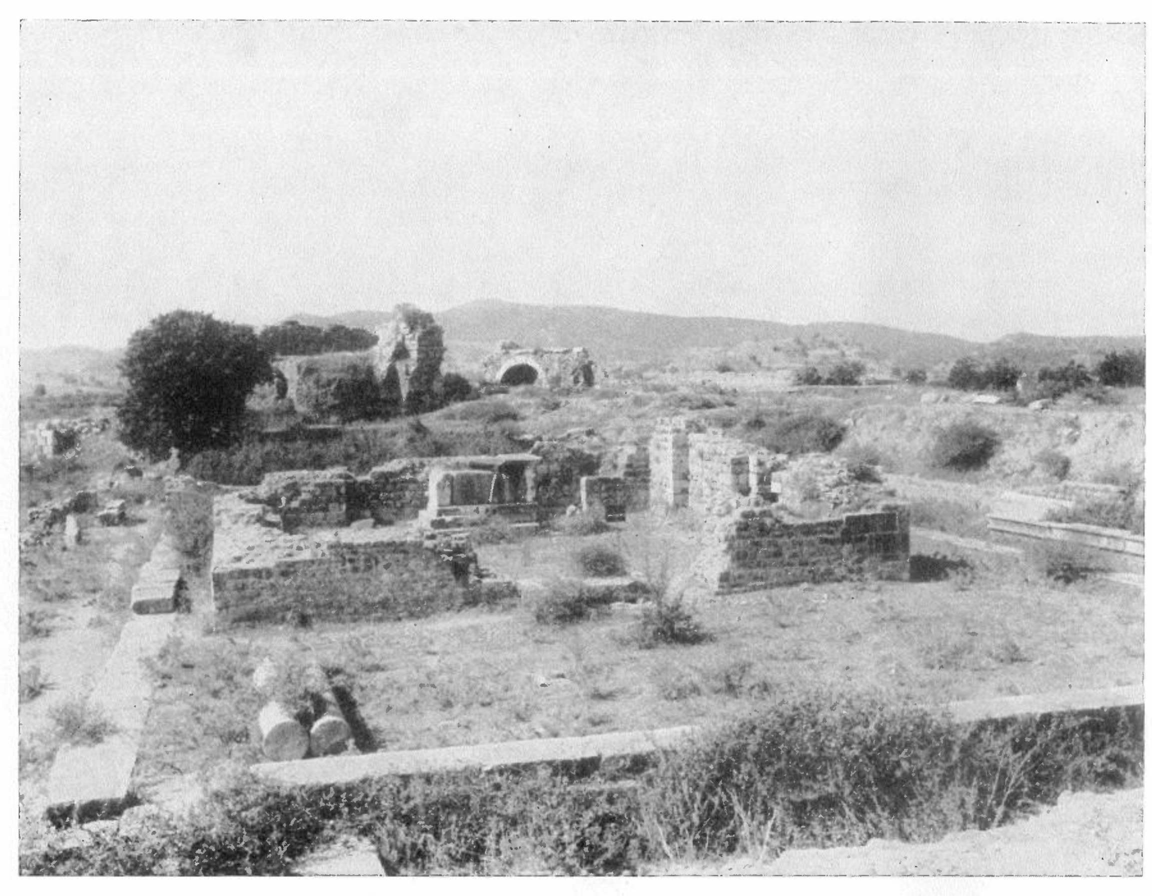
En su vida de cristiano, conservó siempre el que había mandado en su vida de fariseo: La idea del Dios uno, creador, salvador de su pueblo. Pablo como judío y y como cristiano es un fiel siervo de Yahweh. Ha cam-

Éfeso, centro de irradiación de las actividades apostólicas de san Pablo en su tercer viaje. En primer término, los restos del Artemision o templo de Diana; al fondo, la ciudadela. (Foto P. Termes)



Pablo. Teatro «C» de la época romana de Troya (estrato IX). San Pablo, durante su segundo viaje apostólico, embarcó para Europa en Tróade, localidad situada a 18 km al sudoeste del emplazamiento de la población de la *Ilíada*. (Foto P. Termes)

Pablo. Una de las torres de Troya, ciudad de Eolia, región nordoccidental de Asia Menor. Los restos de este conjunto arquitectónico corresponden al estrato VI. San Pablo pasó, durante sus viajes, muy cerca de estas ruinas. (Foto P. Termes)



Mileto. Templo de Serapis. En esta ciudad se congregaron los presbíteros de Éfeso, cuando san Pablo se dirigía a Jerusalén, donde fue preso, para recibir de labios del apóstol su testamento espiritual. (Foto P. Termes)

biado la forma de servicio, pero la idea de entrega como criatura escogida de Yahweh perdura e influye en su vida. Siempre tiene como testigo y dueño de su vida a «Dios, a quien sirvo en mi espíritu, en el evangelio de su Hijo»[1]. La idea sobre Dios se ha esclarecido en su alma. Dios tiene un Hijo, a quien ama y en quien nos ama[2]. Por esto, Pablo ha volcado todo su ímpetu de siervo de Yahweh en Cristo. Como cristiano es el «siervo de Jesucristo». Ahora Cristo es todo para él: su vida, su Señor, su modelo, su juez, remunerador, gloria eterna. Los nombres que da a Cristo revelan su alma de cristiano: Jesús, 33 veces; Cristo 137 veces sin artículo, 88 con artículo, 82 en el compuesto Jesucristo, 82 en la fórmula Cristo Jesús; 19 veces Hijo de Dios, «Hijo muy Amado»[3], «Amado»[4]; Dios, dos veces[5]; Salvador, tres veces, pues generalmente se reserva al Padre[6]; Señor hasta 200 veces[7]. Es el único Señor[8]. Pablo está lleno de Cristo. Sólo en 1 Cor 1,1-9, que es el prólogo, usa 9 veces el nombre de Cristo, 6 el de Jesús, 3 el de Señor. Está lleno de su grandeza, de su sacrificio y de su amor: «Me amó y se entregó por mí»[9]. El amor de Cristo le estimula[10]. A Dios y a Cristo los contempla en su mirada hacia él. Lo han mirado *ab aeterno*, lo han escogido, lo han llamado, le han confiado el evangelio. Esta idea de «la vocación» es capital en la vida de Pablo. De aquí su «fidelidad», «su entrega». Este aspecto se resume en la respuesta al llamamiento de Damasco: «Señor, qué queréis», que marca la pauta de toda su vida.

[1]Rom 1,9. [2]Rom 5,10. [3]Col 1,13. [4]Ef 1,6. [5]Rom 9,5; Tit 2,13. [6]Tit 2,13; 3,6; 2 Tim 1,10. [7]Cf. Flp 2,9-11. [8]1 Cor 8,6. [9]Gál 2,20. [10]2 Cor 5,14.

Como su amor, que es Cristo, vive poderoso en un mundo que no es el transitorio de los sentidos, Pablo vive en el cielo, aunque pise la tierra. Su ciudadanía es la del cielo, es peregrino de la ciudad eterna[1]. Las verdades eternas: la muerte, el juicio, la condenación, la resurrección y salvación tienen en la vida ascética de Pablo una tremenda trascendencia principalísima. Pablo tiene el sentido de lo eterno. El tiempo es camino para lo eterno[2], es breve[3]. Principio de fuerza y de pureza de vida para él es el juicio. Se sobrepone «al día humano», porque intuye y vive el «día de Cristo». Es verdad que la fuerza de la eternidad para él proviene de la misma fuerza y gloria de Cristo. Para él, el cielo es estar siempre con el Señor[4] y el infierno la separación definitiva del Señor[5]. Lleno de Cristo, de su gloria y eternidad, Pablo es un hombre de esperanza. Es notable

la fuerza que ejerce sobre él la estrella siempre iluminada de la gloria. Si no hemos de resucitar, somos los más desgraciados de los hombres. Como hemos de resucitar, «nuestro trabajo no es vacío en el Señor»[6]. En suma, las ideas que mandan en Pablo se concretan en el trío de la fe, el amor y la esperanza en Cristo. La santidad de su vida no es más que la lógica vivida de este entusiasmo por Cristo. Es el loco de Cristo, el loco de la cruz, el loco de la eternidad y del apostolado, porque lleva hasta las últimas consecuencias su fe y su amor por Cristo.

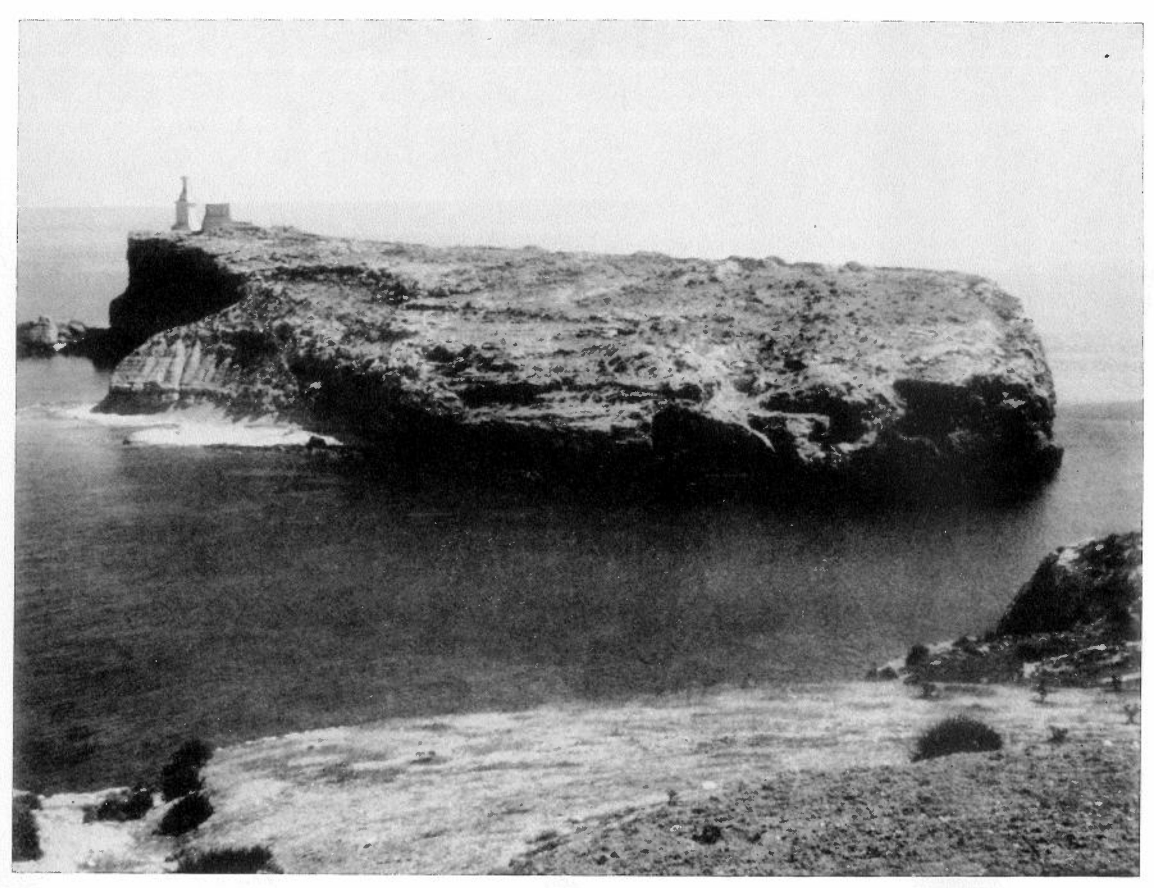
[1]Heb 13,14. [2]2 Cor 5,7. [3]1 Cor 7,29. [4]1 Tes 4,17. [5]2 Tes 1,9. [6]1 Cor 15,58.

En el hecho de la santidad de Pablo queremos solamente señalar sus principales características: es ante todo una santidad esencialmente cristológica, porque se apoya en Cristo, vive en Cristo, confía en Cristo y tiene por objeto ganar a Cristo, dar la medida a Cristo, llevar el buen olor de Cristo[1]. Por esto mismo es santidad apostólica. La vida no tiene otro sentido para él. Prefiere morir por estar con Cristo, pero vivir es necesario para los fieles[2]. Santidad de lucha y renuncias, de castigo[3] y práctica. La vida es «un camino», «una carrera» en pos de Cristo[4]. Se funda en la esperanza optimista y en la humildad. Es alegre y humilde[5]. La humildad llama la atención. Es un abortivo[6], el más necesitado de los pecadores[7]. En este sentimiento de su propia insuficiencia se funda su tesis de la fe en contra de las obras, que preconizaban los judaizantes, y su amor por la oración. La santidad de Pablo es la propia de las almas grandes y nobles. Su pureza de miras, su limpieza de intención, frente a los que temen a los hombres o buscan agradarles es notable. Él sólo busca agradar a Cristo: si tratase de agradar a los hombres, no sería siervo de Cristo[8]. En su pecho no cabe el celo o la envidia. Lo que importa es que Cristo sea predicado[9]. La máxima que le entusiasma, y que sólo él nos ha conservado entre las muchas que pronunció Cristo, es la de la generosidad: «Es mejor dar que recibir»[10]. Se gloría en trabajar con sus manos para no recibir[11]. Su vida es una entrega, una consagración a Dios, que le separa de todo lo creado. Dios lo ha separado al escogerlo y esta vocación la vive plenamente. Una frase resume todos los preceptos y normas de santidad: Vivir como corresponde a santos, a consagrados, vivir en amor, como Cristo nos amó[12].

[1]Cf. 2 Cor 2,15; Ef 4,7; Flp 1,21. [2]Flp 1,24. [3]1 Cor 9,27. [4]Gál 5,25; 1 Cor 9,26. [5]2 Cor 6,10; Rom 12,12. [6]1 Cor 15,9. [7]1 Tim 1,15. [8]Gál 1,10. [9]Flp 1,15.18. [10]Act 20,35. [11]1 Cor 4,12. [12]Ef 5,2-3.

Isla de Rodas, cuyas tierras pisó posiblemente san Pablo cuando, finalizado su tercer viaje apostólico, navegaba rumbo a Jerusalén. La ciudad de Rodas vista desde el mar. (Foto P. Termes)





Malta. Isla de Selmunett, en la bahía de San Pablo, en cuyas cercanías se estrelló la nave que llevaba a san Pablo preso a Roma. (Foto P. Termes)

18. El estudio de san Pablo. Se ha exagerado la dificultad de las cartas de san Pablo, tal vez por la frase de san Pedro, que sólo habla de algunas cosas difíciles[1]. En estas cosas difíciles no hay nada que no esté en las fáciles, como dice Bossuet, y se pueden dejar sin detrimento de la sabiduría que encierra el conjunto, relativamente fácil. Es el consejo que da Prat: «Librarse de las discusiones estériles, con el fin de concentrar todo el esfuerzo en estudios positivos, cuya utilidad sea duradera». En este sentido, el consejo más práctico para el estudio de san Pablo es el del Crisóstomo: ponerse en contacto inmediato con el apóstol, leyendo a diario sus cartas. Él en la semana leía las 14. Se pueden leer en el original griego o en una traducción directa del griego. Tal es, ante todo, la Vulgata latina. El pensamiento de Pablo no es extraño al católico culto. La dificultad proviene de la envoltura gramatical y personal, que es fácil de asimilar con la lectura asidua y personal. Los demás libros deben ayudar a la lectura personal y directa del texto sagrado.

A esta lectura ayuda una introducción general al mundo y a la vida de san Pablo. Otra introducción particular a cada una de sus cartas. La lectura directa se puede hacer en tres etapas: lectura seguida y rápida; lectura lenta y metódica, cuidando de la división lógica, de la idea dominante; lectura exegética, consultando notas y comentarios. Esto servirá para profundizar más en el pensamiento paulino. La disposición general del que lee la escritura debe ser la que recomienda san Agustín: *Non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam esse velimus Scripturarum esse, quae nostra est: cum potius eam quae Sacrarum Scripturarum est nostram esse velle debeamus*[A]. Es decir, se debe buscar el pensamiento de Pablo honradamente, deponiendo nuestras ideas preconcebidas.

Para el estudio sobre san Pablo añadimos una bibliografía selecta universal y luego la española particular.

[A] *PL*, 34,260.

[1] 2 Pe 3,16.

Bibl.: Introducción: R. Cornely, *Introductio in U.T. libros sacros. III. Introductio specialis in singulos N.T. libros*, París 1886, págs. 349-579. L. Murillo, *Paulus et Pauli scripta*, Roma 1926. G. Thils, *Pour mieux comprendre St. Paul*, París 1941. J. Cambier, *Paul*, en *DBS*, VI. J. Prado, *Praelectiones Biblicae*, II, 7.ª ed., Turín 1952. J. Coppens, *L'état présent des études pauliniennes*, en *EThL*, 32 (1956), págs. 361-372. S. Zedda, *Prima lettura di S. Paolo*, 2 vols., Turín 1956-1958. T. García de Orbiso, *Praelectiones exegeticae de N.T.*, II, Roma 1958. A. Robert - A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, II, Tournai 1959. A. Wikenhauser, *Einleitung in das N.T.*, 3.ª ed., Friburgo 1959.

Biografía: W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, Londres 1895; id., *The cities of St. Paul. Their Influence on*



Roma. Vista del Foro desde las proximidades del arco de Tito. También esta región sería visitada por san Pablo durante su estancia en la capital del imperio. (Foto P. Termes)

his Life and Thought, Londres 1907. E. B. ALLÔ, *Paul Apôtre de Jésus-Christ*, París 1942. P. DE AMBROGGI, *San Paolo Apostolo delle Genti*, Rovigo 1949. A. DEISSMANN, *Die Welt des Apostels Paulus*, Tubinga s.f. H. CAZELLES, *Chronologie biblique*, en *Catholicisme*, 2 (1949), págs. 1104-1112. A. PENNA, *San Paolo*, 2.ª ed., Alba 1951. P. ROSSANO, *S. Paolo e l'ellenismo, Posizioni attuali*, en *RivB*, 3 (1955), págs. 332-347. HARLE, *Perspectives nouvelles sur le ministère de St. Paul*, en *ETRel*, 32 (1957), págs. 199-212. J. S. DUNCAN, *Chronological Table to Illustrate Paul's Ministry in Asia*, en *NTS*, 5 (1958-1959), págs. 43-45. H. METZGER, *Las rutas de san Pablo en el Oriente griego*, Barcelona 1962 (trad. cast.).

Doctrina: E. TOBAC, *Le problème de la justification dans Saint Paul*, Lovaina 1908. X. ROIRON, *Saint Paul temoin de la primauté de Pierre*, en *RSR*, 4 (1913), págs. 489-531. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 4.ª ed., Tubinga 1923, págs. 57-86. E. JEFFERSON, *The Character of Paul*, Nueva York 1927. L. TONDELLI, *Il pensiero di S. Paolo*, Milán 1928. J. M. VOSTE, *Studia paulina*, Roma 1928. A. VITTI, *Vita S. Pauli, Exordia*, Roma 1932. O. LINEBERGER, *The Man from Tarsus. His World, Personality and Religious Genius*, Nueva York 1932. G. BONACCORSI, *Primi saggi di filologia neotestamentaria*, I, Turín 1933, págs. 117-121. P. ROBBIO, *The Personality of Paul*, Londres 1933. E. B. ALLÔ, *Le défaut d'eloquence et de style oral de saint Paul*, en *RSPhTh* (1934), págs. 29-39. V. GEYLEN, *Les métaphores et les métonymies dans les épîtres pauliniennes*, Lovaina 1935. J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, París 1939. A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, 2.ª ed., Munich 1940. E. B. ALLÔ, *L'évolution de l'évangile de Paul*, en *RB* (1941), págs. 48-77, 165-193. F. AMIOT, *L'enseignement de saint Paul*, 2 vols., París 1946. J. A. ESCHLIMANN, *La rédaction des épîtres pauliniennes par comparaison avec les lettres profanes de son temps*, en *RB* (1946), págs. 185-196. J. NELIS, *Les antithèses littéraires dans les épîtres de saint Paul*, en *NRTh* (1948), págs. 360-387. L. HANNEQUIN, *Delphes, Inscription de*, en *DBS*, II, cols. 355-373. J. BONSIRVEN, *L'évangile de Paul*, París 1948. W. GOOSSENS, *L'église corps du Christ d'après saint Paul*, París 1949. J. DUPONT, *Gnosis: La connaissance religieuse dans les épîtres de St. Paul*, Lovaina-París 1949; íd., *L'union avec le Christ suivant St. Paul: Avec Le Christ dans la vie future*, ibíd., 1952; íd., *La réconciliation dans la théologie de St. Paul*, ibíd., 1953. C. LESLIE MITTON, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters*, Londres 1955. H. RONDET, *Les amitiés de St. Paul*, en *NRTh* (1955), págs. 1050-1066. C. TRESMONTANT, *Saint Paul et le mystère du Christ*, París 1956. A. WIKENHAUSER, *Die Christus-mystich des Apostels Paulus*, 2.ª ed., Friburgo de B. 1956. S. LYONNET, *De arte litteras exarandi apud antiquos*, en *VD* (1956), págs. 3-11. P. BONNARD, en *ÉTRel*, 33 (1958), págs. 61-70. F. AMIOT, *Les idées maitresses de St. Paul*, París 1959. P. ANDRIESEN, en *NRTh*, 61 (1959), págs. 462-468. L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie de St. Paul*, París 1959. M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer X-XII*, Ginebra 1959. J. DAUVILLIER, *A propos de la venue de saint Paul à Rome*, en *BLE*, 61 (1960), págs. 3-26.

Bibliografía española: Z. GARCÍA VILLADA, en RF, 38 (1914), págs. 171-181, 302-312; 39 (1914), págs. 54-64. J. BOVER, *La ascética de san Pablo*, Barcelona 1915. Z. GARCÍA VILLADA, *Historia Eclesiástica de España*, I, Madrid 1929, págs. 105-145. R. CARCÍA VILLOSLADA, *San Pablo ante la España pagana*, s.f. E. FERNÁNDEZ, *San Pablo*, Granada 1931. G. PALOMERO DÍAZ, *Los Viajes de san Pablo*, en EstB, 5 (1934), págs. 195-213. H. SCHUSTER - H. HOLTZHAMMER, *Historia Bíblica*, II, Barcelona 1934. F. PRAT, *San Pablo*, Buenos Aires 1940. H. ESCOFFIER, *Las Epístolas de san Pablo*, Buenos Aires 1941. E. BAUMANN, *San Pablo*, Buenos Aires 1942. A. SALVINI, *San Pablo Apóstol*, Bilbao 1943. F. OGARA, *El apóstol san Pablo visto por san Juan Crisóstomo*, Roma 1944. J. FERNÁNDEZ, *El Misterio de Cristo. Epístola a los Efesios*, Badajoz 1944;

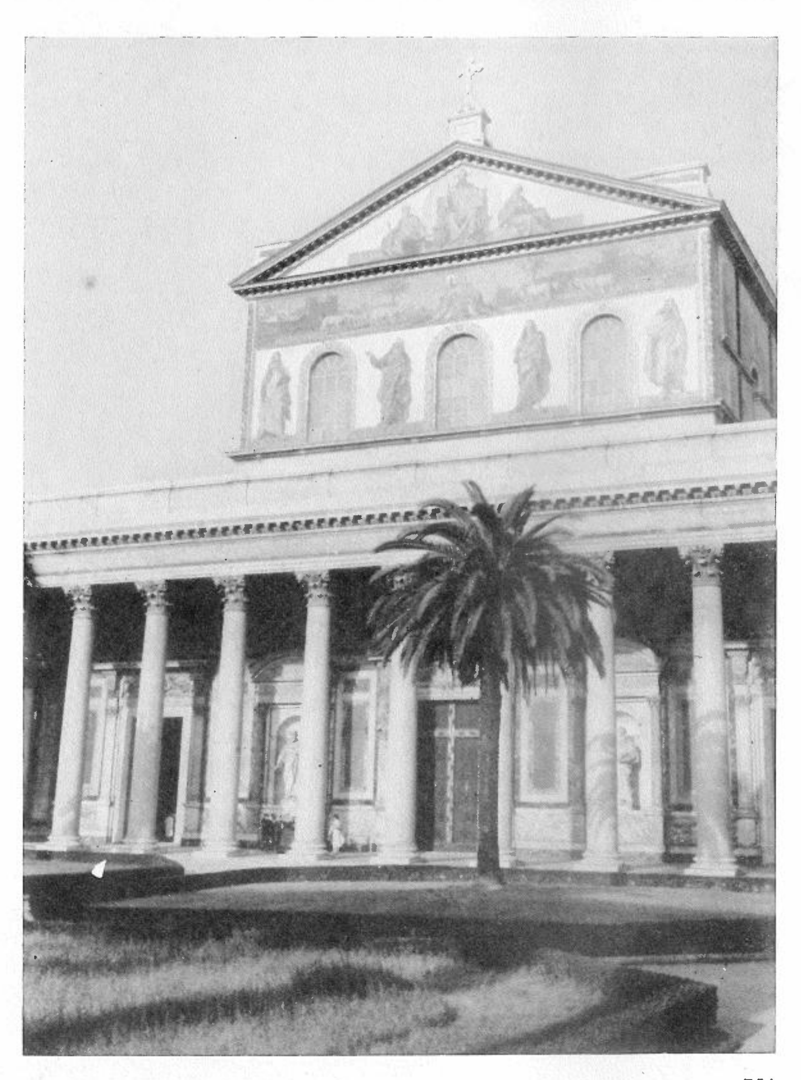
íd., *La caridad misional y la epístola de san Pablo a los Filipenses*, Badajoz 1945. SH. ASCH, *El Apóstol*, 2 vols., México 1945. P. CANTERO, *Alma y técnica del apostolado de san Pablo*, Madrid 1946. J. LEAL, *Paulinismo y jerarquía de las Pastorales*, Granada 1946. J. STRAUBINGER, *Las Cartas de san Pablo*, Montevideo 1947. F. PRAT, *La teología de san Pablo*, 2 vols., México 1947. J. BUJANDA, *La doctrina del bautismo en san Pablo*, Granada 1949. A. COLUNGA, *La teología mística de san Pablo*, en CTom, 22,2 (1950), págs. 289-308. J. RICCIOTTI, *Pablo Apóstol*, Madrid 1950. J. HOLZNER, *El mundo de san Pablo*, Madrid 1951. A. GARCÍA FIGAR, *Vida y epístolas de san Pablo*, Madrid 1951. H. DANIEL-ROPS, *San Pablo*, Barcelona 1953. B. ALTANER, *Patrología*, 3.ª ed., Madrid 1953, págs. 68-72. J. RICCIOTTI, *Las epístolas de san Pablo*, Madrid 1953. C. SPICQ, *Espiritualidad sacerdotal, según san Pablo*, Bilbao 1954. A. RUBINOS, *Leyendo a san Pablo*, Barcelona 1954. R. RÁBANOS, *San Pablo, ideal del sacerdote*, Cuenca 1954. J. PÉREZ DE URBEL, *San Pablo, Apóstol de las gentes*, 4.ª ed., Madrid 1954. J. ADURIZ, *El tema de la luz en las epístolas de san Pablo*, Buenos Aires 1954. A. COIAZZI, *San Pablo Apóstol*, Rosario 1955. L. CERFAUX, *Jesucristo en san Pablo*, Bilbao 1955. J. BOVER, *San Pablo, maestro de la vida espiritual*, Barcelona 1955. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Cartas de la Cautividad*, Burgos 1956; íd., *San Pablo al día*, Barcelona 1956; íd., *La dignidad de la persona humana según san Pablo*, Madrid 1956. T. CASTRILLO, *Pablo de Tarso*, Sevilla 1956. J. BOVER, *Teología de san Pablo*, Madrid 1956. J. HOLZNER, *San Pablo heraldo de Cristo*, 4.ª ed., Barcelona 1956, pág. 247. J. RICCIOTTI, *Los Hechos de los Apóstoles*, Barcelona 1957. J. LEAL - V. CARVAJAL, *San Pablo en sus viajes*, Granada 1957. H. V. MORTON, *De viaje con san Pablo*, Madrid 1957. A. BRUNOT, *El genio literario de san Pablo*, Madrid 1959. A. CICOGNANI, *La Iglesia en san Pablo*, Bilbao 1959. J. BOVER, *Las epístolas de san Pablo*, 4.ª ed., Barcelona 1959. D. MUÑOZ LEÓN, *Una doble fisonomía en la ascética paulina*, Madrid 1959. A. CICOGNANI, *El sacerdote en las epístolas de san Pablo*, Madrid 1959. A. M. TORNOS, *La fecha del hambre de Jerusalén aludida por Act 11,28-30*, en EE, 33 (1959), págs. 303-316; íd., Κατ ἐκεῖτον δὲ τὸν καιρόν, *en Act 12,1 y simultaneidad de Act 12 con Act 11,27-30*, ibíd., págs. 411-428.

J. LEAL

PABLO, Apocalipsis de san. Este apócrifo, escrito primitivamente en griego, con probabilidad hacia la mitad del siglo III, se conoce por una recensión del siglo IV y por traducciones, la más completa de las cuales es una latina que puede fecharse hacia el año 500.

Describe la visión de que habla san Pablo en 2 Cor 12,2 y cuyo manuscrito, descubierto en los cimientos de la casa del apóstol en Tarso, se confía al emperador Teodosio. Un ángel guía al apóstol sucesivamente al paraíso y al infierno, y de nuevo al paraíso. La descripción del infierno recuerda la del *Apocalipsis de Pedro*. Los condenados son castigados con tormentos que guardan relación con los vicios de que se hicieron culpables: los gusanos devoran a los avaros, los que despreciaron la palabra de Dios se comen la lengua, los usureros se hunden en sangre, etc. La descripción es sobria e insiste en la justicia de los castigos divinos. Ha influido de modo evidente en la iconografía de la Edad Media, y Dante se inspiró en ella para la *Divina Comedia*. Las penas de los condenados se atenúan los domingos en memoria de la resurrección de Cristo; esta creencia, heredada sin duda de la sinagoga, que atribuía el mismo privilegio al sábado, fue bastante común en la Edad Media.

Pablo, en el cielo, puede contemplar a la Virgen María y a la mayoría de los santos de la Antigua Alianza; Enok, Noé, los Patriarcas, los Profetas, y David, que se le presentan sin preocupaciones de índole cronológica en dos series con diferentes alusiones al AT. Las escenas en que los bienaventurados adoran a Dios encierran claras reminiscencias del *Apocalipsis de San Juan* y el autor parece compartir el error del milenarismo. La doctrina de los ángeles y en particular la de los ángeles



Roma. Fachada de la basílica de San Pablo Extramuros. En su interior, bajo el altar de la Confesión, se halla el sepulcro del apóstol san Pablo. (Foto P. Termes)

de la guarda se destaca considerablemente. El conjunto de la obra es monótono y de escaso interés.

Bibl.: C. TISCHENDORFF, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig 1886' págs. 34-69. M. R. JAMES, *Apocrypha anecdota*, II, Cambridge 1893, págs. 11-42 (texto lat.). E. AMANN, *Apocryphes du Nouveau Testament*, en *DBS*, I, cols. 528-529. F. AMIOT, *Évangiles apocryphes*, París 1952.

F. AMIOT

PABLO, Hechos apócrifos de. Los *Hechos de Pablo*, que conociera Tertuliano, pertenecen al siglo II D. C. (160-170). De ellos se conservan muchas partes compuestas por cristianos con el propósito de ensalzar al gran apóstol.

1. *Hechos de Pablo y Tecla*, que tratan de las relaciones de la última con el santo, su conversión y los milagros que éste obró por ella. Se tienen en griego, latín árabe, siríaco, copto, armenio y eslavo.

2. *El Martirio de Pablo* habla de la muerte que sufrió el apóstol por haber intentado la conversión de gentes de la casa de Nerón. La obra ha llegado a nosotros en griego, latín, siríaco, copto y eslavo.

Bibl.: L. VOUAUX, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, París 1913, págs. 146-238, 278-314, texto griego con comentario y traducción francesa. M. ZAPPALA, *Il romanzo di Paolo e Tecla*, Milán 1924 (con trad. ital.). M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924, págs. 271-299 (con trad. ing.).

J. A. PALACIOS

PABLO, Predicación de. Apócrifo conocido únicamente por los indicios que contiene de él la obra *De rebaptismate*, la cual lo cita como de índole infantil. Parece que era una narración heterodoxa del bautismo de Cristo: Jesús, tras confesar sus pecados, recibió el bautismo de Juan por imposición de la Virgen.

Bibl.: *CSEL*, III, pág. 90. E. AMANN, *Apocryphes du Nouveau Testament*, en *DBS*, I, col. 523.

J. A. G.-LARRAYA

PABLO, Tercera epístola a los corintios. Obra apócrifa que contiene una breve carta de los corintios a san Pablo y la contestación de éste. En realidad, formaba parte de los *Hechos de Pablo*, escritos hacia la segunda mitad del siglo II D.C., pero se conservó como texto independiente en el canon de las iglesias siríacas y armenia, así como en dos mss. de la Vg. (uno de Milán y otro de Laon); además, san Efrén (siglo IV) la comentó al mismo tiempo que las epístolas paulinas, como si fuera un documento auténtico del apóstol de las Gentes. Tertuliano la atribuye a un sacerdote de Asia. El contenido parece haberse inspirado en 1 Cor 7,1; 5,9, y el autor calcó, siempre que le fue posible, el estilo y las ideas de las cartas de san Pablo.

Los presbíteros de la comunidad de Corinto informan al santo que Simón y Cleobio predican doctrinas contrarias a las suyas y le piden su urgente intervención. Los dos personajes mencionados niegan: 1.º La autoridad de los profetas veterotestamentarios; 2.º la creación; 3.º el dominio universal de Dios; 4.º la encarnación de Cristo; 5.º la resurrección de la carne. San Pablo, en su respuesta, algo más larga que el texto anterior, rebate cumplidamente tales enseñanzas, de modo que trasluce el propósito antignóstico de la obra.

Bibl.: TERTULIANO, *De Baptismo*, 17, en *PL*, 1,1328-1329. P. VETTER, *Der apokryphe Korintherbrief*, Viena 1894, trad. alemana del armenio y dos recensiones latinas. C. SCHMIDT, *Acta Pauli...*, 2.ª ed., Leipzig 1905, texto copto. L. VOUAUX, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, París 1913, págs. 248-275, texto latino y trad. francesa. M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924, págs. 289-291. E. AMANN, *Apocryphes du Nouveau Testament*, en *DBS*, I, cols. 518-519.

J. A. G.-LARRAYA

PABLO Y ANDRÉS, Hechos de. → **Andrés, Hechos de.**

PABLO Y SÉNECA, Epístolas entre. Correspondencia apócrifa, compuesta en latín con anterioridad al año 392, consistente en catorce epístolas, de las cuales seis corresponden a Pablo y ocho a Séneca. Son probablemente las mismas que conocieron Jerónimo y Agustín, que les concedieron un aprecio a todas luces inmerecido, aunque algunos críticos consideran que se redactaron en el siglo VIII y que, por consiguiente, no son la misma colección que conocieron los santos nombrados. No se tienen traducciones antiguas de ella y el ms. más remoto, de texto muy corrompido, es del siglo IX. Logró gran difusión —inexplicable— en la Baja Edad Media y dio pie a la creencia generalizada de que Séneca, en su trato con san Pablo, se había convertido al cristianismo. Tanto las ideas como el estilo, pedestre e insulso, son indignos de los personajes a que se atribuyen, y consisten en suma en un centón de vulgaridades e intrascendencias.

Bibl.: JERÓNIMO, *De Vir. Illustr.*, 12, en *PL*, 23,662. AGUSTÍN, *Epist.*, 153,14, en *CSEL*, 44,412. M.R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924, págs. 480-484 (trad. ing.). E. AMANN, *Apocryphes du Nouveau Testament*, en *DBS*, I, cols. 520-522. C. W. BARLOW, *Epistulae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam...*, Roma 1938, ed. crítica. F. L. CROSS (ed.), *Seneca, Lucius Annaeus*, en *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2.ª ed., Londres 1958, pág. 1240.

J. A. G.-LARRAYA

PADDAN ᾿ĂRĀM (Μεσοποταμία [τῆς] Συρίας; Vg. *Mesopotamia, Mesopotamia Syriae*). Cuna de los patriarcas[1], cuyos parientes que quedaron en ella no sólo hablaban el arameo[2], sino que se consideraban arameos[3], y se dedicaban de preferencia al pastoreo[4]. Su territorio incluía la ciudad de → **Harrán** (heb. *ḥārān*) y se extendía por el septentrión de Mesopotamia, o sea, por el sur de la moderna Turquía central.

[1] Gn 25,20; 28,2; 48,7. [2] Gn 31,47. [3] Cf., p. ej., Gn 31,24. [4] Cf. Gn cap. 30.

Bibl.: SIMONS, §§ 19, 186, 379, 415.

M. GRAU

PĀDŌN (abr. de → **Pédah᾿ēl**; Φαδών; Vg. *Phadon*). Jefe de una familia de netineos, cuyos descendientes regresaron de Babilonia a Palestina con Zorobabel[1].

[1] Esd 2,44; Neh 7,47.

Bibl.: NOTH, 1131, pág. 180.

PADRE (heb. ᾿*āb*; πατήρ; Vg. *pater*, der. del sáns. *pitar*). I. USO RELATIVO A DIOS. 1. SEGÚN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES. La idea de llamar Padre a Dios pertenece a los fenómenos más antiguos de

la historia de las religiones. Se encuentra tanto en los pueblos primitivos como entre los pueblos de gran cultura[A]. Con el nombre de «padre» se designa y se invoca el ser supremo en diferentes culturas, de modo que hay que considerarle como el primitivo, característico de la antiquísima cultura primitiva. Suelen llamarle «padre», o individualmente «mi padre», o colectivamente «nuestro padre». Es el nombre más antiguo de Dios, pronunciado por los pueblos primitivos. No cabe duda que entre ellos el nombre de padre usado para Dios no designa origen físico, sino que es la expresión de la relación del mayor temor, de íntimo amor y de firme confianza del hombre en el Ser supremo. Considerar, pues, a Dios como padre para los primitivos es una necesidad social y no una relación familiar[B].

En las religiones de la naturaleza, el ser supremo considérase padre por vía de generación. Tal es el caso de Enlil entre los sumerios, considerado padre de los dioses, o el caso de Zeus entre los griegos, llamado «padre de los dioses y de los hombres»[C]. Es notoria la historia de los faraones en Egipto, engendrados directamente por el dios Amón-Ra. Célebre es el caso de Thutmosis III, consignado en las columnas del templo de Amón en Karnak[D]. Ilustra el mismo pensamiento la religión misteriosófica del mundo helénico, en que los iniciados llegan a la divinización por medio del renacimiento por Dios que es padre. Así, en el culto de Cibeles, de Isis, donde Serapis se llama padre de los creyentes[E]. En todas las religiones de la naturaleza, el ser supremo considérase padre por vía generativa o por emanación de la divinidad en el sentido panteísta.

[A]Art. Πατήρ, en *ThW*, V, pág. 951. [B]W. SCHMIDT, *Manual de Historia comparada de las religiones*, Madrid 1932, págs. 284-285. P. TACCHI-VENTURI, *Storia delle religioni*, Turín 1954, págs. 123-124. [C]HOMERO, *Odisea*, 28; 4,341; 20,201-202; *Ilíada*, 1,544; 1,503; 3,365. [D]G. LEGRAIN, *Les temples de Karnak*, París 1929. [E]*ThW*, V, pág. 953.

2. ANTIGUO TESTAMENTO. En el AT, al igual que en el NT, hemos de eliminar ya de antemano el concepto «Dios-Padre» en los sentidos enumerados: ya sea de la religión primitiva o de la religión de la naturaleza. Porque el fundamento para considerar al Ser supremo como Padre no radica: ni en las necesidades sociales, como entre los primitivos, ni en el acto de la generación natural, tal como era el caso de las religiones de la naturaleza. El fundamento para llamar padre a Dios, el pueblo de Israel lo ve en su elección efectuada por Yahweh. El cántico llamado de Moisés pregunta: «¿No es Él tu padre que te adquirió; Él quien te hizo y te ha envuelto en pañales?»[1] Jeremías repite el mismo pensamiento al ver la restauración del pueblo en la decisión de Yahweh de querer ser nuevamente padre de Israel, tal como al principio[2]. Los escritores posteriores no dejan de repetir el mismo credo en la desgracia en que se encontraba Israel después del exilio. El mismo concepto se repite en Is 64,7-8: «Ahora, Yahweh, nuestro Padre eres Tú; somos la arcilla y tú nuestro alfarero, porque obra de tus manos somos todos nosotros... tu pueblo somos todos nosotros». Llega a llamar a Yahweh, *gō'ēl* «redentor desde tiempo antiguo», o sea, pariente que tuvo el cargo de vengar las ofensas graves[3]. El pensamiento de la elección daba a Israel fuerza y esperanza en los tiempos adversos[4]. Por su elección, Israel se considera «hijo primogénito de Yahweh»[5], «hijo de Yahweh», en todas las páginas de su historia.

[1]Dt 32,6. [2]Jer 31,19-20. [3]Is 63,16; Dt 19,6; Nm 35,19. [4]Is 49,15. [5]Éx 4,22; Os 11,1; Dt 14,1.

La doble relación: Yahweh-Israel, Israel-Yahweh debida a la elección en el Sinaí es el fundamento de la creencia existente en Israel de que Yahweh sea Dios y padre de ese pueblo, Israel. La doble convivencia mencionada engendró la creencia de la paternidad divina de Yahweh para con su pueblo. Por medio de esta misma convivencia doble llega a ser Yahweh padre no tan sólo del pueblo de Israel, sino también de su rey en el sentido individual. «Yo le serviré de padre y él me servirá de Hijo»[1], profecía pronunciada por Nātān a David para su hijo Salomón tiene su repercusión en la historia de los reyes de Judá. El rey como representante del pueblo de Israel (que era «hijo primogénito de Yahweh») experimentaba de un modo especial los cuidados de Yahweh, su padre[2]. En la época postexílica, Yahweh llega a ser padre también del israelita piadoso. Pues Israel, como pueblo, experimentó la ayuda eficaz de Yahweh al poder retornar nuevamente a sus lares, ocasión que daba más confianza al creyente para dirigirse a Yahweh con la invocación de padre. El piadoso reza a Yahweh llamándolo «Señor, padre y dueño de su vida»[3], «padre que no abandona en la angustia»[4], o simplemente «padre»[5]. Cierto es que los judíos, en la época helenística, llaman padre a Dios en el sentido colectivo: «Nuestro Señor y Dios, Él nuestro Padre por todos los siglos»[6], afirmación que reflejan, sobre todo, las páginas del libro de la Sabiduría[7].

En la literatura apócrifa, el título de padre para Dios no era frecuente; y si le llaman Dios Padre, lo hacen en el sentido que le daban los judíos helenistas: Dios es padre de todas las cosas, porque es su Creador[A].

En el judaísmo posterior, la fuerza de la fe en Dios como Padre y Creador, mermó notablemente. Imaginan a Dios como un Rey que vive lejos de las regiones del cielo. Comunícase con sus criaturas por medio de los ángeles y potestades. El gobierno personal de Dios en la actualidad, ya no se puede sentir ni experimentar. Pero en la actualidad vive escondido. Es significativo que los textos de Qumrān jamás titulan a Dios padre, sino «Señor-'Ādōn»[B]. En este cuadro histórico del judaísmo, tanto más se destaca lo novedoso de la doctrina de Jesús y del NT. Pues allí se enseña que Dios está cerca, está presente con su ayuda, porque es Señor y Padre de cada uno, con su amor paternal colma a todos.

[A]J. BONSIRVEN, *Il Giudaismo Palestinese al tempo di Gesù Cristo*, Turín 1 50, pág. 50; íd., en *DBS*, IV, col. 1143 y sigs. [B]K.H. SCHELKLE, *Neutestamentliche Theologie*, Tubinga 1960.

[1]2 Sm 7,14; Sal 2,7; 89,27-28. [2]Cf. Is 7,1-2. [3]Eclo 23,1-4. [4]Eclo 51,5-10. [5]Sab 14,3. [6]Tob 13,4. [7]Sab 2,16; 11,10; 18,18.

3. NUEVO TESTAMENTO. Con las enseñanzas de Jesús, se vuelve nuevamente al concepto de Dios que es padre de todos. Este mensaje sobre la paternidad divina de los sinópticos, es el meollo del evangelio. Dios es padre de todos los hombres, no por razones generativas o sociales, sino por las preocupaciones constantes que tiene

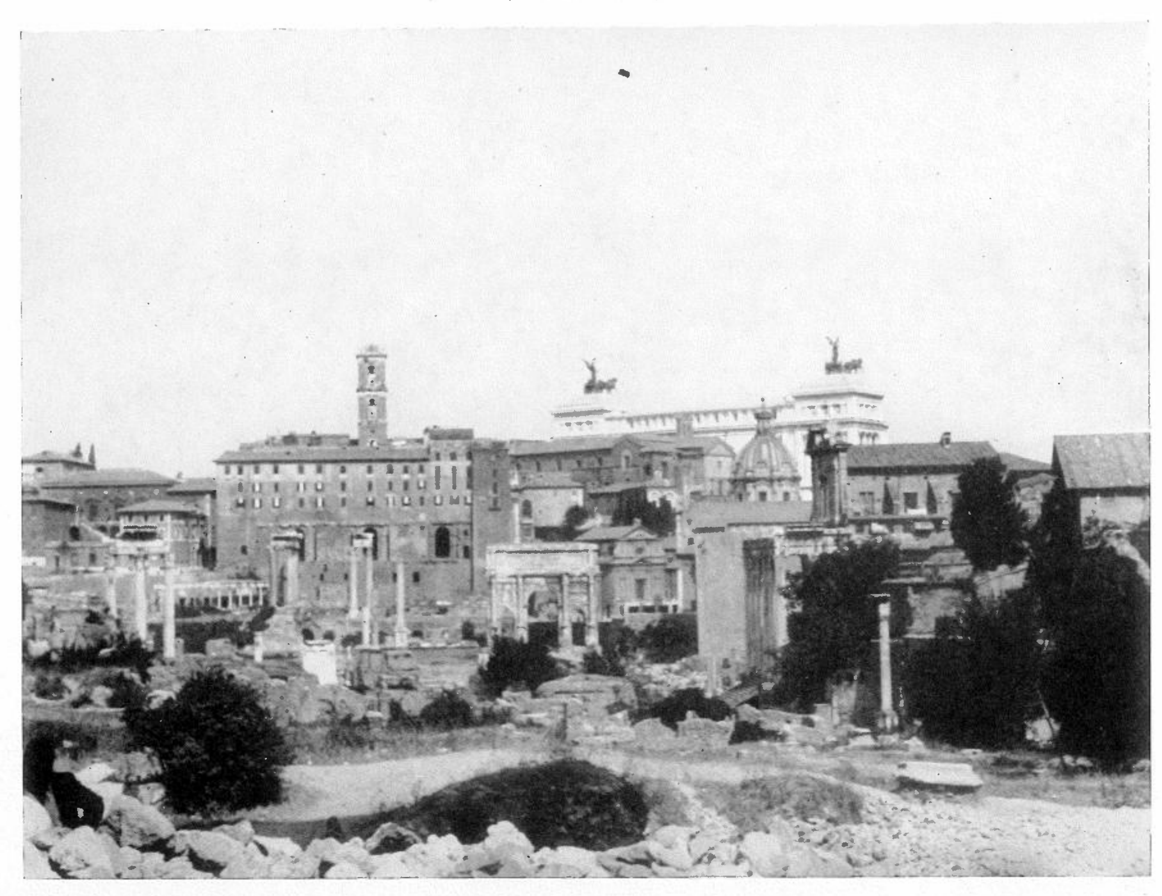
por sus criaturas. Las palabras del Sermón de la montaña: «Poned los ojos en las aves del cielo, que ni siembran, ni siegan, ni recogen en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta»[1], de cierta manera se pueden considerar como palabras programáticas en las pláticas de Jesús. Pues Jesús en ellas pretendía infundir más confianza en Dios que se muestra como Padre bondadoso a todos sus oyentes[2].

Según los Sinópticos, Jesús distingue entre: «Mi Padre»[3] y «vuestro Padre»[4]; «Mi Padre celestial»[5] y «vuestro Padre celestial»[6]; «Mi Padre que está en los cielos»[7] y «vuestro Padre que está en los cielos»[8]; «Padre nuestro que estás en los cielos»[9]. El fundamento de esta distinción nos lo indica el cuarto evangelio que muestra a Dios como Padre que así amó al mundo «que envió a su Hijo al mundo ... para que el mundo se salve por Él»[10]. Jesús es, pues, Hijo natural de Dios, todos los demás son tan sólo hijos adoptivos de Él[11]. Este mismo evangelio con preferencia llama a Dios padre. Dios es padre de los hombres, de Israel[12]. También aquí llama Jesús a Dios «Mi Padre»[13], o simplemente «Padre»[14].

[1]Mt 6,26. [2]Mt 7,7-11; 14,31; 17,20; Mc 4,35-41; 11,22-23; Lc 8,22-25; 11,9-13. [3]Mt 26,42; 11,27; 25,34; Lc 2,49; 10,22; 22, 29; 24,49. [4]Lc 6,36; 12,30.32. [5]Mt 15,13; 18,35. [6]Mt 5,48; 6,14.26.32; 23,9. [7]Mt 7,21; 10,32; 12,50; 16,17; 18,10-19. [8]Mt 5,16.45; 6,1; 7,11; 18,14; Mc 11,25; Lc 11,13. [9]Mt 6,9. [10]Jn 3,16-17. [11]1 Jn 3,1-2. [12]Jn 8,41-42. [13]Jn 2,16; 5,17. [14]Jn 11,41; 12,27.28; 17,1.5.11.21.24.25.

Llega a ser una especialidad del cuarto evangelio[A] llamar a Dios «Padre» hasta 80 veces, mientras que en los Sinópticos se encuentra tres veces en Mateo, una en Marcos y en Lucas[1]. Jesús en sus sermones y pláticas habrá propuesto más de una vez a Dios como ejemplo de perfección moral: «Sed, pues, vosotros perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto»[2]; debía ser para los seguidores de Jesús el ideal alto para alcanzar. Cierto es que los judíos en la época de Jesús pensaban ser hijos de Dios por pertenecer carnalmente al pueblo de Israel, que era «hijo primogénito de Yahweh». Ser hijos de Dios, o sea tener a Dios por Padre, según las pláticas de Jesús no dependía «de la carne y sangre»[3], sino de la gracia, «a quien quisiere el Hijo revelarlo»[4]. Porque todos los hombres son considerados como «hijos pródigos»[5]. Su recibimiento en la casa del Padre es cuestión del amor del Padre[6]. En la primitiva comunidad cristiana, sobre todo en Jerusalén, se conserva más vivamente la doctrina de Jesús sobre la pa-

Roma. El Foro, visto desde el arco de Tito; al fondo, el Capitolio. A los romanos que honraban allí a Júpiter Capitolino, san Pablo les recuerda (Rom 8,15) que el cristianismo solamente invoca como «Padre» a Dios. (Foto P. Termes)



ternidad divina. Retúvose hasta la expresión original aramea *'Abbā'*, «Padre»[7], tomada de nuevo por san Pablo[8].

[A]P. FEINE, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlín 1953, pág. 19.

[1]Mt 11,27; 24,36; 28,19; Mc 13,32; Lc 10,22. [2]Mt 5,48. [3]Mt 16,17. [4]Mt 11,27. [5]Lc 15,11-32. [6]Lc 15,24. [7]Mc 14,36. [8]Gál 4,6; Rom 8,15.

En las cartas paulinas se profundiza más el concepto existente ya en el evangelio, de que la filiación divina de los hombres es cuestión de la gracia, «a quien quisiera el Hijo revelarlo»[1]. Pablo razona de la siguiente manera: Si Dios es Padre de Nuestro Señor Jesucristo y nosotros estamos unidos a su Hijo, este mismo Dios será también nuestro Padre. Efectivamente, Dios para el apóstol es «Padre de nuestro Señor Jesu-Cristo»[2]. Nosotros nos acercamos a Él, teniendo la fe en Cristo Jesús: «Todos sois hijos de Dios, por la fe, en Cristo-Jesús»[3]. Siendo, pues, «revestidos» de Cristo por medio del bautismo, llegamos a ser «hijos adoptivos de Dios»[4]. En esta dignidad recibimos en nuestros corazones al «Espíritu de su Hijo», el cual clama: «¡*'Abbā'*, Padre!»[5]. Este misterio, denominado por Pablo «misterio de Cristo y de Dios»[6], nos abre «la libre entrada»[7] al Padre. Evidentemente, Pablo, al igual que los evangelios, distingue entre Dios que es Padre de «Nuestro Señor Jesu-Cristo» y el «Padre nuestro»[9], de quien llega a decir: «nosotros estamos destinados hacia Él»[9]. Dios es Padre, porque de Él «proceden todas las cosas»[10], pero aún por razones mayores es Padre, por cuanto se dignó recibirnos por hijos[11].

[1]Mt 11,27. [2]2 Cor 1,3; 11,31; Rom 15,6; Ef 1,3; Col 1,3. [3]Gál 3,26. [4]Gál 4,5. [5]Gál 4,6; Rom 8,15. [6]Ef 3,1-19. [7]Ef 3,12. [8]2 Cor 1,2. [9]1 Cor 8,6. [10]1 Cor 8,6. [11]2 Cor 6,18.

Bibl.: M. SEKINE, *Die Einzigkeit Gottes im AT*, Halle 1944. C. SPICQ, *Vie morale et Trinité selon saint Paul*, París 1957. J. NICOLUSSI, *Gott im AT*, Innsbruck 1957. W. DÜRIG, *Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der Abendländischen Liturgie*, Ratisbona 1958. K. SULLIVAN, *God's Word and Work. The Message of the OT Historical Books*, Collegeville (Minn.) 1958. L. DAVIES, *The Origin and the Development of Early Hebrew Prophecy in Special Relation to the Development of Yahwism in Israel*, Bonn 1958. O. LORETZ, *Das Reich nach dem Buche Isaias*, Roma 1958. R. UNGER-STERNBERG, *Der Rechtsstreit Gottes mit seiner Gemeinde. Der Prophet Micha übersetzt und ausgelegt*, Stuttgart 1958. S. BARTINA, *Yo soy Yahweh. Nota exegética a Jn 18,4-8*, en EE, 32 (1958), págs. 403-426. F. LEIST, *Fremde Welt der Bibel. Um den lebendigen Gott*, Donauwörth 1958. R. CRIADO, *Los símbolos del amor divino en el AT; Cor Jesu, I. Comentario a Haurietis Aquas*, Roma 1959, págs. 411-460. T. MAERTENS, *Le souffle et l'esprit de Dieu*, Roma 1959.

E. LÁKATOS

II. USO RELATIVO AL HOMBRE. 1. «Padre» se usa frecuentemente en la Biblia en su *sentido natural y propio* del hombre que ha engendrado hijos[1].

Tanto en el AT como en el NT, el padre es el jefe de la → **familia**, que queda constituida sólo por legítimo → **matrimonio**. Deber principal y derecho del padre es procurar, junto con la madre —en hebreo no existe la expresión «padres» (gr. οἱ γονεῖς; Vg. *parentes*), que suele expresarse por «padre y madre» y cuyos oficios se atribuyen ora al uno, ora a la otra— la → **educación** de los hijos.

[1]Gn 2,24; 44,19; Dt 24,16; Jue 21,22; 1 Re 3,6; Jer 6,21, etc.

2. También es frecuente tomar el nombre de «padre» en un *sentido amplio*, pero que implica siempre ascendencia o descendencia según la sangre. Así se llama padre al abuelo[1], al progenitor[2], al epónimo en quien se inicia una nación, estirpe o pueblo[3]; a los mayores o antepasados en general[4], incluso los muy alejados[5]. Dícese en particular de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob con respecto al pueblo de Dios[6], y asimismo de los mayores ya difuntos[7].

[1]Gn 28,13; 32,10. [2]Jos 19,47; Jue 18,29; Is 38,5. [3]Gn 10,21; 19,37; Is 51,2; 58,14; Mt 3,9, etc. [4]Gn 31,3; 49,29; 1 Re 8,53; Neh 9,9; Sal 22,5; 42,2, etc. [5]1 Re 15,11; Lc 1,32. [6]Éx 3,15; 13,5; Dt 1,11; 6,10; 7,8; 1 Cr 29,18, etc. [7]Gn 15,15; 47,30; Éx 10,6; Dt 31,16; Jue 2,10; 2 Re 14,22; 1 Mac 2,69; Dan 11,24, etc.

3. En *sentido traslaticio* e impropio se da también este título al autor de algo[1], al iniciador de una determinada manera de vivir o al inventor de un arte[2] y a quien cuida paternalmente de otro[3]. En este último sentido entran aquí con todo derecho el padre putativo, como san José[4], y el apóstol y maestro respecto de sus discípulos, como san Pablo[5]. El diablo lo es con relación a sus secuaces[6]. Equivale asimismo a consejero y guía con múltiples facetas: así son llamados «padre del faraón» José[7] y «padre» el levita de Mīkāh[8], los profetas Elías y Eliseo[9], el jefe militar por sus siervos[10], y aun el autor de un libro por sus lectores[11]. Por su edad merecen también el título de «padre» los ancianos[12].

[1]Job 38,28. [2]Gn 4,20-21; 1 Mac 2,54. [3]Job 29,16; Is 22,21. [4]Lc 2,33.48. [5]1 Cor 4,15. [6]Jn 8,44. [7]Gn 45,8. [8]Jue 17,10; 18,19. [9]2 Re 2,12; 6,21; 13,14. [10]2 Re 5,13. [11]Prov 4,1. [12]1 Tim 5,1.

Bibl.: Véase la citada en → **Educación, Familia, Hijos**. Asimismo, cf. art. *'Ab* en diccionarios hebreos y *Padre* en diccionarios o enciclopedias bíblicas.

P. TERMES

PADRENUESTRO. La oración del Padrenuestro presenta primeramente un problema literario, o referente a su composición. Esta diferencia se advierte en la redacción de Mateo y Lucas, los dos únicos evangelistas que nos lo transmiten[1].

En segundo lugar, discrepan en cuanto al lugar y tiempo. Mateo lo refiere dicho por Jesucristo, al principio de la vida pública en el monte de las Bienaventuranzas. Lucas hacia el final, en un sitio que no debió estar lejos de Betania.

Lucas sólo retiene de la invocación la palabra «padre» y omite «nuestro que estás en los cielos». Omite la tercera petición, «hágase tu voluntad...», y también la séptima, «mas líbranos de mal». En la cuarta petición cambia el tiempo del verbo de aoristo a presente: «El pan nuestro, ἐπιούσιον (cotidiano, de mañana?), vete dándonoslo día a día», mientras que Mateo indica una acción puntual que se puede prestar a algunas consideraciones teológicas, supuesta la tensión escatológica de la comunidad primitiva: «El pan nuestro, ἐπιούσιον, dánosle hoy».

Lucas modifica también ligeramente la quinta petición, sustituyendo «deudas», lenguaje semítico, por «pecados», palabra más inteligible para el mundo griego, y alguna otra pequeña variante.

Esta diferencia, junto con las coincidencias sabidas, da pie a las disquisiciones de los críticos, cuyas conclusiones más aceptables son las siguientes:

No es necesario recurrir a la suposición de que Jesucristo pronunciase dos veces el Padrenuestro con ligeras variantes, y que un evangelista reproduzca una forma, y el otro otra. A partir de una forma común se pueden explicar las variantes. Esta forma común de que dependen los dos evangelistas, no estaba ya en arameo, sino traducida en griego; de lo contrario es inexplicable cómo ambos coincidieron en emplear en la cuarta petición, una palabra rarísima como es la palabra ἐπιούσιον, única en toda la literatura griega, bíblica y profana, para traducir aquella palabra aramea referente al pan, que en la Vg. se encuentra traducida por «cotidiano».

En general, se puede decir que Mateo o la comunidad de que depende, debió de redondear la oración, dándole una forma litúrgica recitable en los actos del culto comunitario. La séptima petición «mas líbranos del maligno» corresponde en paralelismo semítico a la sexta. La tercera petición, ausente también en Lucas, «hágase tu voluntad», pudo tomarse de la oración pronunciada por Jesucristo en el Getsemaní.

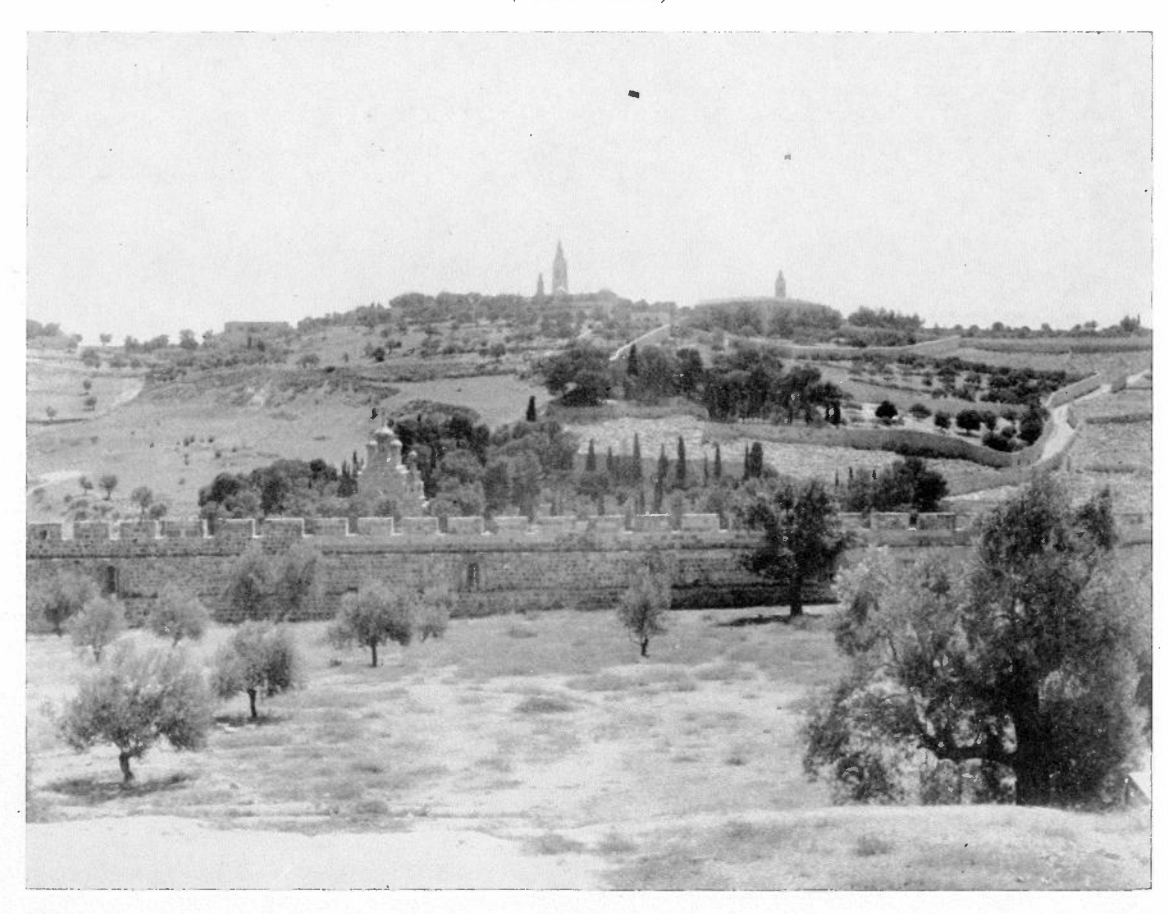
En cuanto al contenido religioso se puede repetir la frase de Tertuliano que llama al Padrenuestro «compendio de todo el evangelio» (*PL*, 1, 1255). En efecto, la venida del Reino, de que habla la segunda petición, en su fase primera, la resurrección de Cristo y en su fase definitiva, la parusía, constituye la idea central de los Sinópticos y la idea central del evangelio de san Juan en su concepto equivalente de la vida divina.

La primera petición de la santificación del nombre de Dios se refiere, teniendo en cuenta el significado de la frase de procedencia ezequeliana[2], y el uso en la piedad contemporánea de Jesucristo, a una maravillosa intervención de Dios respecto de su pueblo, que en último término es la que se realiza a través de Jesucristo y del cuerpo místico, otra forma equivalente a Reino de Dios.

La tercera petición sobre la voluntad de Dios que se realiza, se puede probar que se refiere directamente, no a la voluntad de Dios que realizan los hombres, sino a ese plan de Dios, de que habla san Pablo como escondido en el misterio y que Dios mismo realiza; es decir, lo mismo, en otras palabras, que la primera y segunda petición.

En la cuarta petición se discute si el pan hay que tomarlo en sentido material o espiritual. Los enemigos

Jerusalén. Monte Olivete desde Qubbat el-Silsilah, en la explanada del Templo. En la tradición jerosolimitana, la escena de san Lucas en la que Cristo enseña el Padrenuestro a los discípulos, tuvo lugar en esta región. (Foto P. Termes)



del Reino y de la vida divina, como son los pecados, las tentaciones y el maligno, de que se habla en las últimas peticiones, son también objeto primordial del evangelio.

[1]Mt 6,9-13; Lc 11,1-4. [2]Cf. Ez 36,20 y sigs.

Bibl.: P. FIEBIG, *Das Vater-unser*, Gütersloh 1927. M. BLACK, *The Aramaic of* ἐπιούσιον, en *JThS*, 42 (1941), págs. 186-189. E. LOHMEYER, *Das Vater-unser*, 3.ª ed., Gotinga 1952. J. ALONSO, *Padre Nuestro*, Santander 1954. H. SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn*, Friburgo 1958.

J. ALONSO

PADRES APOSTÓLICOS. Escritores eclesiásticos que, por haber vivido entre los años 80 y 140 D.C., pudieron haber conocido directamente a los apóstoles o a sus discípulos. Por tal razón, su testimonio tiene gran importancia. Entre ellos figuran Ignacio de Antioquía, Clemente de Roma, Hermas, Papías, el autor de la *Didajé*, etc. (→ **Padres de la Iglesia**).

PADRES DE LA IGLESIA. I. GENERALIDADES. San Pablo en 1 Cor 4,15 escribe: «Aun cuando diez mil pedagogos tuvierais en Cristo, no, empero, muchos padres; porque en Cristo Jesús por medio del evangelio yo os engendré». El concebir la instrucción en la fe como una verdadera paternidad espiritual dio origen a que, ya desde los primeros tiempos de la Iglesia, se llamaron padres a los obispos en general, y de un modo particular a determinados varones, obispos la mayoría, pero no todos que, por su doctrina eximia, atestiguada además por la santidad de su vida, fueron verdaderos padres en el espíritu de las generaciones cristianas. De aquí se originó el concepto de «Padre de la Iglesia», que supone estas cuatro condiciones: doctrina eximia y ortodoxa, santidad de vida, antigüedad, reconocimiento o aprobación de la Iglesia.

Las dos primeras no ofrecen especial dificultad. Notemos solamente que si alguno de los grandes escritores de la antigüedad cristiana sostuvo algún error doctrinal, distinguiéndose, en cambio, en otros puntos de la fe católica por su ciencia, se le considera en éstos como de la misma autoridad que los «Santos Padres» (nombre que se da comúnmente a los Padres de la Iglesia), aunque en sentido estricto no le podamos llamar con este nombre, sino con el de «escritor eclesiástico», apelativo que reciben también todos aquellos que, distinguiéndose por su ciencia y santidad, vivieron en tiempos posteriores.

Sobre la antigüedad requerida para poder dar el título de Padre de la Iglesia, no existe completa unanimidad entre los autores. Comúnmente se da por terminada la edad patrística en Oriente con Juan Damasceno (siglo VIII) y en Occidente con Gregorio Magno († 604) o Isidoro de Sevilla († 636).

La aprobación de la Iglesia puede ser explícita, como ocurrió con Agustín en todo lo que se refiere a la doctrina de la gracia, expresamente aprobada por los papas Celestino I y Hormisdas, o una aprobación implícita que se deduce de las citas que de algún escritor determinado van apareciendo en los documentos de los Papas o Concilios.

Cuando estos Santos Padres, de un modo moralmente unánime, afirman que alguna doctrina, perteneciente a la fe o costumbres cristianas, debe contarse entre las verdades reveladas por Dios, tenemos un testimonio en el que no puede caber error, a causa de la conexión tan estrecha que los vincula al magisterio infalible de la Iglesia (→ **Magisterio de la Iglesia**), que al definir alguna verdad como dogma de fe se apoyan en el consentimiento de los Santos Padres, como aparece desde el Concilio de Éfeso al Vaticano I. En particular, el Concilio de Trento y el Vaticano I insisten en que «a nadie le es lícito interpretar la SE, en materia de fe y costumbres, contra el sentir unánime de los Padres».

II. DIVISIÓN DE LA EDAD PATRÍSTICA Y PARTICULARIDADES DE CADA PERÍODO.

1. PADRES APOSTÓLICOS. El patrólogo J. B. Cotelier en el siglo XVII designó con el nombre *Patres aevi apostolici* a cinco escritores de la Iglesia primitiva: Bernabé, autor de la carta de este nombre, que identificaban en aquella época con Bernabé, compañero de viajes de san Pablo, Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna y Hermes, autor del *Pastor de Hermas* a quien hacían también discípulo inmediato de Pablo, confundiéndolo con el Hermes de que habla el apóstol en Rom 16,14. De éstos, sólo consta con certeza que conocieron a los apóstoles (según testifica Ireneo), Clemente de Roma y Policarpo. Ignacio de Antioquía, por los datos que se tienen pudo muy bien conocer a algún apóstol, aunque no consta con certeza. De estos Padres apostólicos se conservan muy pocos escritos que sean ciertamente auténticos: la primera *Carta a los Corintios* de Clemente: siete cartas breves, pero preciosas de Ignacio Mártir; una carta también muy breve de Policarpo, la carta de Bernabé y las *Visiones, Mandamientos y Comparaciones* del *Pastor de Hermas*. De todos estos autores, el que contiene más abundancia de ideas que pueden formar ya una teología de algunos puntos concretos, es sin duda san Ignacio Mártir. En general, los escritos de estos Padres apostólicos son más bien exhortaciones de carácter moral a la perfección de la vida cristiana. Se distinguen en un punto que aquí interesa particularmente, y es en la notable cantidad de citas bíblicas que contienen, hasta el punto que en gran parte son estos escritos verdaderos entretejidos de textos del AT y NT.

2. PADRES APOLOGISTAS. De ellos escribió Altaner: «En el siglo II aparece en la literatura cristiana, como consecuencia de las nuevas condiciones, la impronta de una defensa científica en forma de discusión apologética, cuyo prototipo puede ser el discurso de Esteban (Act 7)... Con el comienzo de la actividad literaria de los apologistas, el cristianismo abandonó con pleno conocimiento el campo limitado primitivo, y con una hábil adaptación a las corrientes filosóficas de entonces dio un paso decisivo, al presentar sus nuevas ideas como el coronamiento y realización de las más altas conquistas culturales» (→ **Apologistas cristianos**).

3. OTROS PADRES HASTA NICEA. Se caracterizan por sus luchas, no como los anteriores contra el paganismo y judaísmo, sino contra las herejías que iban surgiendo en el seno mismo del cristianismo, en especial contra la herejía gnóstica. Van elaborando ya una teología

dogmática mucho más rica. Entre los Padres de este período se distingue ante todo Ireneo, cuya gran obra *Adversus haereses* es de capital importancia en varios puntos dogmáticos como la sucesión apostólica, el primado de la Iglesia de Roma, la Eucaristía y la tradición. En relación con la SE es muy importante el testimonio que da de los autores de los cuatro evangelios.

En este período cobra gran importancia, como centro de la ciencia sagrada y en particular por el estudio de la Biblia, la «Escuela de Alejandría», en donde se puede decir que comienza la interpretación científica de la SE. En ella, dos nombres: Clemente de Alejandría, célebre sobre todo por sus *Stromata* («Tapices») donde estudia principalmente las relaciones de la fe con la filosofía, y afirma que si en los filósofos griegos se encuentran gérmenes de la verdad divina, se debe a la influencia que en ellos ejercieron los profetas del AT, y sobre todo → **Orígenes**, el autor que quizá tenga más importancia de todos los de la antigüedad por sus doctrinas y genialidades acerca de la SE. Su exégesis se apoya en dos principios fundamentales: la Biblia es la palabra de Dios, no muerta, encerrada en el pasado, sino viva que habla al hombre de hoy. El NT ilumina al AT; pero toda su profundidad sólo la alcanzaremos con un pleno conocimiento del AT. Distingue tres sentidos en la Escritura: el histórico, el místico, al que da una importancia exagerada, y el moral. La interpretación alegórica de la Escritura es para él lo principal. Todas estas ideas se encuentran en sus obras exegéticas — Orígenes es el primer gran exegeta científico de la Iglesia católica — que abarca se puede decir casi todos los libros del AT y NT.

En Occidente cabe señalar en Roma a Hipólito que escribió varios tratados exegéticos, y en África a Tertuliano, genio también notable, aunque ambos muy inferiores sin duda a Orígenes. La metodología de Tertuliano se funda en el principio de que la filosofía y la fe no tienen nada de común: «¿Qué hay de común entre Atenas y Jerusalén? ¿Qué concordia puede existir entre la Academia y la Iglesia?» (*De praescriptione*, 7). Su obra principal quizá sea *De praescriptione haereticorum*, que guarda bastantes analogías con el *Adversus haereses* de Ireneo. Otro africano menos fogoso que Tertuliano, y admirador suyo, que vivió unos treinta años más tarde, fue Cipriano. Escribió un amplio comentario a la oración del «Padrenuestro» y la influencia de las imágenes y léxico de la SE aparece en todas las demás obras de este obispo, hombre más bien de acción que amante de especulaciones teológicas.

4. Edad de oro de la patrística. a) *Padres Orientales.* Atanasio: Es maravilloso que un hombre de una vida tan azarosa pudiera escribir tanto. Sus obras principales son evidentemente sus escritos polémicos contra los arrianos. De sus obras exegéticas sólo nos han llegado fragmentos de comentarios a los Salmos y al Génesis.

Cirilo de Alejandría: El gran defensor de la maternidad divina de María contra Nestorio es un escritor fecundo, cuyas obras exegélicas constituyen la mayor, aunque no la mejor de su herencia literaria. Su interpretación del AT es sumamente alegórica. Su exégesis del NT es más literal, pero acusa también cierta aversión al método histórico-filológico (Quasten). Es un típico representante de la escuela alejandrina.

Basilio el Grande: Verdaderamente grande fue Basilio como defensor de la fe contra los arrianos, como organizador del monaquismo, como escritor fecundo y elegante. En lo referente a la SE no escribió un comentario de carácter científico, pero demuestra ser un exegeta de primera línea en sus numerosas homilías, entre las que destacan nueve sobre el *Hexaemeron* o narración de los seis días de la creación del Génesis. No busca el sentido alegórico, sino el literal.

Gregorio de Nisa: Hermano menor de Basilio tiene menos cualidades de organizador y predicador que su hermano, pero le aventaja como teólogo y místico. Pretende completar y defender contra interpretaciones equivocadas la obra exegética de su hermano en los dos tratados *De opificio hominis* y *Explicatio apologetica in Hexaemeron.* Otra obra de carácter exegético son *De vita Moysis*, *In psalmorum inscriptiones* y varias homilías sobre el Eclesiastés y Cantar de los Cantares. En sus comentarios al Génesis, sigue más el sentido literal de la Escritura; en cambio, en las demás busca, sobre todo, el sentido alegórico a imitación de Orígenes, a quien alaba frecuentemente.

El tercer Padre capadocio, Gregorio de Nacianzo es gran teólogo y poeta; pero no nos dejó comentarios de la SE de especial interés.

Después de citar, sólo de paso, otros dos grandes doctores orientales, Cirilo de Jerusalén, autor de unas célebres *Instrucciones* catequéticas y a Efrén, poeta-teólogo sirio del que conservamos íntegros unos pocos de sus numerosos comentarios bíblicos, llegamos al más fecundo escritor entre los Padres griegos, al gran orador Juan Crisóstomo. Sólo sus homilías exegéticas llenan 11 volúmenes de la *PG.* Del AT tenemos las homilías al Génesis, a 58 Salmos escogidos, que son las mejores de su producción sobre el AT, y a Isaías. Acerca del NT tenemos noticias que compuso comentarios homiléticos sobre los cuatro evangelistas, aunque no poseemos más que sus homilías sobre el evangelio de san Mateo — 90 homilías que son el comentario completo más antiguo que se conserva del período patrístico sobre el primer evangelio — y 88 homilías sobre san Juan mucho más breves que las anteriormente citadas. Sobre los Hechos de los Apóstoles, hay una serie de 55 sermones, que son el único comentario completo de los Hechos que nos ha llegado de los diez primeros siglos. Compuso también homilías sobre todas las epístolas de san Pablo, de quien se manifiesta profundamente enamorado y que constituyen casi la mitad de su producción exegética, por lo menos de la que ha llegado hasta nosotros. Es el principal representante de la llamada «escuela antioquena», que se distingue, en la interpretación de la SE, por buscar el sentido literal y oponerse a aquel alegorismo, que era la característica de la «escuela alejandrina», de que antes hemos hablado.

b) *Padres Occidentales.* El primero, en orden cronológico, es Hilario de Poitiers. Su principal obra es el tratado *De Trinitate* contra los arrianos; pero escribió también algunos comentarios a la SE: sus *Tratados sobre los Salmos* (obra sin terminar), el *Tractatus myste-*

riorum sobre los tipos o misterios del AT, como anticipaciones proféticas del NT y un *Comentario a san Mateo*, en el que estudia lo que él llama el sentido «más profundo», que es en realidad el alegórico.

Ambrosio fue uno de los hombres que más influyeron, tanto en el orden político como en el eclesiástico, en la época en que vivió. Al mismo tiempo que hombre de acción fue escritor fecundo. En sus obras exegéticas, que ascienden a la mitad de su producción literaria, depende mucho de Orígenes, aunque con un alegorismo algo suavizado por la influencia de Basilio. Así no es de extrañar que predomine en sus obras el afán de encontrar interpretaciones de sentido típico y alegórico más que un esfuerzo por explicar el sentido literal de los libros sagrados. Sus principales obras en este campo bíblico son los seis libros del *Hexaemeron*, inspirada en la obra de Basilio del mismo título, y el *Comentario al evangelio de san Lucas*, la más extensa de sus obras que depende mucho, sobre todo en los dos primeros libros, de Orígenes.

Jerónimo es un nombre que, como es sabido, no puede separarse de la SE. Perfecto latinista y helenista, y conocedor del hebreo, fue encargado por el papa Dámaso de revisar la antigua versión latina de la SE, llamada «Ítala». Sus trabajos dieron por resultado la versión que más tarde se llamó «Vulgata» que mereció una especial aprobación de la Iglesia. Tradujo también al latín varias obras exegéticas de Orígenes, y escribió muchos comentarios a los libros sagrados, únicos por lo que al conocimiento de la primitiva literatura exegética y a la ciencia histórico-arqueológica de su tiempo se refiere, aunque con frecuencia adolecen, por la rapidez con que fueron escritos, de algunas imperfecciones en la forma. Además de los comentarios que tradujo de Orígenes, comentó por su cuenta los Salmos, el Eclesiastés, los Profetas, el evangelio de san Mateo y cuatro cartas de san Pablo (Filipenses, Gálatas, Efesios y Tito).

Agustín: La fecundidad literaria de este Padre sólo tiene parangón con la extraordinaria de Orígenes. Agustín mismo nos asegura, en la revisión que hizo de sus escritos, que hasta el año 427 había compuesto 93 obras, con un total de 232 libros, sin tener en cuenta los muchos sermones y las numerosas y a veces largas cartas (B. Altaner). De esta producción inmensa nos hemos de limitar a decir, en breves líneas, algo sobre su producción exegética. En sus comentarios científicos a la SE, y en sus obras polémicas, busca preferentemente el sentido literal de la palabra de Dios, aunque aparece juntamente su predilección por buscar el sentido alegórico-místico, sobre todo, en las homilías sobre los Salmos y en los tratados sobre san Juan. Recuérdese el ejemplo típico y rebuscado de por qué el hombre, a quien curó Jesús en la piscina probática, hacía precisamente treinta y ocho años que estaba enfermo. Tres veces emprende el comentario a los primeros capítulos del Génesis, primero alegóricamente en su obra *De Genesi contra manichaeos*, después literalmente, *De Genesi ad litteram imperfectus liber* y *De Genesi ad litteram*. Dos obras consagradas al *Heptateuco* (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, más Josué y Jueces). Comenta los Salmos de un modo generalmente alegórico en las *Enarrationes in Psalmos*. Del NT merecen especial mención la obra *De consensu evangelistarum*, en que pretende resolver las aparentes contradicciones de los cuatro evangelios, y sobre todo los 124 *Tractatus in Ioannis evangelium* y los 10 *Tractatus in epistolam Ioannis I*.

Gregorio Magno: Es el último de los cuatro grandes Padres occidentales, que para muchos cierra la edad patrística. Sus obras escriturísticas son los 35 libros *Moralia in Job*, con una exégesis más bien alegórico-moral que literal, 40 *Homilías* breves sobre perícopes evangélicas y 22 *Sermones* más extensos sobre algunos capítulos de Ezequiel.

Finalmente, el gran enciclopedista Isidoro de Sevilla no se distingue precisamente en el campo bíblico, pero podemos citar como obras de este tipo, más bien con material recogido de otros Padres que original suyo, *De ortu et obitu Patrum* (breve reseña de los más esclarecidos varones del AT y NT), *In libros V. et N. Testamenti prooemia* y *De Veteri et Novo Testamento quaestione* (soluciones a algunas dificultades bíblicas).

Bibl.: Baste citar dos obras que contienen abundantísima bibliografía de la materia: B. ALTANER, *Patrología*, traducida al castellano y ampliada con un apéndice sobre patrología española por E. CUEVAS y U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, 4.ª ed., Madrid 1956. J. QUASTEN, *Patrología*, I *(hasta el Concilio de Nicea)*, II *(la edad de oro de la literatura patrística griega)*, Madrid 1961 y 1962 respectivamente. Para una breve noticia de la parte de los Santos Padres en la historia de la exégesis pueden consultarse los manuales de introducción a la SE, p. ej., A. VACCARI, *Historia Exegeseos*, 6.ª ed., en *Institutiones biblicae scholis accommodatae*, I *(De S. Scriptura in universum)*, Roma 1951.

I. RIUDOR

PAFOS (Πάφος; Vg. *Paphos*). Pablo, Bernabé y Marcos, en el primer viaje del apóstol, de Antioquía de Siria se dirigieron a Salamina y después de haberla evangelizado por algún tiempo, atravesando la isla de Chipre de oriente a occidente, llegaron a Pafos, en el sur de la isla, al occidente, junto al mar. La distancia de Pafos a Nicosia es de 153 km a través de Polis. La distancia de Pafos (Ktema) a Limassol es de 73 km. La carretera que une estas dos ciudades sigue más o menos la antigua vía romana que debieron recorrer los apóstoles en dirección a Pafos. Ya cerca de Pafos, cuando la carretera se ha acercado al mar, se divisan cerca de la playa y dentro del mar, rocas y escollos que producen blanca espuma, en gr. ἀφρός. En estas escolleras sitúa la leyenda griega el nacimiento de Afrodita o Venus, nacida de la espuma del mar y de allí levantada por el viento. Esto explica que en la antigüedad Pafos fuese una ciudad de peregrinación de los devotos de Afrodita o Venus, cuyo santuario se hallaba en Pafos la Antigua — hoy llamada Kuklia — a unos 16 km de la Pafos Nea o Nueva Pafos, que es donde se desarrolló el apostolado de Pablo y sus compañeros.

En Pafos la Nueva, donde residía el procónsul romano[1], san Pablo convierte al procónsul Sergio Paulo. Un mago, llamado Elimas, intentaba con embustes apartar de la fe a dicho magistrado. Irritado el apóstol, hizo que Dios hiriera al mago con ceguera. Desde Pafos la Nueva, Pablo tomó la nave que le llevó a Perge de Panfilia, en Asia Menor[2].

Para llegar hoy día a Pafos, hay que pasar por la ciudad de Ktema, nombre griego que significa «posesión»

y que le fue dado porque durante el período de Lusignan (1191-1489) era «dominio» real.

En Ktema es digno de ver el museo del distrito por contener restos arqueológicos de la época de san Pablo, de la región ciertamente por él recorrida. Hay algunas inscripciones en escritura chipriota silábica, una de ellas bilingüe, en chipriota y griego.

Según la tradición, Agapenor, hijo del rey Anceo de Tegea, en la Arcadia del Peloponeso, fundó Pafos la Nueva después de haber tomado parte en la guerra de Troya[A]. Esto fue hacia el 1180 A.C. La llamó Pafos la Nueva, porque había otra Pafos la Antigua, que está a 16 km al oeste y hoy es llamada Kuklia. En Pafos la Antigua estaba la capital del reino, y Pafos la Nueva era sólo el puerto de la vieja Pafos. A este puerto llegaban cada año las peregrinaciones que se dirigían a Pafos la Antigua, para venerar allí a la diosa Afrodita en un hermoso templo. Estos peregrinos formaban procesionalmente ya en Pafos la Nueva, y por una vía de mirtos, rosales y granados — los arbustos de Afrodita — llegaban a un santuario. Pafos la Nueva solamente llegó a ser ciudad importante durante la dominación romana en Chipre (57 A.C. - 395 D.C.), porque en este período fue capital de todo Chipre. Esto explica que san Pablo convirtiese allí al procónsul Sergio Paulo. Esto ocurrió en el año 45. Poco más de un siglo antes

Ruinas de la antigua Pafos, en la isla de Chipre, en donde san Pablo embarcó en dirección a Anatolia, durante su primer viaje apostólico



— año 50-51 A.C. — había sido gobernador romano Cicerón, quien, tres años después de haber dejado aquel gobierno — en 47 A.C. — escribió una carta a C. Sextilio Rufo, cuestor en Chipre, recomendando a los chipriotas y, sobre todo, a los de Pafos [B].

La ciudad de Pafos, en el tiempo de san Pablo aún se resentía del terremoto que la destruyó en el año 15 A. C. A juzgar por sus ruinas, la Pafos romana no debió de soprepasar nunca los 30 000 habitantes. El recuerdo de san Pablo ha perdurado siempre en esta Pafos. Aun hoy día se venera delante de la antigua Iglesia latina — *Kyriaké Krysopolitissa* —, hoy Iglesia griega, una columna de mármol blanco aislada por un cancel cuadrado: según la tradición fue la columna a la que se ató a Pablo, dándole cuarenta azotes menos uno. También la tradición recuerda a Epafras, obispo de Pafos la Nueva, como uno de los 70 discípulos de Jesús, enviado por Pablo a esta ciudad para convertir a los chipriotas y consagrado obispo de esa ciudad por el obispo Heracleides. La comunidad cristiana fundada por Pablo y sus compañeros fue gobernada por obispos, algunos de los cuales aparecen como asistentes a diversos concilios en las actas de estas asambleas. En el siglo IV Pafos la Nueva fue destruida por un terremoto, y desde entonces Constancia — la Salamina, reconstruida por Constancio — asumió la capitalidad de Chipre, perdiéndola Pafos a pesar que esta ciudad también fue reconstruida. Durante los primeros siglos de la Edad Media — siglos VII-X — Chipre sufrió 24 invasiones musulmanas, y muchas de ellas afectaron a Pafos por ser puerto. Los siglos XI y XII son de calma y prosperidad. En 1103 muere de unas fiebres en Pafos la Nueva el rey Eric III de Escandinavia, y fue sepultado en la catedral dedicada a san Pedro y san Pablo, catedral de la que ahora sólo quedan míseras ruinas al lado de la Iglesia de *Kyriaké Krysopolitissa*, y al lado de la columna de san Pablo.

En el período de los reyes cruzados — período de los Lusignan (1191-1489 — Pafos la Nueva fue la capital de uno de los nueve distritos en que estaba dividida Chipre. A principios del siglo XIII fue sede de un obispado latino. En el siglo XV, después de ser de nuevo destruida por un terremoto, quedó reducida a mísero villorrio y así ha continuado hasta nuestros días: primero con la ocupación veneciana (1489-1570) y después con la ocupación turca.

Entre los monumentos de Pafos la Nueva hay que visitar, entre este pueblo y Ktema, el lugar llamado *Paleokastra*, «castillos viejos», en realidad la necrópolis de Pafos la Nueva en la que hay por lo menos un centenar de tumbas excavadas en la roca. Algunas tan bellas — con pórtico con columnas — que el pueblo llama a este conjunto sepulcral las «Tumbas de los Reyes». No hay ningún rey sepultado en ellas; son tumbas del período helenístico. Una muy grande y bella, llamada *Paleoekklesia*, fue utilizada por los primitivos cristianos como iglesia. En algunas de esas tumbas hay cruces, lo que parece indicar que fueron utilizadas como sepulturas de cristianos.

Entre Paleokastra y el faro, hay muchas tumbas aún sin explorar. Junto al faro se descubren los restos de dos teatros helenísticos, uno más antiguo que el otro. A unos 50 metros del puerto se halla un sector conocido por *Seranta Kolones* («cuarenta columnas»), así llamado por las columnas que reposan sobre él. Ahora se cuentan sólo veinte. Debieron de pertenecer a un gran edificio romano, probablemente un templo. Estrabón [C] da fe que Pafos tenía puerto «y templos bien adornados». Éste debía ser uno, posiblemente era éste un templo de Venus. Otro templo también romano fue descubierto en 1916 en el collado de Pafos, llamado *Fabrika*. Entre este collado y el faro, se ha localizado un santuario de Apolo, con habitaciones subterráneas excavadas en la roca y con un cuarto abovedado que, al parecer, servía para la pitonisa. Ésta, a través de una abertura en el techo de la bóveda, comunicaba a los sacerdotes que escuchaban arriba el oráculo que éstos se encargaban de transmitir a los interesados. Al oriente de Pafos había otro santuario dedicado a Apolo. También este santuario tenía dos cuartos subterráneos.

Cerca de la Iglesia de *Kyriaké Krysopolitissa*, cerca por tanto de la columna de san Pablo, se levantan unas columnas monolíticas que pertenecían a un edificio romano: algunos creen que son restos del foro, aunque otros quieren ver en ellas los restos del palacio del procónsul romano.

También se conservan los restos de la muralla que circunvalaba a Pafos la Nueva. Esta muralla partía del lugar donde ahora se levanta el castillo y, dirigiéndose hacia el faro y en dirección nordeste, pasaba por el collado *Fabrika*, y por el este venía a acabar en el mar. Tenía dos puertas. El castillo que vela la entrada del puerto fue construido por los turcos en el lugar en que había una fortaleza bizantina durante el período Lusignan, fortaleza que fue derruida durante la ocupación de los venecianos en el siglo XVI.

Toda el área de Pafos la Nueva fue ocupada por diferentes iglesias, como la de *Hagia Salomone* que data del siglo IV, y es posiblemente la más antigua de Chipre. Unas están reconstruidas, otras sólo nos han legado sus ruinas.

A 16 km de Pafos la Nueva, en dirección este, se encuentra un pueblo que se llama Kuklia y que ocupa el lugar de Pafos la Vieja, famosa por su santuario de Afrodita, y término de las peregrinaciones que salían de Pafos la Nueva en la primavera. En este santuario se practicaban los ritos de iniciación o misterios de Kinyras, rey de Pafos, durante la guerra de Troya [D]. Tito la visitó en el año 69 D.C., cuando se dirigía a Siria para dirigir la guerra contra los judíos, que acabó con la toma de Jerusalén. El oráculo acerca de su viaje le fue favorable, lo mismo que la respuesta a su pregunta sobre su futura fortuna. Como recuerdo concedió a la ciudad el título de «Flavia». La Escuela Británica de Arqueología de Atenas excavó, aunque no completamente, en 1887 el recinto del templo de Afrodita. A. Gardner, M. R. James y D. G. Hogarth descubrieron varias dependencias del *témenos*, pero no el santuario propiamente tal de la diosa. En las ruinas se puede seguir el trazado del pórtico del norte y del sur, la entrada oriental y la del sur. Parte de estas ruinas pertenecen al período anterior al romano, parte son del período romano. Cuando san Hilarión visitó Pafos, era un montón de ruinas causadas por un terremoto [E].

Al final del siglo IV, un decreto del emperador Teodosio, mandando cerrar todos los templos paganos, acabó con el culto de Afrodita en Pafos.

[A]HOMERO, *Ilíada*, 2, 609-610. [B]CICERÓN, *Ad Fam.*, 13, 48. [C]ESTRABÓN, *Geog.*, 14,6. [D]HOMERO, *Ilíada*, 11, 10. Cf. PÍNDARO, *Pythias*, 11, 15. [E]JERÓNIMO, *Vita Sancti Hilarionis*, en *PL*, 23, col. 50.

[1]Act 13,6 y sigs. [2]Act 13,13.

Bibl.: A. GARDNER, *Paphos*, en *JHS*, 9 (1888). E. BEURLIER, *Paphos*, en *DB*, IV, cols. 2077-2078. PAULY-WISSOWA, XVIII, cols. 937-964. CL. MERLO - P. ROMANELLI, *EIt*, XXV, pág. 920. PH. LOIZOS, *Paphos*, Nicosia 1949, págs. 1-31, 35-42.

A. DÍEZ MACHO

PAGʿĪʾĒL («Dios junta»; Φαγαιήλ, Φαγεήλ; Vg. *Phegiel*). Hombre de la tribu de Aser. Fue hijo de ʿŎkrān y el representante de los aseritas en la formación del censo de Israel durante el Éxodo[1].

[1]Nm 1,13; 2,27; 7,72.77; 10,26.

Bibl.: NOTH, 1128, pág. 254.

J. VIDAL

PÁḤAT MŌʾĀB (nombre de tribu?, «gobernador de Moab»?; Φαάϑ; Μωάβ Vg. *Phahath Moab*). Nombre de un clan o familia descendiente, al parecer, de un hebreo que ostentó un cargo oficial en Moab, tal vez durante el reinado de David[1]. Sus descendientes regresaron del Cautiverio babilónico con Zorobabel[2] y con Esdras[3]. Ocho miembros de esta familia hubieron de renunciar a sus mujeres extranjeras por disposición de Esdras[4]. Ḥaššūb, perteneciente a este linaje, restauró una porción de la muralla jerosolimitana durante la administración de Nehemías[5]. El representante de la estirpe de Páḥat Mōʾāb intervino en la ceremonia de la renovación de la Alianza en la misma época[6].

[1]Cf. 2 Sm 8,2 y 1 Cr 4,22. [2]Esd 2,6; Neh 7,11. [3]Esd 8,4. [4]Esd 10,30. [5]Neh 3,11. [6]Neh 10,14.

Bibl.: L. W. BATTEN, *Ezra and Nehemiah*, en *ICC*, pág. 80. NOTH, 1140, pág. 254.

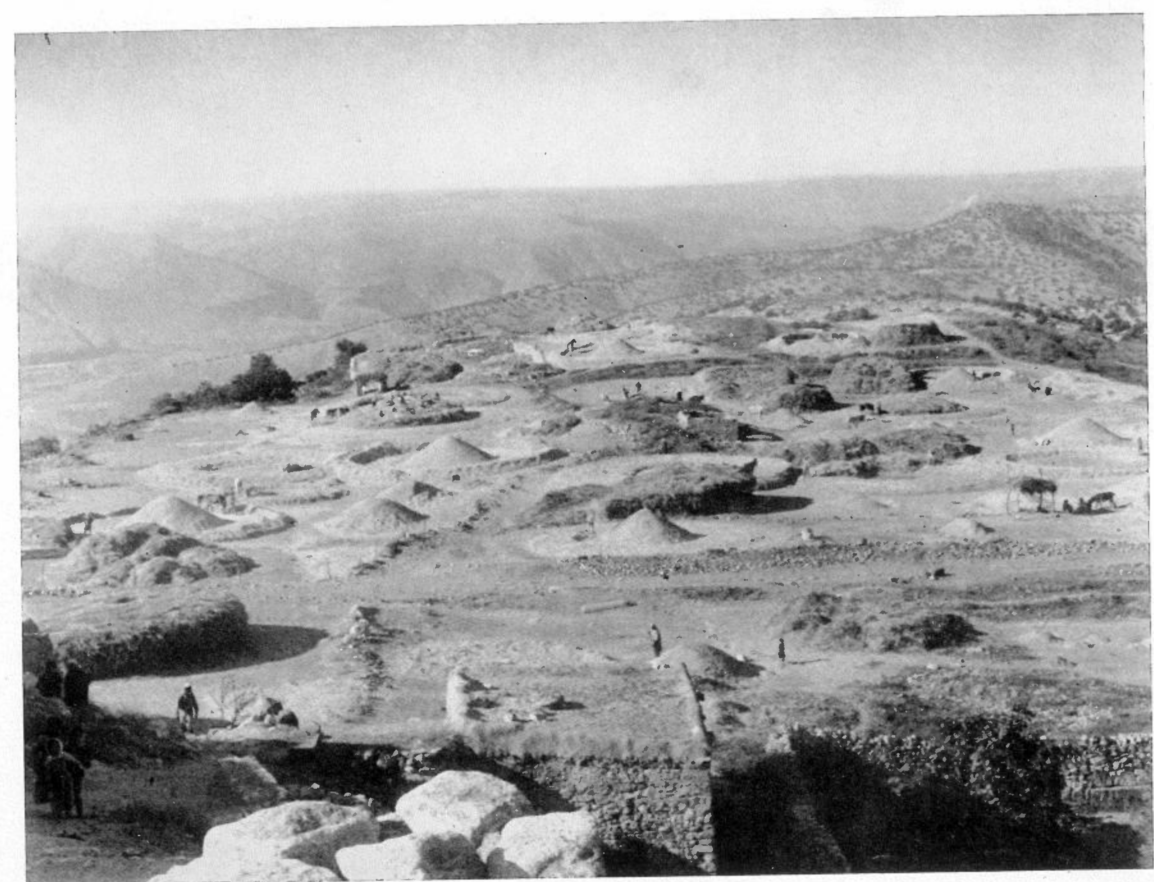
P. ESTELRICH

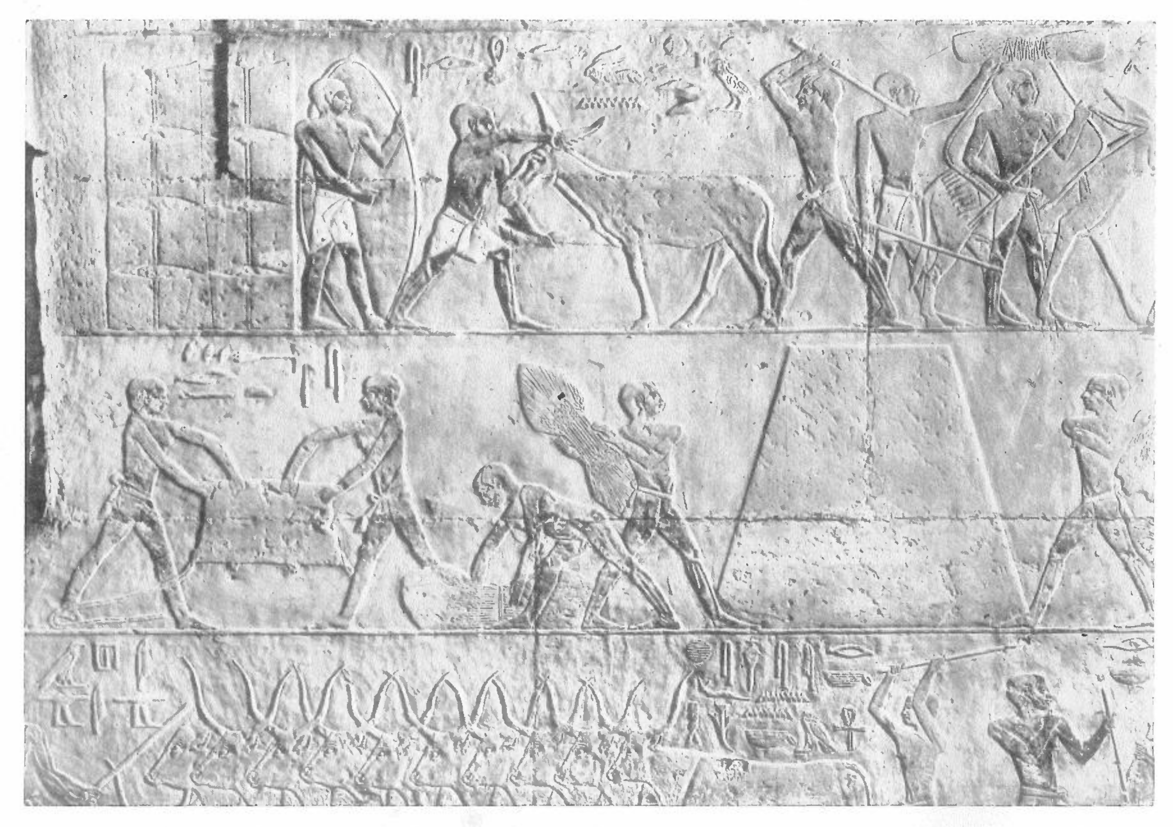
PĀʿĪ. Forma variante del nombre → **Pāʿū** en 1 Cr 1,50.

PAJA (heb. *mōṣ*, *qaš*, *teben*; ἄχυρον, καλάμη; Vg. *festuca*, *palea*). La SE presenta un vocabulario muy variado de la paja, entendida ésta en su sentido general de la caña o tallo seco de los cereales y de cualquier hierba.

Como alimento de los animales se emplea *teben*[1], aunque también como medio de dar consistencia a los

Paja y trigo amontonados en las eras situadas junto a la salida occidental de Umm Keis, la antigua Gadara. Vista en dirección nordeste. (Foto P. Termes)





Fresco procedente de la tumba de Ti, en Ṣaqqārah, en el que vemos a unos campesinos almacenando gavillas de paja. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

adobes mezclada con el barro, en cuyo sentido viene asimismo *qaš*[2]. Los haces o gavillas, comprendiendo la paja juntamente tal vez con el grano, son designados por *ʿāmīr*[3].

Este elemento familiar en una economía agrícola y ganadera ha servido de imagen literaria para indicar la inconsistencia del hombre, que ante la fuerza y furor de Dios es como paja seca arrastrada por el vendaval, tamo que el viento dispersa, fácil pasto de las llamas[4].

[1]Gn 24,25.32; Jue 19,19; 1 Re 5,8; Is 11,7; 65,25. [2]Éx cap. 5. [3]Am 2,13; Miq 4,12; Zac 12,6. [4]Éx 15,7; Job 13,25; 21,18; 41,19-20; Is 29,5; 40,24, etc.; Jer 13,24; 23,28; Sal 1,4; 35,5; Os 13,3; Sof 2,2, etc.

C. WAU

PÁJAROS. → **Animal, Animales fabulosos, Animales impuros, Animales puros y Fauna.**

PALABRA DE DIOS. La palabra es el medio de comunicación por antonomasia entre los hombres, y también el medio más común que utiliza Dios para ponerse en relación con la humanidad. Según un concepto muy difundido en la antigüedad, la palabra es mucho más que un sonido huero: se trata de un principio de acción, de una fuerza que tiende a efectuar lo que expresa y que, en cierto modo, subsiste en sí misma, como el aliento que la acompaña. Son frecuentes los pasajes que revelan el paralelismo entre la palabra y el aliento[1].

La voz hebrea *dābār*, que significa tanto «cosa» como «palabra», destaca la trabazón que hay entre la palabra y la acción. Los LXX dan el mismo sentido doble a ῥῆμα[2] y otro tanto ocurre en el NT[3]. Esto explica la eficacia que se atribuye a las bendiciones y a las maldiciones[4].

Fuera del pueblo elegido, este concepto se puso al servicio de la magia, considerándose que la palabra era susceptible de obligar a la propia divinidad. Pero la religión oficial de Israel prohíbe formalmente la magia[5], y la celebración de la eficacia de la palabra divina no es más que una manera de afirmar el monoteísmo moral.

[1]Cf. Sal 33,6; 147,18; Is 11,4.34.36; Job 15,3. [2]Gn 22,1.20; 40,1; 48,1. [3]Cf. Lc 1,37; 2,15; 19,51; Act 5,32, etc. [4]Gn 25, 35-37; Jos 6,26; 1 Re 16,34, etc. [5]Éx 22,17; Lv 20,6.27.

I. La palabra divina actuante. 1. El dinamismo de la palabra. Las antiguas literaturas acádica y egipcia prestan considerable volumen al dinamismo de la palabra de Dios. El mundo bíblico se relaciona, en ciertos aspectos, con la cultura del antiguo Oriente; pero el riguroso monoteísmo moral de Israel y el profetismo hebreo, fenómeno que carece de analogías, confiere caracteres enteramente originales a la noción bíblica de la palabra divina.

A diferencia del hombre, que obra a costa de esfuerzo y de tesón, Dios actúa sencillamente por su palabra, cuya esencia y eficacia son muy distintas de la humana. De aquí el verbo *bārā'* («crear»), que sirve exclusivamente para expresar la acción divina[1].

En cuanto es pronunciada, la palabra de Dios produce de manera infalible su efecto. Ejerce una acción irresistible, por lo cual se la compara a una vara, a un fuego, a una espada y a un martillo[2]. Las plagas de Egipto son obra de ella: «Dijo, y los insectos vinieron ... Dijo, y las langostas sobrevinieron»[3]. Lo mismo acontece con la restauración del pueblo elegido: «Yo soy quien dice de Jerusalén: sea habitada, y de las ciudades de Judá: sean reedificadas»...; «Soy Yo el que digo al Océano: sécate ...»; «Soy Yo el que digo de Ciro: pastor mío»[4].

La sentencia del centurión en Lc 7,7 no significa que Jesús, para obrar la curación, no necesite pronunciar muchas palabras, sino que puede sanar con su sola palabra. Cuando la curación del hijo del funcionario real de Cafarnaúm[5], en el preciso instante en que Jesús pronuncia «Tu hijo vive», la fiebre deja al enfermo.

Dios envía su palabra como un mensajero vivo[6]: «Rezad a fin de que la Palabra del Señor prosiga su curso». La palabra divina se apresura hacia su meta[7]; va al encuentro del hombre[8], le alcanza, le ase o se precipita sobre él como un ave de rapiña[9]. El mismo Dios «vela sobre su palabra para ponerla por obra»[10]. Por ello, se repite de todos los modos que se cumple hasta la consumación[11].

Sin embargo, la malevolencia del hombre puede en cierta forma hacer malograr la palabra divina, aunque sin que se anule el designio escatológico que ella persigue. Éste es probablemente el gran misterio que revela la parábola del sembrador: no la moraleja trivial de que una predicación rinde frutos proporcionados a la disposición de los que escuchan, sino más bien la paradoja de que la palabra del Hijo de Dios, que anuncia e instaura el Reino, puede ser tenida en jaque por los hombres, a pesar de que sana a enfermos y resucita a muertos.

[1]Gn 1,1.27; 5,1-2-6,7; Is 43,1-15; Sal 33,9; 148,5; Jdt 16,17. [2]Os 6,5; 12,11; Is 11,4; 49,2; Jer 5,14; 20,9; 23,26; Sab 18,14-16; Heb 4,12; Ap 1,6; 19,15, etc. [3]Sal 105,31-34. [4]Is 44,26-28. [5]Jn 4,46-53. [6]Is 9,7; Sal 104,20; 147,18; Act 10,36; 13,26; 2 Tes 3,1. [7]Is 5,19; Heb 2,3. [8]Nm 2,23. [9]Is 9,7; Zac 1,6. [10]Jer 1,12. [11]Nm 23,19; Dt 9,5; 1 Sm 1,23; 1 Re 2,4; 6,12; 8,20; 12,15; Is 44,26; Jer 11,5; 28,6; 29,10; 22,14, etc.; Ap 17,17; 25,5-6; Rom 9,28.

2. LA PALABRA CREADORA Y CONSERVADORA. La palabra de Dios rigió los orígenes del universo. Éstos se cuentan sólo como preámbulo de la historia de la salvación. La experiencia de la palabra divina salvadora es lo que, al parecer, condujo a la afirmación de la palabra creadora del capítulo primero del Génesis.

La idea de que Dios lo hizo todo por medio de su palabra, o que no tuvo más que hablar para que el universo existiera, se expresaba a menudo en el AT: «Por la palabra de Yahweh, los cielos fueron hechos, y por el aliento de su boca todo su ejército ... Pues dijo y todo fue hecho; ordenó y todo existió»[1]. El NT recoge y completa la misma enseñanza: si la segunda epístola de Pedro[2] no aporta nada nuevo al afirmar que antaño «cielos y tierra surgieron de en medio de las aguas» a la palabra de Dios, el prólogo del cuarto evangelio identifica la palabra, mediante la cual todo se hizo, al Hijo de Dios.

Dios no cesa de actuar en el universo con su palabra. Ésta gobierna los astros[3], las aguas del abismo[4] y el conjunto de los fenómenos naturales (nieve, escarcha y vientos)[5]. La epístola a los Hebreos[6] nos muestra al Hijo de Dios «llevando (conservando y dirigiendo) el mundo con su palabra poderosa».

En el libro de la Sabiduría, la acción conservadora que la palabra ejerce se dilata al nivel espiritual, y se transforma en privilegio de los creyentes: «No son las diversas especies de frutos las que nutren al hombre, sino tu palabra que conserva lo que procede de ti»[7]. Al mismo tiempo que una prolongación del magnífico pensamiento de Dt 8,5 (LXX): «El hombre no vive sólo de pan, sino de toda palabra salida de la boca de Dios», hay un notabilísimo preludio en el cap. 6 del cuarto evangelio.

[1]Sal 6,9; cf. Sal 148,5; Lám 3,37; Jdt 16,17; Sab 9,1-2; Eclo 39,17; 42,15 (heb.). [2]2 Pe 3,5. [3]Is 40,26. [4]Is 44,27; 50,2. [5]Sal 107,25; 147,15-18; Job 37,5-13; Eclo 39,31. [6]Heb 1,3. [7]Sab 16,26.

3. LA PALABRA QUE OBRA LA SALVACIÓN EN LA HISTORIA. La religión judeocristiana se caracteriza por fundarse en las intervenciones de Dios en el curso de la historia. Ahora bien, es la palabra de Dios la que hace la historia de la salvación.

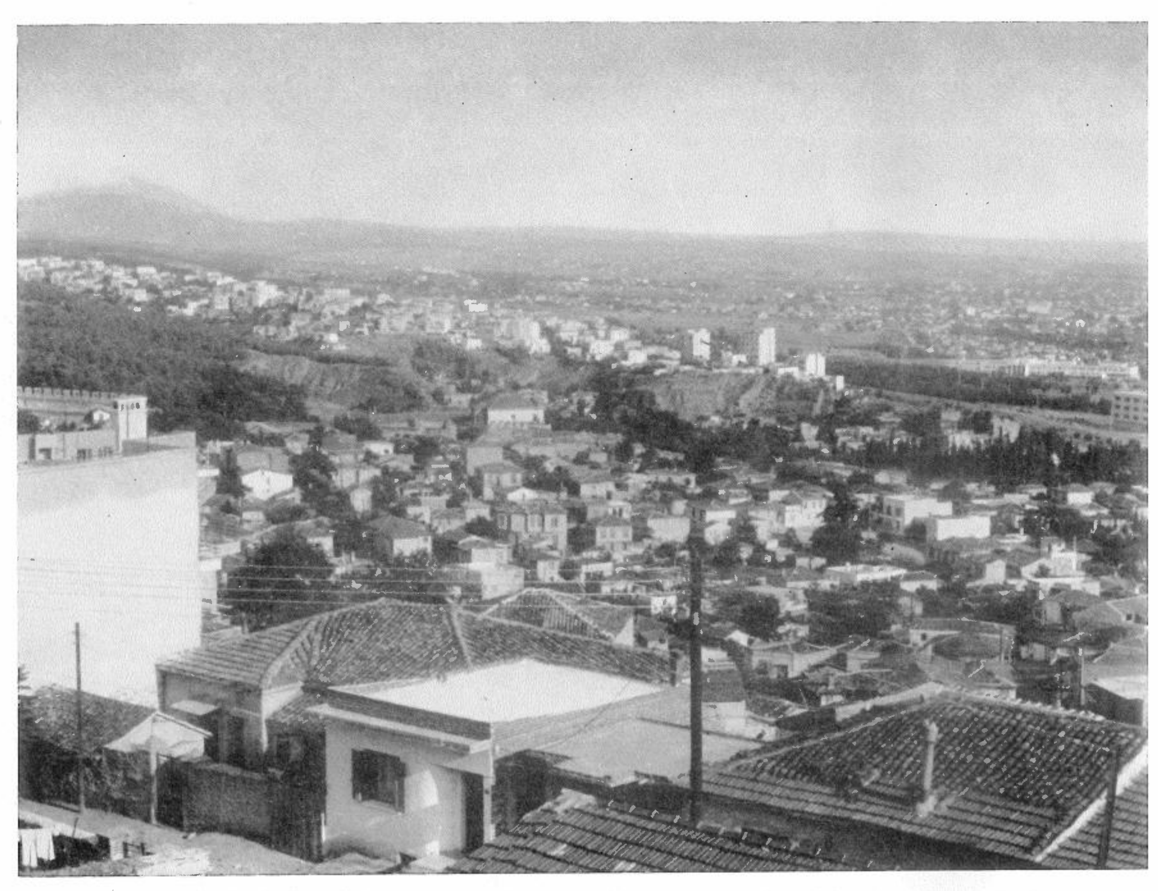
a) *Antiguo Testamento*. Los más antiguos documentos del Pentateuco muestran la historia, bajo la dirección de la palabra divina, en sus relatos de los orígenes de la nación elegida. Los patriarcas son personajes carismáticos a los que guía la palabra; se asimilan, más o menos, a los profetas[1].

La principal fuente de datos del AT sobre la palabra de Dios es indiscutiblemente la experiencia profética. Todos los profetas: Samuel, Elías y Eliseo, y, a su vez, los profetas escritores, cuya larga serie inaugura Amós, son en esencia servidores de la palabra. A ella deben su grandeza. La mujer de Jeroboam pide a 'Ăḥiyyāh de Šilōh «una palabra sobre su hijo que está enfermo»[2]. La misma petición de una palabra (de Dios) efectúa Acab a sus profetas y a Miqueas, hijo de Yimlāh[3]. Según Jer 18,18, la palabra caracteriza al profeta como el consejo al sabio y la Ley al sacerdote.

De otro lado, los profetas no pretenden innovar, sino que se consideran dependientes de Moisés, que es el primero y el mayor de ellos, porque se benefició de las fundamentales manifestaciones divinas del Sinaí. Dios le habla en primer lugar, para convertirle en su instrumento en la liberación del pueblo hebreo[4], y luego para imponer su santísima voluntad a la nación así escogida[5].

Los profetas están persuadidos de que la palabra de Dios dirige la historia. Si Yahweh parece desinteresarse de su pueblo, dilatando su socorro, dicen que calla[6]. Nada hay más temible que este silencio divino. El objeto de la gran plegaria mesiánica de Is 63,7-64,11 es poner término a esta mudez: «¿Ante esos males, te contendrás, Yahweh; callarás y nos afligirás sobremanera?»

En Ez 37, la resurrección de las osamentas resecas, símbolo de la restauración mesiánica del pueblo de



Panorámica de Tesalónica, ciudad cuyos cristianos acogieron con gozo la palabra de Dios predicada por san Pablo (1 Tes 1,6). (Foto P. Termes)

Dios, es, como la creación del mundo[7], obra simultánea de la Palabra de Yahweh y de su Espíritu. Otro tanto sucede en Is 40-55, donde la salvación de Israel y aun la del mundo entero, se atribuyen a veces al Espíritu de Yahweh, pero en especial a su palabra, que desempeña a la perfección su misión salvadora[8]. En el libro de la Sabiduría, la palabra desciende del cielo armada de una espada con que herir a los egipcios perseguidores[9].

[1]Gn 12,1.2.7; 13,14-17; 15,4.7-11; 25,23; 26,2-4, etc. [2]1 Re 14,5. [3]1 Re 22,5.13. [4]Éx 3,1-4.18; 6,2-7.13. [5]Éx caps. 20-21. [6]Is 42,14; Sal 50,3, etc. [7]Cf. Gn cap. 1. [8]Is 40,8; 42,6; 44,24-28; 55,10-11. [9]Sab 18,14-16.

b) *Nuevo Testamento.* Haciendo salvedad de Lc 3,1, que se refiere al Bautista (más exactamente: san Lucas se propone relacionar al precursor con la antigua economía), el NT jamás repite la expresión usual que caracteriza a la literatura profética: la palabra de Dios se dirigió a Fulano o a Mengano. Además, con raras excepciones como la parábola del Sembrador, Jesús no llama a su mensaje la palabra de Dios. Ambos hechos se aclaran de modo idéntico: la misma persona de Jesús es el mensaje (o palabra) que Dios destina a los hombres.

En los Hechos de los Apóstoles y las epístolas, la palabra de Dios no implica tanto los materiales que pronunció Jesús, y que repetirán los predicadores cristianos, como la buena nueva que Jesús aportó al mundo y que es el propio hecho de Cristo[1]. Predicar la palabra es predicar a Jesucristo; rechazar la palabra es rehusar a Jesucristo. En Tit 1,3, la manifestación de la palabra en su sazón oportuna parece enderezarse al unísono a la existencia de Jesús y a la predicación del evangelio por los apóstoles.

La palabra, en los Hechos, unida al Espíritu Santo, rige el nacimiento y el progreso de la Iglesia primitiva. Tanto se funda la Iglesia en la palabra en este punto, que su extensión, gracias al incremento del número de creyentes, se denomina el crecimiento de la palabra[2].

Persígase a la Iglesia, encarcélese a los predicadores del evangelio, mas ningún poder humano impedirá que la palabra cumpla su misión en el mundo[3]. No obstante, si los Hechos ofrecen una imagen algo estilizada del «crecimiento de la palabra», las epístolas permiten comprender mejor otro aspecto de la realidad: los obstáculos con que se enfrentaron los apóstoles y la resistencia que los hombres opusieron a la acción de la palabra (cf. parábola del sembrador).

La regeneración, que da carácter al ingreso en la vida cristiana, es indudablemente obra del Espíritu Santo[4], pero también de la palabra: «Nos ha engendrado por la palabra de verdad»[5], «Amaos unos a otros de cora-

zón y entrañablemente, porque sois regenerados, no de simiente corruptible, sino de simiente incorruptible, por la palabra de Dios viva y eterna»[6].

Los sacramentos son gestos de Cristo en que, mediante el rito, su palabra llega al hombre para santificarle: «Cristo amó la Iglesia, se entregó a sí mismo por ella para santificarla, purificándola con el baño del agua por la palabra (la fórmula bautismal»[7]. Resulta innecesario recordar que la Eucaristía constituye el sacramento por excelencia de la palabra, como lo sugiere Juan en el capítulo sexto.

[1] Act 4,29.31; 6,2.4.7; 1 Tes 1,6; 2 Tes 3,1; 2 Cor 2,17; Col 1,5; Heb 6,1. [2] Act 6,7; 12,24; 13,24; 19,20. [3] Cf. 2 Tim 2,9. [4] Cf. especialmente Jn 3,5; Tit 3,5. [5] Sant 1,18. [6] 1 Pe 1,23. [7] Ef 5,25-26.

II. La palabra reveladora. La palabra de Dios es algo más que una fuerza actuante, ya en el universo material, ya en la historia, para obrar la salvación del hombre: Dios se propone dialogar mediante ella con los humanos y comunicarles sus pensamientos. El pensar divino así revelado toma un aspecto doble: es, ante todo, una luz que ilumina la inteligencia del hombre y reclama su confianza; y, en segundo lugar, una regla de vida que se impone a las voluntades humanas y exige docilidad.

1. La palabra luz de los espíritus; la confianza en ella. La palabra de Dios no se limita a regir la historia de la salvación. Siendo algo más que una fuerza e incluyendo además un elemento racional, hace que esa historia sea inteligible para el hombre. Dicho de una manera aún más general, sobre todas las cosas (Dios, la creación, los otros hombres), la palabra revela al hombre el punto de vista divino. Por su vehículo, Dios da a conocer lo que es y lo que somos con relación a Él.

Como la palabra de Dios es la luz del hombre, éste sufre la calamidad más espantosa si queda privado de ella y yerra indefectiblemente; «He aquí que vienen días, oráculo del Señor Yahweh, en los cuales enviaré hambre al país, no hambre de pan, ni sed de agua, sino de oír la palabra de Yahweh. De un mar a otro se irá titubeando, se errará desde el norte al levante, buscando la palabra de Yahweh, y no se hallará»[1]. Dios anuncia que conducirá al desierto su esposa infiel, y que «hablará a su corazón» para iluminarla[2]. En el fin de los tiempos, la palabra de Dios «saldrá» de Sión para instruir a las naciones que andarán «a su luz»[3]. La palabra de Dios (o su Sabiduría) recibe el nombre de luz, la luz del mundo[4].

Jesús, en el cuarto evangelio, es luz del mundo en cuanto dice las Palabras de Dios[6]. Es lo mismo creer en la luz y creer en las palabras de Jesús[7]. San Juan es el autor del NT que más insiste en que Jesús habla para revelar (empleo enfático de λαλεῖν: más de cincuenta veces). Revela en primer lugar los misterios divinos: al Padre que nadie vio jamás, pero que Él contempló; a sí mismo como Hijo de Dios y por sus relaciones con el Padre; la vida divina y la comunicación que de ella se hace a los hombres.

Pero revela también las almas a sí mismas, y las constriñe a estar en pro o en contra de Él; por consiguiente, las apegadas al mal y aborrecedoras de la luz temen la palabra de Jesús. Los judíos, resueltos a no escucharle, permanecen tan ajenos a lo que les dice como si les hablase en un idioma extraño: «¿por qué no comprendéis mi lenguaje? Es porque no podéis escuchar mi palabra»[7].

En cambio, la palabra de Dios resulta eminentemente beneficiosa para los justos, siendo alegría de sus corazones y manjar espiritual: «Cuando tus palabras se presentaron, yo las devoré. Tu palabra fue mi gozo y la alegría de mi corazón»[8]. Por este motivo se califica de buena la o las palabras que Yahweh pronunció[9]. En las epístolas pastorales, la expresión *fidelis sermo*, empleada cinco veces[10], se aplica a las palabras de Cristo o a fórmulas tradicionales de la predicación apostólica, eco de la doctrina del Señor. ¿No fue Cristo el primero en hacer de la palabra su alimento[11] y no se sirvió de ella como de arma para repeler al Tentador? (cf. los relatos de la tentación de Mateo y de Lucas). En resumen, la palabra es, en la plenitud del término, un buen mensajero, una buena nueva, un «evangelio»[12]. Si se trata de profecías de desdichas, Jeremías[13] apunta que no necesitan cumplirse para que sea palabra auténtica de Yahweh, en que se pueda confiar; su propósito, en efecto, no es la destrucción, sino la conversión (→ **Jonás, Libro de**). La aparente falta de realización de los oráculos proféticos ha preocupado a los escritores bíblicos; cierto número empuñó la pluma para instaurar o restaurar la confianza en la veracidad de la palabra, a pesar de que los acontecimientos parecían desmentirla.

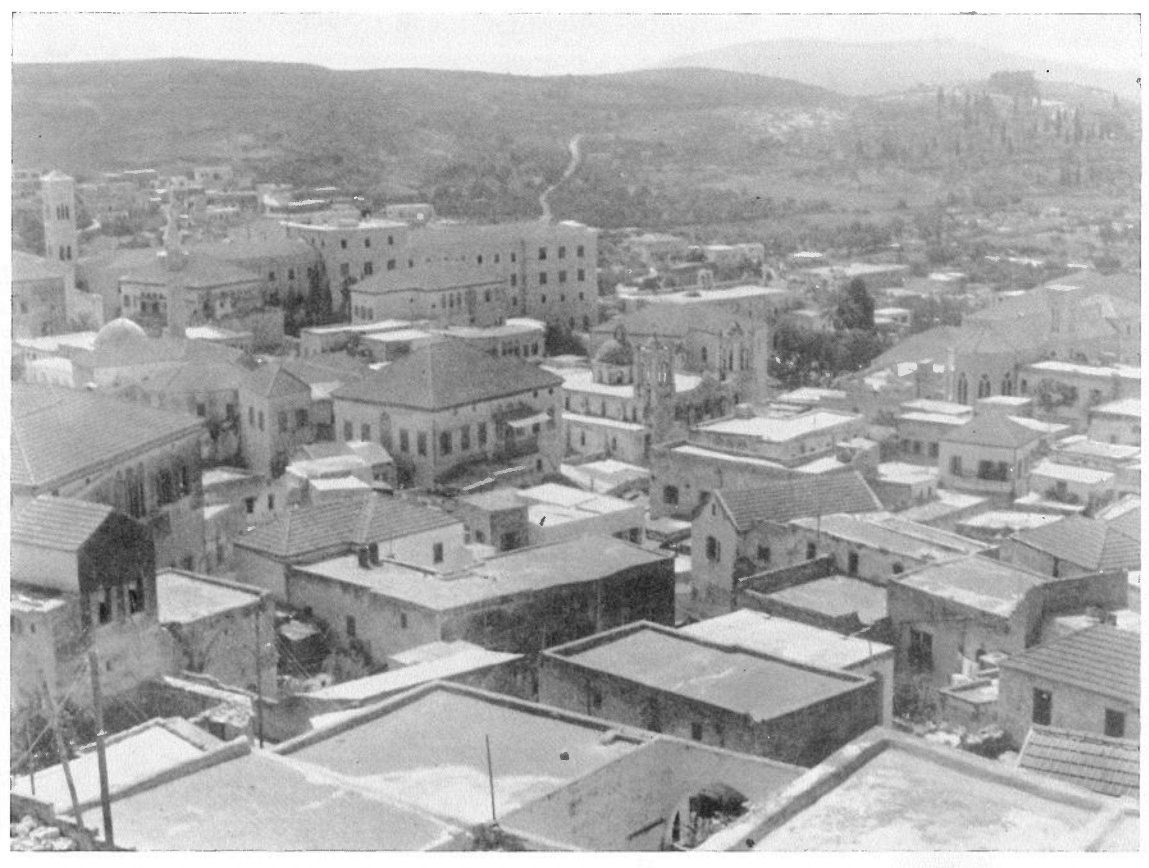
La confianza en la palabra merece al hombre bendiciones especiales[14]. La Virgen María ofrece un admirable ejemplo de confianza absoluta en la palabra de Dios: cree que Él todo lo puede[15]. Por ello se la proclama Bienaventurada[16]. Y a esta fe en la palabra (*fiat mihi secundum verbum tuum*), Dios responde con la inaudita maravilla de la Encarnación de su Hijo.

[1] Am 8,11-12. [2] Os 2,16. [3] Is 2,3-5. [4] Sal 19,9; 119,13; Bar 4,2; Sab 7,26; 18,4. [5] Jn 3,34; 8,12.28.31. [6] Jn 12,36.47-48. [7] Jn 8,43. [8] Jer 15,16. [9] Jos 21,43; 23,15; Jer 29,10; 33,14; Zac 1,13. [10] 1 Tim 1,45; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8. [11] Mt 4,4. [12] Sal 19,8-9; Is 40, 8-9; Sal 119,14.35.39.72.162-163; Jer 15,16; Ez 3,3; Ap 10,9. [13] Jer 18,7-10. [14] Gn 15,46 (Abraham; cf. Rom 4,3-4; Jer 38,20). [15] Cf. Lc 1,37-38. [16] Lc 1,45.

2. La palabra, regla de vida; docilidad a ella. El Dios esencialmente moral de la Biblia, no ilumina a los hombres con su palabra más que para mejorarnos. El superprofeta Moisés recibe la palabra primordialmente bajo la forma de Ley: en el Decálogo[1], Yahweh, tras recordar su intervención liberadora en favor de los hebreos, promulga las exigencias morales que de ella se desprenden. Las diez palabras, conforme las denomina el Deuteronomio[2], son a la vez revelación de lo que es Yahweh (el Dios único) y de lo que quiere. Los profetas mencionan y evocan constantemente las exigencias del Decálogo.

La literatura sapiencial llama palabra de Dios a la enseñanza moral de los sabios, atribuyéndole la misma autoridad que a las palabras de la Ley, porque Dios es, en conclusión, fuente de toda sabiduría[3].

Finalmente, toda la SE es palabra de Dios, regla de vida; así opina, p. ej., el Salmo 119. Sin embargo, en el judaísmo tardío se descubre la palabra principalmente en la Ley.



Vista panorámica de Nazaret, lugar en donde la virgen María acogió con absoluta confianza la palabra de Dios. (Foto P. Termes)

En el NT, el hombre cristianizado debe conformarse con la palabra que le regeneró. Así lo pide Sant 1,21: «Recibid con mansedumbre la palabra que entró en vosotros, la cual es capaz de salvar vuestras almas». En los escritos de san Juan[4] y en Col 3,16, se dice que la palabra de Dios mora en los auténticos discípulos de Cristo, y no en los otros. Igualmente se pide permanecer en la palabra de Jesús[5]. La posesión de la palabra permite a los cristianos ser una luz: «En medio de una generación descarriada y perversa, resplandecéis como luminares, presentándole la palabra de vida»[6].

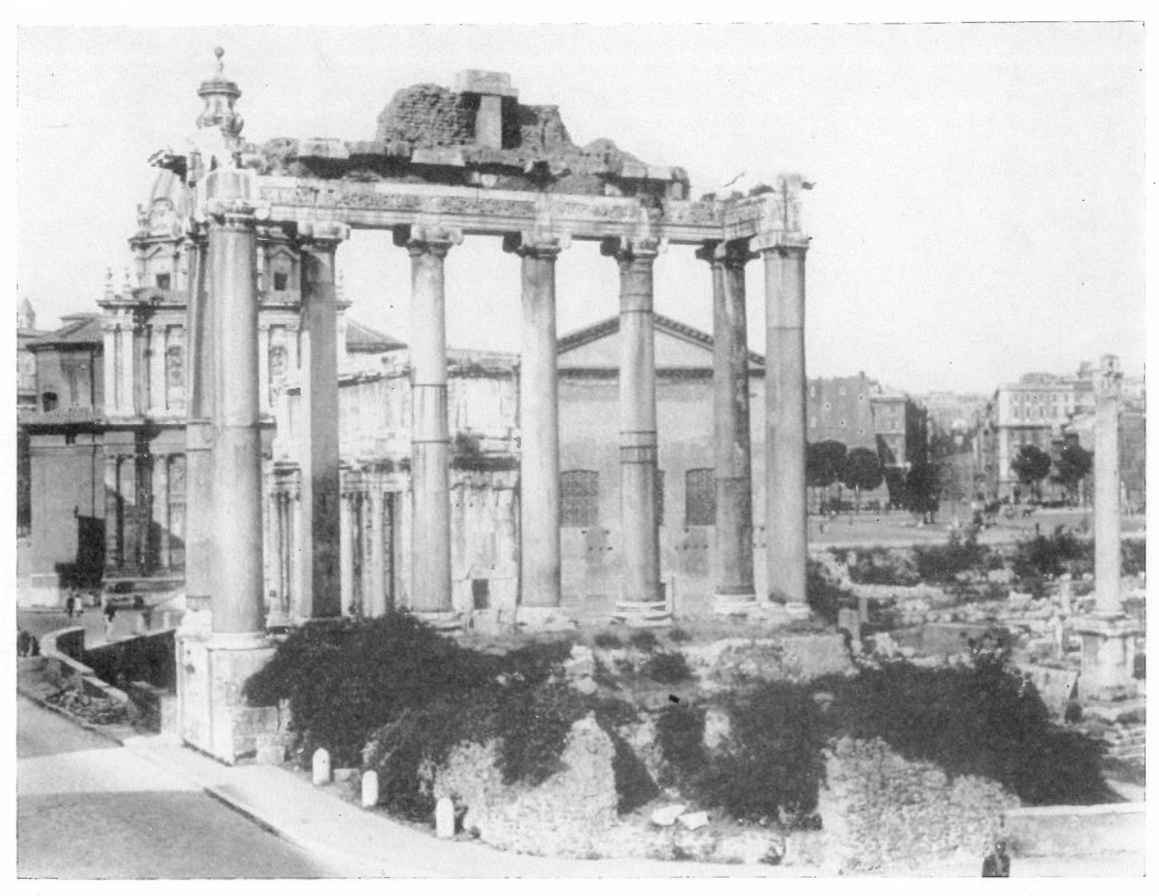
En la epístola de Santiago[7], la palabra nos revela lo que somos y lo que de nuestra vida debe corregirse. El que oye la palabra, y no la ejecuta, se parece al hombre que olvida lo que ha visto, tras mirarse en el espejo; descuida la corrección de los defectos que la palabra le reveló. La espístola a los Hebreos[8] concibe la palabra como una espada de dos filos, que escruta todas las potencias humanas.

El hombre tiene frente a la palabra el deber de escucharla. Los escritos proféticos amonestan sin tregua al pueblo de Israel por serle sordo. Si en la religión israelita hay visiones, tienen la función de asegurar la transmisión de la palabra; para los más de los hombres, la actitud religiosa esencial consiste, no en la visión, sino en la audición dócil de la palabra. La misma exigencia se expresa con no menor energía en la religión de Cristo: que escuche el que tenga oídos[9]. Puesto que la palabra de la predicación evangélica es simultáneamente (como la profética) heraldo de salvación y exigencia de conversión, escucharla significa, en primer término, tener fe en el don divino[10], y después pasar a la práctica, «conservar la palabra»[11].

[1]Éx 20,1-17; 34,10-27; Dt 5,6-22. [2]Dt 4,13; 10,4. [3]Cf. Prov 13,16; 16,20, etc. [4]Jn 5,38; 15,7; 1 Jn 1,10; 2,14. [5]Jn 8,31. [6]Flp 2,15-16. [7]Sant 1,23-24. [8]Heb 4,12. [9]Mt 11,25; 13,9.43; Mc 4,9. 23; 7,16; 8,18, etc.; Ap 2,7.11.18.28, etc. [10]Mt 8,10; 9,2; 17,20, etc. [11]Mt 7,16.24.26; Rom 2,13-14.

III. El ministerio de la palabra. Ser portavoz de Yahweh es un honor supremo en el AT. Se rinde gran aprecio al carisma profético; el Deuteronomio indica la manera de distinguir al profeta verdadero del falso, la palabra auténtica de la «que Yahweh no ha hablado»[1].

En el NT, el ministerio de la palabra se honra con igual aprecio. Se ejerce de diferentes modos. Ante todo, el carisma profético existe aún, y tiene incluso un papel importante, figurando en el segundo rango en la jerarquía de los carismas[2]. El último libro profético de la Biblia, el Apocalipsis, es una explicación inspirada de antiguos oráculos a la luz del cristianismo.



Foro de Roma. Vista del Senado a través de las columnas del templo de Saturno. San Pablo escribió a los romanos, diciéndoles que es necesario llevar a la práctica la palabra de Dios (Rom 2,13-14). (Foto P. Termes)

Pero en la nueva Alianza, la forma principal del ministerio de la palabra consiste en la predicación del evangelio. San Pablo recalca su primordial importancia en Rom 10,13-17. La función esencial de los Doce es «anunciar la palabra con confianza»[3]. La Iglesia siempre sintió una grave preocupación por los pobres, pero los apóstoles juzgan por completo inconveniente «desamparar la palabra para servir las mesas».

[1]Dt 18,21-22. [2]1 Cor 12,28-29; Ef 4,11. [3]Act 4,29; cf. 18,9-10 y 28,31; 1 Tes 2,2; Ef 6,18-20.

IV. Cristo, palabra de Dios. El título de → **Logos** o palabra de Dios se da a Jesús en el cuarto evangelio (prólogo), en la primera epístola de san Juan[1] y en el Apocalipsis[2]; pero sólo en el escrito mencionado en primer término se explota extensamente. Como jamás aparece en boca de Jesús, no puede considerarse como el tema fundamental que desarrollará luego el cuerpo del evangelio; procede más bien de las meditaciones de san Juan sobre las revelaciones de Cristo acerca de su persona.

Influencias extranjeras pudieron contribuir a la elección del término: Λόγος del mundo griego y helenístico, *memrā*' de los rabinos. Pero el pensamiento básico del autor tiene que explicarse partiendo de la tradición cristiana y veterotestamentaria, que es, en suma, la suprema culminación de la rica doctrina más arriba expuesta.

La palabra de Dios es, en el NT, el evangelio identificado finalmente con la persona de Jesús (cf. *supra*). Como lo sugiere el principio de su primera epístola («lo que hemos tocado de la palabra de vida, os lo anunciamos»), Juan sólo hubo de aprovechar tal ecuación. Para ello se acordó de lo que dice el AT del dinamismo de la palabra fácilmente personificada (cf. *supra*) y se inspiró, asimismo (cf. más arriba, nexo entre palabra y Sabiduría), en las amplificaciones de los sapienciales sobre la Sabiduría divina, mediadora en el orden de la creación y en el de la salvación[3].

Cristo se llama palabra de Dios a causa de su función: por su papel en la creación es la palabra creadora (prólogo)[4]; por su papel en la obra de la salvación es la palabra de vida[5]; por el papel que tendrá en la consumación de los tiempos, como instrumento de la venganza divina contra los impíos, es la palabra exterminadora (Apocalipsis)[6].

Pero parece haber algo más en el prólogo del cuarto evangelio: El Λόγος está cerca de Dios con anterioridad a toda acción en el mundo; según el ver. 14, re-

fleja con fidelidad la gloria del Padre y, según el ver. 18, tiene la función de revelar la naturaleza íntima de la Divinidad, considerada en sí inaccesible. Por consiguiente, muchos autores descubrieron, con razón, en ese pasaje uno de los más preciosos cimientos de la teología trinitaria. «El hijo de un ser espiritual, de una pura inteligencia, es lo que la Escritura llamaba a su palabra, palabra distinta de Él y que, no obstante, está en Él»[A].

Resulta notable que en este pasaje vuelvan a encontrarse los dos aspectos de la palabra divina que subrayamos más arriba: como fuerza actuante, Jesús, palabra de Dios, creó el mundo; como luz de los espíritus, aportó para ellos la suprema revelación. El papel del Verbo de Dios en la creación se enseña sólo para destacar la grandeza del Revelador. Jesús, que habló a la humanidad, tenía cualidad para llevarlo a cabo: es la palabra por la que Dios creó el mundo. Sin embargo, los hombres no le escucharon.

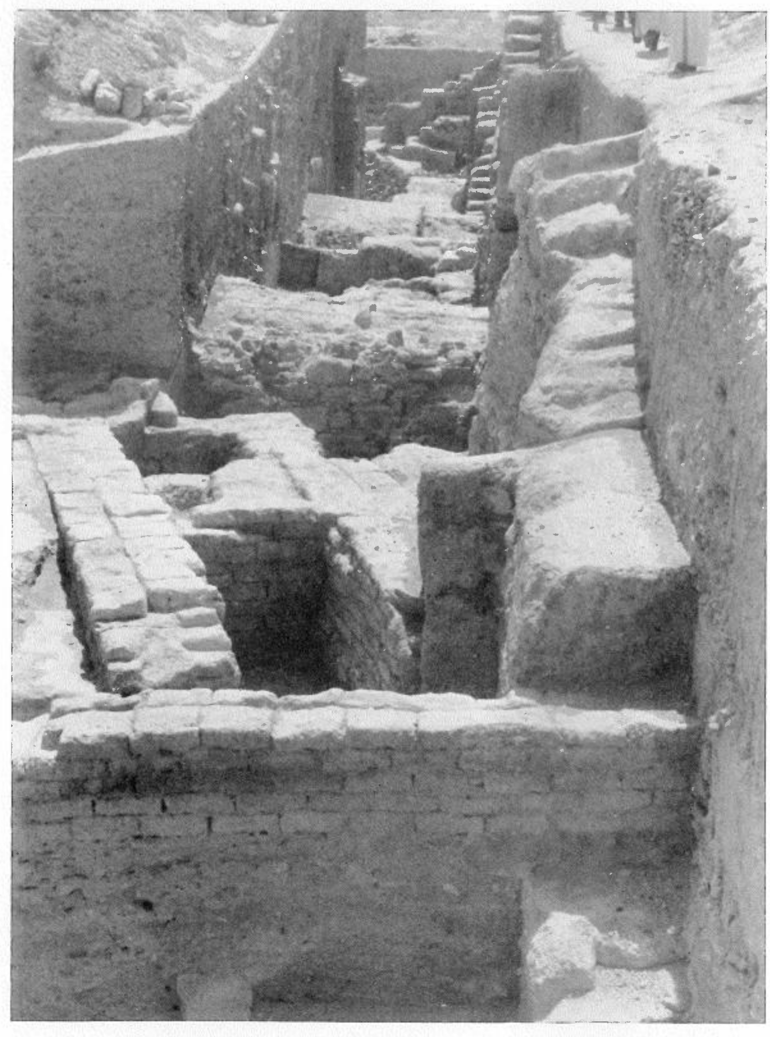
[A] LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, París 1927, pág. 191.

[1] Jn 1,1. [2] Ap 19,11-13. [3] Prov 8,22-36; Eclo cap. 24; Sab caps. 6-9. [4] Jn 1,3. [5] 1 Jn 1,1-3, etc. [6] Cf. Sab 18,14-16.

Bibl.: J. SZERUDA, *Das Wort Jahves*, Basilea 1921. P. HEINISCH, *Das Wort im A.T. und im Alten Orient*, en *BZfr*, 10 (1922), págs. 7-8. E. TOBAC, *La notion de Christ-Logos dans la littérature johannique*, en *RHE* (1929), págs. 213-238. R. BULTMANN, *Das Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament*, en *Glauben und Verstehen*, I, Tubinga 1933, págs. 268-293. O. GRETHER, *Name und Wort Gottes im A.T.*, en *BZAW*, Giessen 1934. W. LACHAT, *La notion de Parole de Dieu d'après M. Rudolph Bultmann*, en *RThPh* (1935), págs. 148-158. J. DILLERSBERGER, *Das Wort vom Logos*, Salzburgo 1935. L. DÜRR *Die Wertung des göttlichen Wortes im A.T. und im antiken Orient*, Leipzig 1938. R. ASTING, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum dargestellt an den Begriffen «Wort Gottes» und «Zeugnis»*, Stuttgart 1939. A. DEBRUNNER, H. KLEINKNECHT, O. PROCKSCH, G. KITTEL, G. QUELL, SCHRENK, λέγω, λόγος, etc., en *ThW*, IV, págs. 69-197. H. RINGGREN, *Word and Wisdom in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Londres 1947. J. DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Brujas 1951, págs. 11-58. R. TOURNAY, A. BARUCQ, A. ROBERT, J. STARCKY, C. MONDÉSERT, *Logos*, en *DBS*, XXV, cols. 425-497. G. ZIENER, *Wort*, Graz, Viena y Colonia 1959, págs. 817-823.

A. FEUILLET

PALABRA HUMANA. Es característica del pensamiento de los antiguos orientales la importancia que atribuyen, tanto al nombre de las personas y las cosas, como a la palabra hablada o escrita. Así como el nombre expresa la esencia del que lo lleva, y en cierto punto lo substituye, hasta el extremo de que, quien lo conoce y lo pronuncia adquiere cierto dominio sobre las respectivas personas, divinas o humanas; de modo semejante la palabra se considera como algo concreto, subsistente y activo. Para los occidentales, la palabra es la exteriorización o el signo sensible de una idea o de un acto de la voluntad. Para los antiguos orientales (como también para muchos pueblos menos civilizados), la palabra no sólo tiene valor representativo, sino también activo. La palabra (no cualquiera simplemente, sino la que se profiere con determinada intención) sale de la boca como cargada de virtudes misteriosas, que le provienen de alma del que la pronuncia; pero se vuelve independiente de éste, una vez salida de la boca o grabada en la materia. La creencia en fuerzas mágicas, y en la eficacia infalible de las bendiciones y de las maldiciones, se relaciona en parte con esa fe en la fuerza misteriosa de la palabra.



Jericó. Tell el-Sulṭān. Trinchera excavada por K. M. Kenyon, vista desde oeste a este. Los restos, en primer término, pertenecen a edificios posteriores al 700 A.C. La maldición de Josué se cumplió plenamente (Jos 6,26). (Foto P. Termes)

Ya entre los sumerios, «una palabra» puede significar un encantamiento o un acto mágico. Las imprecaciones grabadas en los sarcófagos de los egipcios y de otros, como el de ᵓĂḥīrām de Biblos, dirigidas contra los violadores de sepulturas, lo mismo que las maldiciones puestas al final de las inscripciones en piedra, como la del rey Kilamu de Zenğirli o la de Zakir de Ḥămāt, testimonian igualmente esta creencia en la fuerza activa de la palabra escrita. Débese reconocer, sin embargo, que no siempre se puede discernir claramente si el efecto esperado de esas amenazas se atribuye a la propia palabra grabada, o a las divinidades mencionadas en los textos; distinción, por lo demás, sutil y tal vez ajena a la mente de los mismos autores de las inscripciones.

En el ámbito de la revelación bíblica es lógico que la severa prohibición de la magia implicara también una represión de esa concepción dinámica de la palabra humana. Toda la teología del AT va encaminada en el sentido de atribuir a Yahweh las manifestaciones de fuerza, que el pensamiento popular tendía a atribuir a agentes misteriosos y ocultos, personales o impersonales. Mas, como todas las transformaciones que la revelación fue operando en el pensar del pueblo hebreo, también ésta fue lenta y gradual. Vestigio de una concepción primitiva, cuanto al poder de la palabra, es tal vez la creencia en el carácter irrevocable de las bendiciones. Aunque arrancada por artificios ilícitos, Isaac no pudo modificar la bendición concedida a Jacob[1]. Por otra parte, un signo de la transformación operada por la teología inspirada se observa en el caso de la maldición que debía alcanzar a quien osase reconstruir las murallas de Jericó, y cuyo efecto perduró durantes siglos. En el libro de Josué[2] esa maldición se atribuye a Josué, mientras que más tarde, en 1 Re se atribuye al mismo Yahweh[3], del cual Josué es apenas portavoz. Esa creencia en la eficacia infalible de la palabra es la que hacía más temible la voz de los profetas. En sus amenazas, los contemporáneos veían no solamente llamadas a la conciencia de los pecadores, sino también señales externas, capaces de producir las calamidades con que amenazaban. La palabra del profeta mata como espada[4] o como el fuego[5]. Nótese, con todo, que en esos textos no es la palabra personal del profeta, a quien se atribuyen tales efectos, sino a la palabra divina colocada en boca profética.

Que el hebreo antiguo debía sentir cierta equivalencia entre pensamiento, palabra y cosa, aparece en el mismo vocabulario. Las dos raíces que en hebreo expresan la prolación de la palabra (ᵓ*mr* y *dbr*), designan también al pensamiento. Mas aún, aparece claramente esta característica en el sustantivo *dābār*, que significa tanto palabra como cosa. Esta polivalencia se desdobla todavía más en el plural: *dĕbārīm* son palabras, acciones y acontecimientos, en cuanto objeto de una narración. *Dibrē šĕlōmōh*[6] son las realizaciones del rey y el *Sēfer dibrē šĕlōmōh* (*liber verborum* en la Vg. y βιβλίον ῥημάτων en los LXX) son sus crónicas. Los traductores griegos del AT tradujeron *dābār*, ora por ῥῆμα ora por λόγος, dando así a esos dos términos un sentido más amplio y un contenido teológico que no tenían en la lengua clásica. Y de esta manera ayudaron a preparar el terreno para la revelación del Λόγος por excelencia, proferido por el Padre en la comunicación de su propia sustancia.

[1] Gn 27,33 y sigs. [2] Jos 6,26. [3] 1 Re 16,39. [4] Is 49,2; Os 6,5. [5] Jer 5,14; 23,29. [6] 1 Re 11,41.

Bibl.: P. HEINISCH, *Das Wort im A.T. und im Alten Orient*, Münster de W. 1922. A. ROBERT, *Logos*, en *DBS*, V, cols. 425-497. O. PROCKSCH, λόγος, en *ThW*, IV, págs. 89-129. E. REPO, *Der Begriff* ῥῆμα *im bibl.-griechischen*; ῥῆμα *in der LXX*, Helsinki 1951.

O. SKRZYPCZAK

PALACIO. Esta voz puede denotar, desde el punto de vista sociológico y formal, tres nociones distintas:

1. Morada del rey. 2. Casa patricia. 3. Edificio público de carácter profano. La distinción no es esencial en la SE si el palacio se considera arqueológicamente, sobre todo porque en ella, debido a la carencia de documentos extrabíblicos escritos, no se distinguen esas tres acepciones y hay que recurrir a conjeturas.

I. NOMBRE. Los autores bíblicos emplean diversos vocablos hebreos para referirse al palacio: a) *bēt hamélek* (οἶκος τοῦ βασιλέως, οἰκία, οἰκεῖος, βασίλειος; Vg. *domus regis*, *aula regis*), casa del rey o palacio real; b) ᵓ*armōn* (cf. ac. *ramū*, y ugar. *rmm*; ἄντρον, οἶκος τοῦ βασιλέως, βᾶρις, βασίλειον πόλις, θεμέλιον, χώρα, ἄμφοδον, πυργόβαρις; Vg. *aedes*, *arx*), ciudadela, castillo o palacio; c) *hēkāl* (aram. *hēkal*; sum. *e-gal*; ac. *ekallu*; οἶκος, τὰ βασίλεια, θρόνος, πόλις, τέμενη, ναός; Vg. *palatium*), en principio significa templo, pero se aplica al palacio; d) *bīrāh*, *bīrānīt* (ac. *bīrtu*; πόλις, οἰκοδομή, βᾶρις, βίρα; Vg. *aula regis*, *palatium*, *domus regia*), fortaleza, palacio; e) *bītān* (ac. *bitu*, *bitānu*; οἶκος τοῦ βασιλέως; Vg. *domus regis*), de acepción oscura y equivale, al parecer, a palacio; f) ᵓ*appeden* (bab. *appadān*; LXX y Vg. omiten), es un *hapax legómenon*, que algunos autores traducen por palacio y que tal vez haya de verterse por «cuarteles generales»; y g) *ṭīšāh* (LXX y Vg. omiten) que se traduce en ocasiones por palacio en el sentido de «recinto reservado» a los jefes y príncipes.

Aparte estos términos hebreos, el texto griego del AT y el NT se sirve a modo de expresión común de la voz αὐλή, y el NT se refiere al «palacio» del sumo sacerdote con las palabras ἡ τοῦ ἀρχιερέως αὐλή[1]; al pretorio — lugar en que residía el pretor o habitación de servicio del gobernante de un estado —, se le aplica el nombre grecorromano de πραιτώριον[2]; el βασίλειον del AT pasa a los textos neotestamentarios, y οἰκοδομή es el único vocablo de la LXX que emplea el NT, aunque con la acepción de casa o construcción grande.

[1] Mt 26,3.58; Jn 18,15, etc. [2] Mt 27,27; Jn 18,28.

II. ARQUEOLOGÍA. El progreso de los descubrimientos arqueológicos en Palestina en las últimas décadas, permite llevar a cabo el estudio de una serie bastante importante de edificios. Si se exceptúan los descubrimientos de M. K. Kenyon en Jericó, la Edad de Piedra y el calcolítico están aparentemente desprovistos de edificios dignos de consideración. Del período del bronce hay construcciones o residencias principescas que deben ser tenidas en cuenta.



Ruinas en la cima de el-Tell, que suele identificarse con ᶜAy, pertenecientes en su mayoría al edificio que bien puede llamarse palacio de la ciudad. (Foto P. Termes)

1. EDAD DEL BRONCE. a) *Bronce antiguo.* Judith Marquet-Krause descubrió en ᶜAy un edificio de gruesas paredes de piedra (2,10 m), rodeadas de un muro exterior, con un pasillo intermedio. El palacio consiste en una gran sala con pilares, precedida de un patio, en la que algunos especialistas han querido ver un templo; pero se trata sin duda de un palacio fortificado. Lo destruyó un incendio a fines de este período y no fue ocupado hasta después de la llegada de los israelitas, posiblemente por ellos, y entonces se dividió en varias habitaciones. El monumento evidencia cierta riqueza y dominio considerable de los métodos de la construcción. Es el palacio más antiguo de Palestina y uno de los más bellos.

Tal vez pertenezcan también al bronce antiguo los restos de unas construcciones halladas en Megiddo, Tell el-Fārᶜah, e igualmente en ʾAšdōd.

b) *Bronce medio.* A causa de la inestabilidad política, las casas de alguna importancia adoptan el aspecto de fortalezas. Los dos ejemplos más notables de este período se han descubierto en Taᶜănāk y Megiddo.

El edificio de Taᶜănāk, conocido por las cartas de el-ᶜAmārnah y el AT[1], fue excavado por E. Sellin a principios del presente siglo. Según este arqueólogo, se edificó entre el XVI y el XV A.C., y quedó destruido *ca.* 1300 A.C. Cubre una superficie casi cuadrada de unos 20 m de lado, con muros de roca calcárea de disposición ciclópea y poligonal, que defiende aún un foso de pendiente muy acentuada. En el interior hay un amplio patio, más bien lateral, seguido de una porción de habitaciones casi iguales (de 2 a 4,50 m). Hay una habitación más larga y estrecha, de la que tal vez arrancaba una escalera; el suelo era de losas, salvo en el patio, en el que hubo una cisterna. Quizá fue la residencia de un reyezuelo local.

[1] Jos 12,21.

El palacio de Megiddo, que excavó G. Schumacher en primer lugar y luego la *Chicago University*, sufrió una serie de transformaciones desde el nivel X (1650-1550) hasta el nivel VII A (1350-1150). Los excavadores advierten que, a falta de documentos o indicios, aplican al edificio el nombre de palacio sólo a causa de sus dimensiones relativamente grandes, y de la riqueza de los hallazgos en él efectuados. Las dimensiones del edificio, y su disposición, no resultan muy claras a causa de la complejidad de los niveles arqueológicos.

Pueden citarse en este período la casa patricia que excavó W. F. Albright en Tell Beit Mirsim, el «palacio

hicso» de Jericó que estudió Garstang. Debemos indicar, por último, cuatro palacios descubiertos sucesivamente en Siquem (Tell Balāṭah) por la expedición Drew-McCormik. Los excavadores atribuyen la construcción y la época al período hicso. Tadavía se prosiguen las excavaciones. En último término debemos citar, del mismo período y del mismo origen, el palacio hicso de Ḥāṣōr.

c) *Bronce reciente*. Es continuación del período precedente, aunque expuesto a una lenta decadencia, la cual facilita el establecimiento de los israelitas. Los dos ejemplos más notables de palacio son los que proporcionan Tell el-ʿAǧǧūl y Megiddo.

El primero, que descubrió Flinders Petrie, consta de una serie de construcciones. Albright no reconoce en ellas como verdadero palacio más que al II, y asegura que los cuatro restantes eran fortalezas. El palacio II es de ladrillos de arcilla amarilla, fuertes y duraderos: sus paredes son más delgadas que las de las otras construcciones que se sucedieron en el mismo lugar, lo cual pudiera ser indicio del poder firme y de la seguridad de que gozaban los propietarios de tal residencia. El patio central tiene en tres lados habitaciones bastante amplias. Entre ellas se ha identificado una sala de baños de pavimento levemente inclinado, que permitía el desagüe. El lado nordeste se halla completamente destruido. El área de este palacio es de 240 m^2 y parece haber sufrido la ruina entre los años 1470 y 1450 A.C.

El palacio de Megiddo, convertido en una entidad bien determinada, crece considerablemente en el nivel VIII, en el que cambia de orientación, puesto que su patio se vuelve hacia el oeste; pero su disposición esencial sigue siendo la misma: el gran patio central está rodeado de habitaciones de diferente tamaño. La planta del palacio queda incompleta, pues su parte sudoccidental se extiende más allá de los límites de las excavaciones. Las paredes exteriores y las que hay alrededor del patio miden 2 m de grueso.

Al este y al norte de este núcleo, hay un barrio en el que se entra a través de dos portales bastante grandes. Parece ser el lugar residencial de los ocupantes del palacio. Al oeste, con una entrada especial, existen dos amplias cámaras relacionadas por un pasillo, las cuales tal vez correspondan a la parte administrativa y oficial del edificio. Un gran patio precedía a lo que servía de sala de audiencias o de juicios. Si no es un verdadero palacio, se trata por lo menos de la casa de un patricio muy rico.

Al bronce reciente pertenecen también la residencia de Bēt Péleṭ, bastante lujosa, con un sistema perfeccionado de conducción de agua, dormitorios, cuarto de baño, y escaleras que llevaban a la planta alta. La madera de cedro se empleó en la construcción. Tell Beit Mirsim, según Albright posee un bello tipo de mansión patricia. Betel, Jericó y Beisán ofrecen también residencias de consideración, que pueden denominarse palacios a falta de elementos más precisos para su identificación.

2. LOS PALACIOS ISRAELITAS (*ca.* 1200-587). LOS JUECES Y LA MONARQUÍA UNIDA: SAÚL, DAVID Y SALOMÓN. El tiempo en que los Jueces gobiernan, el pueblo de Israel se caracteriza por una gran sencillez de la civilización. De Vaux ha hecho notar, en sus estudios sobre Tell el-Fārʿah, que en este período no había en Israel gentes ni muy ricas ni muy probres: las casas de ésta época son sensiblemente iguales.

Los documentos históricos escritos nos informan, al establecer la monarquía, con mayor precisión de la situación política y económica. Gracias a ellos se pueden distinguir entre residencias reales, casas patricias y moradas de todo género. Desde el punto de vista arquitectónico la influencia fenicia empezará a notarse.

Saúl construyó, al parecer en Gabaa, la primera capital de Israel, un palacio fortificado que Albright ha creído identificar en las excavaciones de Tell el-Fūl. Su reconstrucción parece bastante audaz y el examen del lugar permite reconocer más bien una sencilla torre (heb. *migdōl*).

David, tras apoderarse de Jerusalén, se instaló en la fortaleza del rey jebuseo. Más tarde, consolidado el trono, quiso construir un palacio propio. El rey de Tiro le envió madera de cedro, carpinteros y canteros[1], con cuya ayuda David debió de edificar un palacio algo más cómodo que el de el soberano jebuseo. De estas construcciones no se ha encontrado nada desde el punto de vista arqueológico, incluso a pesar de las excavaciones de R. de Vaux y K. M. Kenyon, en el lugar de la Jerusalén del AT.

[1] 2 Sm 5,11; 1 Cr 14,1.

Tampoco queda nada de las magníficas construcciones de Salomón, mencionadas en el AT. Si se atiende a la descripción bíblica, el conjunto de la residencia palaciega, contigua al Templo, fue impresionante. Se emplearon trece años en terminarla. Por desgracia, no es fácil tener una noción exacta de ella, porque la descripción del libro de los Reyes no es clara ni completa[1]. El redactor del libro dedica su atención en especial a los edificios públicos: la casa del bosque del Líbano, la sala del pórtico o vestíbulo de las «columnas», la sala del trono y las habitaciones privadas del rey y su harén.

[1] 1 Re 7,1-12.

a) *La casa del bosque del Líbano*. Era una especie de sala hipóstila de 100 por 50 codos; tenía, según Vincent, una planta superior que comprendía dos pasillos rodeados de habitaciones. Las columnas y el maderaje tal vez eran de cedro, a lo que obedece el nombre que se le atribuyó. La posible existencia de un piso depende de cómo se interprete la voz hebrea *ṣēlāʿ*, que significa «lado», ángulo», «planchas de un revestimiento», «cámaras». Las estancias de este piso, si se admite que lo hubo, pudieron estar ocupadas por los escudos de oro de que hablan varios pasajes[1]. Como los escudos no eran simplemente ornamentales[2], el edificio pudo ser el cuartel de la guardia real.

[1] 1 Re 10,17.21; 1 Cr 9,16. [2] Cf. 1 Re 14,25-28; 2 Cr 12,9-11; Is 12,8.

b) *El vestíbulo de las columnas*. A continuación había una construcción de 50 por 30 codos, provista de un pórtico que no se describe. Vincent propone leer, en vez de *ʿammūdīm*, «columnas», «sala de las columnas» (*ʿōmĕdīm*): sería la sala de espera de los cortesanos y solicitantes que iban a presentarse al tribunal del rey.

c) *La sala del trono.* Seguía al edificio anterior, y su descripción es también oscura. Se sabe únicamente que estaba recubierta de cedro desde el suelo al techo. En ella estaría el trono del soberano[1]. Los descubrimientos arqueológicos dan una idea de cómo era el trono real de Salomón. Sería semejante al hallado en Chipre, de estilo egipcio, fechable posiblemente en el siglo VIII A.C.

[1] I Re 10,18-20.

d) *Las habitaciones privadas del rey y su harén.* Se mencionan más que se describen, aunque se distinguen las del rey y la reina, según la costumbre oriental. El texto concluye con la enumeración de los materiales empleados, su forma y preparación: piedras selectas, bien talladas, que descansaban en otras más grandes de cimiento. El patio que precedía al conjunto se componía de tres hiladas de piedra y una hilada de cedro.

Los monarcas hebreos de este período (Hierro I) no tuvieron aparentemente otras residencias importantes que las construidas en Jerusalén. Las demás descubiertas tal vez hayan de asignarse a los gobernadores y a los jefes militares. Tales construcciones se encuentran en Taᶜănāk, Jericó, Ḥāṣōr, Tell el-ᶜAǧǧūl, Bēt Šémeš, Gézer, Gabaón y Tell el-Fārᶜah. La más representativa de todas las descubiertas es la de la población de Megiddo, posible residencia del gobernador salomónico de la ciudad.

Es el edificio 1723 descubierto en el nivel IV B de Megiddo. Estaba rodeado de un muro cuadrado de unos 57 m de lado, con una puerta orientada al norte. Dos capiteles, uno de ellos decorado, encontrados en ese sitio, pertenecían a la puerta que, por lo visto, quedó inconclusa. El patio estaba cubierto totalmente de un pavimento de cal. El palacio, que ocupaba una gran área, debió de ser bastante alto. Cubría una superficie de 23 por 21,50 m. Sus muros medían una anchura de 1,50 m, los exteriores, y 1,25 m los interiores. En el palacio se ingresaba por un pórtico. Otra entrada, que daba al oeste de la muralla, parece que relacionaba el edificio con otro contiguo, semejante a un cuerpo de guardia. Un patio central rodeado de habitaciones; tal vez hubo una escalera, que llevaba a una planta alta, y una torre.

3. La monarquía dividida. Las residencias de los monarcas se multiplicaban sobre todo en el reino del Norte. La influencia política de Mesopotamia se dejó sentir en Palestina y equilibró la de Egipto, hasta entonces predominante.

Ruinas de Tell el-Fārᶜah, probablemente Tirṣāh, pertenecientes a un importante edificio o palacio del Hierro II, que no llegó a terminarse. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



a) *El reino de Judá.* Jerusalén apenas cambia y la arqueología no proporciona muchos datos sobre ella. Contados textos bíblicos proporcionan informes sobre las moradas reales jerosolimitanas: el palacio tenía habitaciones de invierno[1] y un patio central[2], el cuerpo de guardia servía de prisión[3] y había una cisterna en medio del patio correspondiente a dicho cuerpo[4]. Poco se sabe también de las construcciones provincianas. Pueden mencionarse las residencias de Tell Beit Mirsim y Tell el-Ǧemmah. En este último lugar, que serviría de puesto avanzado de Egipto contra las invasiones babilónicas, Petrie descubrió una bella residencia de estilo egipcio.

Las recientes excavaciones israelitas en Rāmat Rāḥēl, ponen de manifiesto un palacio-fortaleza del siglo VIII A.C., al que se habría retirado el rey leproso Ozías[5]. Se trataría de la localidad bíblica de Bēt ha-Kérem.

[1] Jer 36,22. [2] Jer 36,20. [3] Jer 37,21. [4] Jer 38,6. [5] 2 Re 15,5; 2 Cr 26,21.

b) *El reino de Israel.* Sus soberanos hubieron de improvisar una capital, y transcurrió algún tiempo antes de que se establecieran definitivamente en Samaría. Antes de ello, tuvieron dos capitales, lo que plantea el problema de cuál fue su verdadera residencia.

Jeroboam se instaló en Siquem[1], aunque las excavaciones no dan precisiones sobre su exacta morada. Jeroboam I trasladó la capital a Tirṣāh[2]. Los arqueólogos vacilaron mucho tiempo antes de localizar esta ciudad. De Vaux ha creído últimamente poder identificarla con Tell el-Fārᶜah (próximo a Nāblus) y ha excavado el sitio, descubriendo en él un importante edificio, del Hierro II.

Esta construcción tiene al oeste un vestíbulo con las paredes reforzadas con pilastras, y es mayor que las restantes. Algunos indicios tienden a evidenciar que jamás fue acabada. La puerta da a un patio, y las habitaciones se hallan en el fondo y a los lados. De Vaux cree que su inconclusión revela la transferencia de la capital del reino de Tirṣāh a Samaría. El abandono fue temporal. Más tarde, Tell el-Fārᶜah tuvo una vida más activa y gran importancia.

Omrí, tras reinar seis años en Tirṣāh, estableció su sede en Samaría[3]. Tanto él como Acab y Jeroboam II construyeron palacios en la última ciudad[4] y la arqueología ha observado las tres fases históricas en la residencia real samaritana.

[1] 1 Re 12,25. [2] Cf. 1 Re 14,17. [3] 1 Re 16,24. [4] 1 Re 16,24; 22, 39; Sal 45,9; Am 3,15.

Las excavaciones han descubierto en la acrópolis una inmensa muralla de piedra tallada, rellena de otras piedras sin tallar, con un grosor de 1,60 m, que formó casi con certeza el muro que rodeaba al primer palacio. Las investigaciones no han podido ser totales y se tiene, por consiguiente, una idea imprecisa de las distintas moradas de los reyes de Israel. Detrás de la muralla había un gran patio, en cuya parte sur se ha descubierto un edificio imponente, con una serie de patios alrededor de los cuales se agrupaban las diferentes estancias. Hasta ahora no se ha encontrado su entrada. Las paredes son de piedra caliza. Hay un gran patio al norte, una cámara en el subsuelo, tallada en la roca, otro patio más pequeño con habitaciones y huecos de escaleras. Esta primera construcción es atribuible provisionalmente a Omrí.

El plano original se alteró ante todo con la organización de una muralla de casamatas, que tiene dimensiones irregulares. Posteriormente, tal vez Acab, se construyó un muro interior que separó la residencia real propiamente dicha de una casa almacén, llamada «casa de los óstraca» a causa de los hallazgos hechos en ella; en la parte norte del patio se descubrió una piscina rectangular[1] y, en el extremo sudoeste de las casamatas y fuera de la muralla, una torre de la misma época. La residencia palaciega fue semejante a la de Omrí, aunque se agrandó.

La parte de Jeroboam es más difícil de determinar. Haría, sin duda alguna, varias mejoras. La Biblia le atribuye el tan debatido «palacio de marfil» de Samaría: algunos lo consideran un título oficial (Dussaud), otros creen que debe el nombre a su cuidado aparejo de cal (Reisner) y otros lo achacan al empleo del marfil en la construcción o en decorado (Crowfoot, Lods, De Vaux).

Acab poseyó un palacio en Yizrĕᶜēᵓl próximo a la viña de Nābōt[2], dotado de una torre. Tal vez fuese la residencia campestre de los reyes de Samaría. No ha sido excavado.

[1] Cf. 1 Re 22,38. [2] Cf. 1 Re 21,1-2; 2 Re 4,29.30-31.

4. La época exílica y postexílica (*ca.* 600-300 A.C.). Este período, aparte la restauración postexílica, no ha sido un período notable de la historia bíblica. La situación de los estados hebreos, reducidos a la condición de provincias asirias o babilónicas, no permitió que la arquitectura prosperase.

Sargón reconstruyó y amplió Samaría. La acrópolis de la ciudad fue fortificada. Jerusalén se convirtió exclusivamente en centro religioso. Tell el-Duweir nos proporciona el mejor ejemplo de residencia que edificaron los ocupantes. Abarca ésta una superficie de 2630 m² en el solar de la ciudadela incendiada, y tiene un patio central. Las paredes son de piedra caliza y la curva de algunos de sus elementos permite suponer que tuvo un techo abovedado. El muro occidental muestra un espacio libre con dos columnas, donde habría una galería; lo mismo sucede en la pared meridional, pero el espacio libre está cortado por dos pilastras. Esta segunda galería comunicaría con el atrio por un tramo de cuatro escalones. En la parte de las pilastras, el edificio se espacia en cámaras. Hay vestigios de instalaciones higiénicas y una pequeña habitación, que pudo contener la escalera de la planta superior. La construcción, según Watzinger, es más sirohitita que persa. La fecha de ocupación duró probablemente desde *ca.* 450 hasta el 350 A.C.

5. El período helenístico (*ca.* 333-63 A.C.). El período lagida no dejó restos arquitectónicos importantes. En cambio, el macabeo y asmoneo permitió el renacimiento de la arquitectura de los palacios.

Hircano, miembro de la célebre familia de los Tobíadas, con centro en ᶜArāq el-Emīr, construyó, según Josefo, hacia 250-200, una fortaleza residencia (Baris, llamada Turos), en Transjordania, en la frontera de Judea con Arabia. Los restos del edificio, llamado Qaṣr el-ᶜAbd, proceden en realidad del siglo III, en



Masada. Ruinas de la gran torre en la segunda terraza del palacio de Herodes. Al fondo, uno de los campamentos romanos. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

tiempo de Tobías, abuelo de Hircano. La atribución del alzado del edificio a éste sólo es admisible si se considera que no fue más que la transformación de la fortaleza en una residencia más lujosa.

a) Jerusalén vuelve a ser un centro importante. Por desgracia, como está aún habitada, habrá que contentarse con los testimonios literarios, sin poder comprobarlos por medio de la arqueología.

Antíoco construyó un palacio en Jerusalén después de someter Palestina. Su localización al sur del Templo es aproximada. Josefo dice (*Ant. Iud.*, 12,54: 13,66) que uno de los primeros trabajos de los macabeos fue reducir su altura, sin duda porque dada su proximidad al santuario, ofendía la piedad de los judíos. Simón, príncipe asmoneo independiente, ocupó la torre Ḥănan-ʾēl, al noroeste del Templo, la cual se llamó la *bîrāh*, de donde procede la voz helenizada de Baris (*Ant. Iud.*, 18,43,91). Juan Hircano vivió casi siempre en ella; parece que este príncipe poseía otra residencia, la antigua Acra de los sirios, que estaría, según Vincent, en una prominencia entre el Templo y la colina, donde Herodes edificaría su palacio. Dominaba el nuevo barrio en el norte de la ciudad. Agripa la agrandó.

b) El castillo macabeo estuvo quizá en Gézer, cerca de la muralla y la puerta. Lo construyó Simón; Juan Hircano parece haber sido su gobernador militar[1]. Ha podido identificarse el cuarto de guardia; el conjunto es el de una casa normal, con una serie de habitaciones que rodean a dos patios interiores; en la parte oriental hay una porción de estancias largas y paralelas de norte a sur. La entrada es de piedras cuadradas y bien talladas; el resto del edificio está construido como las otras casas de la ciudad, con la diferencia de que sus piedras son algo mayores.

[1] 1 Mac 13,48.

c) Se pudieran citar, como residencias macabeas, la ciudadela de Bēt Ṣūr, el Hircanion y el Alexandreion, pero son más bien fortalezas del desierto; los dos últimos se convertirán en residencias principescas con Herodes el Grande.

6. El período romano y los Herodes (63 a.C.-70 d.C.). Los palacios de Herodes el Grande. Los Herodes, que suplantaron a los asmoneos, se impusieron en Palestina, a pesar de ser idumeos, a fuerza de intrigas políticas. Fueron notables por su afición a las construcciones, que no limitaron a Jerusalén y Palestina, sino que extendieron a ciudades muy alejadas del imperio romano. Herodes el Grande fue el principal edificador.

a) En Jerusalén, Herodes se instaló en la torre Ḥănanʾēl y, como le pareciera indigna de él, la reconstruyó a algunos estadios de distancia (*Bell. Iud.*, 5,5,8). La torre estaba en la parte septentrional de la ciudad y unida a la muralla exterior desde la monarquía judía. Herodes la rodeó de un foso de 50 codos, reforzado con un muro de 20 codos. Los edificios del interior medían 40 codos de altura, y en ellos había baños, pórticos y amplios patios. Su plano, como el antiguo, era cuadrangular. Las torres de los lados tenían de 50 a 70 codos de alto. Herodes cambió su nombre de Baris por el Antonia, en honor de Marco Antonio.

La Antonia ocupó por lo menos una superficie de media hectárea. Había en el centro un gran patio enlosado, ocupado en parte por una enorme cisterna, de 1900 m² de extensión. Se tenía acceso a la torre por una puerta fortificada del tipo corriente de la época grecorromana. Unas escaleras la unían al Templo. Su importancia obedecía a que dominaba el santuario y la ciudad, y era a un tiempo palacio, fortaleza y prisión. No se han encontrado los dos pasadizos subterráneos, ni las dos escalinatas que llevaban al Templo desde ella. La Antonia fue desmantelada por Tito después del año 70 de la era cristiana.

Otro edificio es el palacio de Herodes, emplazado en el otro extremo septentrional de la muralla de la ciudad, en el actual sitio de la ciudadela, llamada erróneamente Torre de David desde la época moderna. Las obras comenzaron en el año 23 a. c. El palacio se componía ante todo de tres torres, Híppico, Fasael y Mariamme, en la muralla exterior de Jerusalén. El verdadero palacio, o segunda sección, estaban más al sur, hacia los jardines del actual patriarcado armenio. Su solar era aún más amplio que el de la Antonia: medía de 2,5 a 3 hectáreas. Las excavaciones de Schick y de Johns han despejado la primera sección del palacio y las torres han sido bien identificadas. El palacio propiamente dicho no ha podido ser excavado.

b) El palacio más importante que Herodes construyó en el desierto es el de → **Masada**, junto a una fortaleza utilizada por los asmoneos. Los israelíes se han encargado de estudiarlo arqueológicamente. Debió de quedar concluido hacia el año 30 a. c. Consistía en tres terrazas sucesivas, situadas a diferentes alturas en la elevación del terreno, unidas entre sí mediante escaleras invisibles desde el exterior. En lo alto había una torre y un muro que rodeaba la cima de la montaña. Una piscina adornaba la terraza central. En este palacio hubo el último foco de resistencia judía contra los romanos en el año 73 d.c.

c) El → **Alexandreion** (Qarn Ṣarṭabah) fue una fortaleza en un principio. La construyó Alejandro Janneo, *ca.* 100 a.c., y sirvió principalmente de depósito de los tesoros reales. Gabino la arrasó en el año 57, y Herodes la reconstruyó y la convirtió en una residencia fastuosa hacia el 38 a.c. Vespasiano o sus legionarios la destruyeron definitivamente, según se cree. La cima de la colina de Ṣarṭabah, que está a 728 m sobre el Jordán, es artificial. El agua se llevaba a ella por medio de un acueducto. La parte meridional, más alta, tenía una especie de torre, edificada, al decir de los arqueólogos, en dos etapas: asmonea y herodiana. La ceñía un muro actualmente arruinado e informe. Del castillo no restan sino algunos lienzos de pared.

d) Maqueronte es otra fortaleza macabea que Herodes transformó en palacio. Alejandro Janneo la edificó, Gabinio la destruyó en el año 57, la reedificó Aristóbulo (56) y casi inmediatamente volvieron a desmantelarla los romanos. Herodes reconstruyó la villa y la ciudadela entre 25 y 13 a.c. La fortaleza se alza sobre una colina, cuya parte superior tiene la forma

de cono truncado, llamada el-Mesnekah; en sus laderas hay numerosas cisternas destinadas a aprovisionar de agua a la fortaleza. El lugar no ha sido excavado. Josefo dice que Herodes la rodeó en un gran espacio de murallas y torres, y en su interior construyó una villa dotada de una acrópolis, con muros y otras torres de 30 m de altura. Parece ser que la villa y la fortaleza se rindieron a los romanos tras el año 70 D.C.

e) El → **Herodion** fue una verdadera mansión principesca. Estaba en una colina realzada artificialmente y su edificación se debió a Herodes (23 A.C.). Josefo describe su recinto amurallado, con torres redondas, que protegían los suntuosos palacios interiores. Al pie de la colina había algunas villas, obra del mismo rey, para albergar a sus amigos. El agua llegaba al palacio a través de un acueducto y se acumulaba en una amplia alberca. El sitio ha sido excavado recientemente por V. Corbo. Herodes hizo preparar su tumba en ella.

f) Jericó tuvo también una residencia grandiosa. En la base del tell meridional de Tulūl Abu el-ᶜAlāyiq, al borde del Wādī el-Qelṭ, se extiende un enorme jardín rectangular, sostenido por muros adornados de nichos, y un gran hemiciclo decorado con mosaicos y cortado por una escalinata central. Al oeste había una entrada de agua alimentada por un acueducto, lo que produciría el efecto de una fuente; al este hay otra escalinata que descansa en bóvedas. Al parecer hubo una pérgola. Hacia occidente, se ha descubierto un vasto edificio semejante a un gimnasio. En la orilla septentrional, otro edificio, de 80 m de largo, casi desaparecido, sugiere la existencia de un complejo arquitectónico bastante importante. Este palacio, tan grande y complejo, era sin duda la residencia invernal de Herodes, y en él habrá que situar la muerte de Aristóbulo, último sumo sacerdote asmoneo.

Otras construcciones debidas a Herodes existieron en Cesarea del Mar, Antípatris y Ascalón, pero no han sido descubiertas o identificadas de modo preciso, a pesar de las recientes excavaciones.

7. LOS PALACIOS DE LOS SUCESORES DE HERODES. Arquelao reedificó Jericó y fundó Arquelais, que sería su residencia personal. Herodes Antipas embelleció Séforis y Livias, antes de fundar Tiberíades. En el primer lugar se distinguen algunos restos de construcciones herodianas bajo el fuerte de los Cruzados reformado por los árabes; la ornamentación del palacio de Tiberíades escandalizó al pueblo, y el propio Josefo recibió la orden de destruir los animales que lo decoraban (*Vita*, 12,65). Filipo edificó las villas de Betsaida Julia, Paneas y Cesarea de Filipo (cf. Mt 16,13, y *Ant. Iud.*, 18,2,1), pero ni los textos ni las investigaciones arqueológicas informan nada sobre tales residencias, y en igual caso se hallan las de Agripa I. Herodes Agripa II edificó en Jerusalén una torre, que agregó al palacio asmoneo, desde la que podía observar lo que ocurría en el Templo (*Ant. Iud.*, 8,11).

En la Jerusalén romana hubo tres palacios, de los que sólo se conoce la existencia y la situación aproximada. Según Vincent, el de Monabazo estaría cerca de la muralla oriental, no lejos del ᶜŌfel, a la altura de la fuente de Umm el-Darğ; el de Elena de Adiabene, más al suroeste, en el centro de la explanada de el-Dehurah, y fue probablemente el más importante de los tres, y el de Grapté estaba en las inmediaciones del Templo.

III. SÍMBOLO. La grandeza y la suntuosidad de las moradas reales las convirtieron en un símbolo en los profetas y los Salmos. Como los grandes y los reyes se enorgullecieron siempre de construir residencias fastuosas, convenía que surgieran ante ellos individuos que les mostraran la vanidad de las cosas terrenas. Pero si denunciaron con vigor los desórdenes sociales, no puede afirmarse que los profetas fueran revolucionarios destructores. Tanto para ellos como para el pueblo, la prosperidad era la recompensa de la fidelidad religiosa. Sus promesas expondrán la visión de mansiones espléndidas para el pueblo elegido, en recompensa de su exacto cumplimiento de la ley de Yahweh.

El palacio, convertido en símbolo de la monarquía, y con ella de la clase dirigente, se critica por representar el orgullo, el poder y la riqueza. Sin embargo, habrían de apercibirse, porque no resistirán la cólera de Dios[1]. Amós y Oseas se distinguen entre los profetas por sus ataques a los palacios[2]. Se castigará la soberbia con la ruina de los palacios[3] y la pérdida de sus riquezas[4], y quedarán desolados[5]. No es fácil diferenciar las críticas que se enderezan contra la monarquía, contra la clase dirigente, o contra el apetito de lujo del pueblo. Tal vez la distinción no sea necesaria. Las imágenes y las críticas proféticas tendrán eco en los labios de Jesús[6].

Pero los profetas sabían que los palacios podían revestirse de magnificencia, y por ello no dudaron en cantar los construidos con la bendición de Dios. La fidelidad a la Ley, prenda de la restauración, producirá la prosperidad material. Los abusos de las clases dirigentes se olvidarán y los deseos de prosperidad se verán cumplidos[7].

El NT supera el yahwismo de los profetas. Las grandes epístolas (Romanos, 1 y 2 Corintios y Efesios) se servirán de la expresión οἰκοδομή para indicar la «construcción» de la Iglesia, el Cuerpo de Cristo. Este Cuerpo se convierte en «palacio», en cuya edificación todos los cristianos deben colaborar[8].

[1] Am 6,8-9. [2] Am 1,4.7; 3,9; 6,8; Os 8,3.14, etc. [3] Jer 17,27; Am 3,11. [4] Is 13,22; 32,14. [5] Mt 11,8; Lc 7,25. [6] Jer 30,18; Sal 122,7; 48,14. [7] Ef 4,16.

Bibl.: Enciclopedias: J. HASTINGS, *Dictionary of the Bible*, III, Edimburgo 1900, pág. 640. E. KALT, *Palast*, en *Biblisches Real-Lexikon*, II, Paderborn 1931, cols. 278-279. HAAG, cols. 1245-1247. J. M. FENASSE, en *DBS*, VI, cols. 976-1021. Cf. *s.v.*, en *Hastings One Volume Dictionary of the Bible*, Londres-Edimburgo 1964 (edición revisada).

Manuales: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, 2 vols., París 1939 y 1953. W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1963 (trad. esp.). K. M. KENYON, *Arqueología de Tierra Santa*, Barcelona 1963 (trad. esp.).

ᶜAy: J. MARQUET-KRAUSE, *Les fouilles d'ᶜAy*, 2 vols., París 1949; cf. R. DE VAUX, en *RB* (1950), págs. 521-624.

Alexandreion: F. M. ABEL, *Mélanges*, en *RB* (1913), págs. 231-266.

ᶜArāq el-Emīr: N. GLUECK, *Explorations in Eastern Palestine*, en *AASOR*, 4 (1951), págs. 376-378. B. MAZAR, *The Tobiads*, en *IEJ*, 7, 3/4 (1957), págs. 137-145, 229-238.

Beisán: A. ROWE, *The Topography and History of Beth-Shan*, Filadelfia 1930, págs. 19-23.

Betel: J. L. KELSO, *Explorations of Bethēl*, en *BASOR*, 137, pág. 10.

Bēt ha-Kérem (Rāmat Rāḥēl): Y. AHARONI, en *BTS*, 37 (1961), págs. 4-10; 47 (1962), págs. 16-17; íd., en *IEJ*, 6 (1956), págs. 106-111; 9 (1959), págs. 273 y sigs.

Bēt Péleṭ: L. H. VINCENT, en *RB* (1929), págs. 99-103 (1930), págs. 314-317. W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine and the Bible*, Londres 1932, pág. 53. F. PETRIE, *Beth-Pelet*, I, Londres 1930.

Bēt Šémeš: E. GRANT - G. E. WRIGHT, *Ain-Sems*, Haverford 1939, págs. 69-70.

Bēt Ṣūr: O. R. SELLERS, *The Citadel of Beth-Zur*, Filadelfia 1933, pág. 22 y sigs.

Dībōn: H. B. TRISTRAM, *The Land of Moab*, Londres 1874, págs. 132-137; cf. las crónicas arqueológicas recientes de *BA* y *BASOR*.

Gabaón: J. B. PRITCHARD, *Gibeon. Where the Sun Stood Still*, Princeton 1962, págs. 104-107; íd., en *BTS*, 56 (1963), págs. 7-9.

Gézer: R. A. S. MACALISTER, *The Excavations at Gezer*, I, Londres 1912, págs. 209-223.

Ḥāṣōr: Y. YADIN, en *IEJ*, 6,7,8,9 y sigs. (1956 y sigs.); íd., *Hazor I*, Jerusalén 1958; *Hazor II*, Jerusalén 1960.

Herodion: F. M. ABEL, *Exils et tombeaux des Hérodes*, en *RB* (1946), págs. 67-69. V. CORBO, *L'Herodium*, en *BTS*, 60 (1963), págs. 6-20.

Jericó del AT: E. SELLIN - C. WATZINGER, *Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen*, Leipzig 1913, págs. 15-18. J. GARSTANG, *Explorations in Jericho*, en *AAA*, 19, págs. 3-22, 35-54; 20, págs. 3-42; 21-22, págs. 99-136; 23, págs. 67-100. K. M. KENYON, *Digging up Jericho*, Londres 1957; íd., *Excavations in Jericho*, I, Londres 1960.

Jericó del NT: J. L. KELSO - D. C. BARAMKI, *Excavations at New Testament Jericho and Khirbet en-Nitla*, en *AASOR*, 29-30 (1955), págs. 1-19.

Jerusalén: L. H. VINCENT - A. M. STEVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, 2 vols., París 1954. K. M. KENYON, art. *Jerusalem*, en *Hastings One Volume Dictionary of the Bible*, Londres-Edimburgo 1964.

Lākīš: O. TUFFNELL, *Lachish III. The Iron Age*, Londres 1953, págs. 131-141.

Maqueronte: G. RICCIOTTI, *Il cantiere di Hiram*, Turín 1936, págs. 99-113.

Masada: M. AVI-YONAH - N. AVIGAD, etc. *Masada Survey and Explorations*, Jerusalén 1957. M. AVI-YONAH, en *BTS*, 23 (1959), págs. 4-12.

Megiddo: G. LOUD, *Megiddo*, II, Chicago 1948.

Samaría: G. A. REISNER - C. S. FISCHER - D. G. LYON, *Excavations at Samaria*, 2 vols., Cambridge 1924. J. W. CROWFOOT - K. M. KENYON - E. L. SUKENIK, *The Buildings in Samaria*, I, Londres 1942. A. PARROT, *Samaría capital del reino de Israel*, Barcelona 1963, (trad. esp.).

Siquem: L. E. TOOMBS, *Excavations at Sichem. Preliminary Report*, en *BA*, 20 (1957), págs. 92-105; cf. las crónicas siguientes en *BA* y *BASOR*. J. F. ROOS - L. E. TOOMBS, en *BTS*, 44 (1962), págs. 6-15.

Taᶜănāk: E. SELLIN, *Tell Taᶜannek*, I, Viena 1904; cf. L. H. VINCENT, *Canaan*, París 1907, págs. 52-57.

Tell Beit Mirsim: W. F. ALBRIGHT, *Excavations at Tell Beit Mirsim*, en *AASOR*, 2 (1938), págs. 40-42.

Tell el-ᶜAǧǧūl: F. PETRIE, *Ancient Gaza*, II, Londres 1932, pág. 4, n.º 18-20. W. F. ALBRIGHT, *The Chronology of a South Palestinian City: Tell el-Ajjul*, en *AJSL*, 55 (1938), págs. 337-359.

Tell el-Fūl: W. F. ALBRIGHT, *Excavations at Tell el-Ful*, en *AASOR*, 4 (1924), págs. 8-9.

Tell el-Fārᶜah: R. DE VAUX, *Les fouilles de Tell el-Farᶜah, près de Naplouse*, en *RB* (1948), págs. 544-580; (1951), págs. 393-340; (1952), págs. 551-583; (1955), págs. 541-589; íd., *The Excavations at Tell el-Farᶜah and the Site of the Ancient Tirsah*, en *PEFAnn* (1956), págs. 125-140.

Tell el-Ǧemmah: F. PETRIE, *Gerar*, Londres 1928. Además de los textos bíblicos, cf. R. H. CHARLES, *The Apocryphal of the Old Testament II. The Book of Henoch*, Oxford 1913. Para F. Josefo, cf. *Ant. Iud.* y *Bell. Iud.*

Sobre la organización del palacio, cf. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, pág. 199 y sigs.

J. M. FENASSE

PĀLĀL («[Dios] ha juzgado»; Φαλάλ; Vg. *Phalel*). Hijo de ʾŪzay, uno de los reedificadores de la muralla de Jerusalén. Reconstruyó la parte que había frente a la esquina de la casa de ᶜĂzaryāh(ū) y la torre de la casa del rey[1].

[1] Neh 3,25.

Bibl.: NOTH, 1160, págs. 187-188.

J. VIDAL

PALEOCRISTIANO, Arte. La época llamada paleocristiana no tiene unos límites totalmente definidos. Generalmente se comprende bajo esta denominación el tiempo de la supervivencia del bajo imperio romano, hasta la formación de los nuevos pueblos del occidente cristiano, es decir, los seis primeros siglos de nuestra era.

Para la historia del cristianismo, los vestigios aún conservados de esos primeros siglos de su existencia, son documentos a veces de gran valor. Desde el punto de vista doctrinal, las imágenes, símbolos, figuras y escenas conservadas en las esculturas, pinturas, grabados, etc., independientemente de su valor artístico, pueden contribuir al mejor conocimiento de la mentalidad de los cristianos de las primeras generaciones, como testimonios gráficos de la tradición cristiana.

A pesar de que muchos de esos monumentos y objetos han desaparecido en el transcurso de los siglos, sobre todo en Oriente, son todavía numerosos los que han llegado hasta nosotros en las diversas artes: arquitectura, escultura (escultura exenta, sarcófagos, marfiles, gemas, grabados), pintura (frescos, mosaicos, telas, vidrios dorados, etc.) y epigrafía.

Desde el punto de vista bíblico, los más importantes testimonios arqueológicos iconográficos se han conservado en las pinturas al fresco de las → **catacumbas** y algunos otros edificios (→ **Dura Europos**), en los mosaicos, principalmente de los baptisterios y basílicas, y en los relieves de los sarcófagos. Las representaciones de escenas, personajes y símbolos en algunos casos tienen una función meramente decorativa, principalmente en las artes menores; a veces tienen en cambio un fin narrativo, para instrucción de los fieles, como p. ej., en los ciclos bíblicos de los mosaicos de las basílicas, y a veces incluso son un medio de expresión de sentimientos e ideas religiosas y teológicas; así ocurre también en los mismos mosaicos y pinturas de las basílicas y baptisterios y principalmente en las de los cementerios o catacumbas y en los relieves de los sarcófagos.

La selección de escenas y motivos bíblicos en las representaciones de las catacumbas y sarcófagos, está impuesta casi siempre por el carácter cementerial propio de estos monumentos. Por esta razón predominan las escenas que desarrollan la idea de salvación de un peligro o necesidad por la mano poderosa y misericordia de Dios o de Jesucristo: Noé salvado del diluvio en el Arca, los tres hebreos salvados del fuego del horno en Babilonia, Daniel incólume en la fosa de los leones, Susana declarada inocente de las calumnias de los ancianos, el paso del mar Rojo, Lot salvado de Sodoma, Isaac ofrecido por Abraham y liberado por la mano de Dios es además símbolo del sacrificio del Hijo de Dios. Son frecuentes también los milagros de curación realizados por el Señor (curación del paralítico, del ciego, de la hemorroísa) y por supuesto, las representaciones de resurrección, sobre todo por medio de la escena de Jonás, o la de la resurrección de Lázaro.

En los baptisterios hay una temática no muy diferente, porque también el bautismo es la muerte y resurrección, aunque más limitada en su variedad y con la introducción de algunas escenas que dicen relación directa con el agua, como, p. ej., san Pedro salvado por Cristo.

La decoración de las basílicas corresponde en cambio a una situación más solemne y triunfal. En la concha del ábside predomina ordinariamente la figura de Cristo el Maestro, el Pantrocrátor, el Rey del Universo, con frecuencia acompañado de los apóstoles o de Pedro y Pablo. Las escenas bíblicas ocupan preferentemente los laterales del mismo ábside o las paredes de las naves, principalmente en su parte superior, como vemos en Santa María Mayor de Roma o en San Apolinar Nuevo de Rávena. En estos ciclos de las basílicas, el repertorio se amplía con otras muchas escenas que no se relacionan directamente con la idea de salvación de la muerte o con la resurrección, y suelen ser más abundantes en pormenores, como corresponde a una representación que por ser narrativa no tiene necesidad de reducirse a los elementos más característicos y expresivos. En otras partes se toman más bien motivos bíblicos aislados.

Quizá en los manuscritos del AT y NT existieron desde muy antiguo ilustraciones iconográficas. Los casos conocidos que han llegado hasta nosotros no son muchos dentro de la época paleocristiana; del siglo VI son los códices purpúreos de Sínope, en París, el del Génesis de Viena y el de Rosano; hay otros manuscritos iluminados con escenas bíblicas como el códice de Rabula, del 586, o el canon de Eusebio, también del siglo VI. Para algunos autores, estas ilustraciones de los manuscritos son las representaciones primeras en las que se inspiraron después los que decoraron los cementerios romanos y las basílicas. Así pudo ser al menos en algún caso, pero parece difícil afirmarlo en general, sobre todo, para las más antiguas representaciones de las catacumbas y sarcófagos. Modernamente se propone como primer origen de las representaciones las que comenzaron a usar los cristianos en gemas y anillos (Klauser).

En muchos objetos de menor importancia nos han llegado también escenas bíblicas; en primer lugar, en marfiles (cofres, píxides, relicarios, dípticos, cubiertas de libros, cátedras), también en vidrios dorados, sobre todo en fondos de vasos, con las figuras de los príncipes de los apóstoles, de santos, de algunas escenas como sacrificio de Abraham, resurrección de Lázaro, milagros del pan y el vino; en diferentes gemas, y en ampollas de barro o de metal, destinadas a contener como reliquias el aceite de las lámparas de algunos santuarios, especialmente de los Santos Lugares.

En el desarrollo de los temas bíblicos en la iconografía paleocristiana, especialmente en los mosaicos y grandes composiciones, influyó principalmente en no pocos casos la narrativa apócrifa del NT.

Bibl.: R. GARRUCCI, *I vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani primitivi di Roma*, Roma 1864; íd., *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, Prato 1873-1881. G. STUHLFAUTH, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, Friburgo de B. 1897. H. VOPEL, *Die altchristlichen Goldgläser*, Friburgo de B. 1899. J. E. WEIS-LIEBERSDORF, *Christus- und Apostelbilder. Einfluss der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen*, Friburgo de B. 1902. J. REIL, *Die altchristlichen Bildzyklen des Lebens Jesu*, Leipzig 1910. O. M. DALTON, *East Christian Art*, Oxford 1925. W. F. VOLBACH, *Das christliche Kunst. Gewerbe der Spätantike und des frühen Mittelalters in Mittelmeergebiete*, Berlín 1932. S. H. GUTBERLET, *Die Himmelfahrt Christi in der bildenden Kunst von den Anfängen bis ins hohe Mittelalter*, Estrasburgo 1935. S. BETTINI, *Pittura delle origini cristiani*, Novara 1942. G. VEZIN, *L'Adoration et le cycle des Mages dans l'art chrétien primitif*, París 1950. J. KOLLWITZ, *Das Christusbild des dritten Jahrhunderts*, Münster 1953. CH. R. MOREY, *Early Christian Art*, Princeton 1953. O. THULIN, *Das Christusbild der Katakombenzeit*, Berlín 1954. J. FINK, *Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst*, Münster 1955. K. WESSEL, *Der Sieg über den Tod*, Berlín 1956. D. T. RICE, *The Beginnings of Christian Art*, Londres 1957. J. VILLET, *La Résurrection du Christ dans l'art chrétien du II.e au VII.e siècle*, París 1957. A. GRABAR, *Les Ampoules de Terre Sainte*, París 1958. TH. KLAUSER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst*, en *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster 1958 y sigs. W. F. VOLBACH - M. HIRMER, *Frühchristliche Kunst*, Munich 1958. CH. R. MOREY, *The Gold-Glass Collection of the Vatican Library with additional Catalogues of other Gold-Glass Collections*, Ciudad del Vaticano 1959. D. T. RICE - M. HIRMER, *Kunst aus Byzanz*, Munich 1959. F. VAN DER MEER - CHR. MOHRMANN, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Gütersloh 1959. W. JAEGER, *Die Heilung des Blinden in der Kunst*, Constanza 1960. F. VAN DER MEER, *Altchristliche Kunst*, Colonia 1960. M. GOUGH, *The Early Christians*, Londres 1961. I. SPEYART VAN WOERDEN, *The Iconography of the Sacrifice of Abraham*, en *VigChr*, 15 (1961), págs. 214-253. G. A. WELLEN, *Theotokos*, Utrecht 1961. H. GIESS, *Die Darstellung der Fusswaschung Christi in den Kunstwerken des 4-12. Jahrhunderts*, Roma 1962. W. NYSSEN, *Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz*, Friburgo de B. 1962. D. MILOSEVIC, *Das jüngste Gericht*, Recklinghausen 1963. G. RISTOV, *Die Geburt Christi in der frühchristlichen und byzantinisch-ostkirchlichen Kunst*, Recklinghausen 1963. K. WESSEL, *Koptische Kunst*, Recklinghausen 1963.

M. SOTOMAYOR

PALEOGRAFÍA HEBREA. La historia de la paleografía hebrea bíblica está íntimamente relacionada con la del → **alfabeto**, y también con el estudio de la → **epigrafía hebrea**. Del período del canon del AT y el NT, sólo se conserva un grupo de escritos compuestos con los materiales gráficos, por decirlo así, corrientes: los mss. del mar Muerto, Masada y Murabbaʿāt. Los primeros textos — epigráficos — hebreos que se poseen presentan un género de escritura muy semejante a la fenicia más antigua, el cual, hacia el siglo VI A. C., cedió el paso a la escritura cuadrada. A principios del siglo mencionado, otro tipo de caracteres — los cursivos — llegaron a su cima en las cartas de Lākīš; y antes de la admisión definitica del alfabeto cuadrado, que no se logró sin resistencia (hacia los siglos III-II A. C.), existe la escritura monumental de las impresiones en asas de jarra, pesas, sellos, etc. Un estilo semicursivo es el de los grafitos de los numerosos osarios que han llegado hasta la actualidad.

Los documentos de Qumrān y Murabbaʿāt, y los fragmentos de papiro y el óstracon descubiertos en Masada, encierran un género de escritura cuadrada muy parecida. El tipo cursivo figura principalmente en los textos de Murabbaʿāt. Los caracteres paleohebreos que empleó la comunidad qumránica no son más que fruto de un uso artificial y arcaizante (→ **Hebrea, Escritura**).

Bibl.: Sobre la evolución gráfica de la escritura hebrea, vid. las ilustraciones de → **Alfabeto** y **Epigrafía hebrea**. I. J. GELB, *A Study of Writing*, Londres 1952. *Miqr.*, I, cols. 372-415. G. R. DRIVER, *Semitic Writing: From Pictograph to Alphabet*, ed. rev., Londres 1954; íd., *The Story of the Aleph Beth*, Nueva York 1960. M. BURROWS, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, Nueva York 1958. W. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962 (trad. esp.).

R. SÁNCHEZ

PALESTINA. El nombre de Palestina deriva de *pĕlešet* o (*ʾereṣ*) *pĕlištīm* («Filistea», «[tierra de los] filisteos»), que se reproduce en diferentes idiomas (egip.

pw-r3-š-ti; as. *palaštu*; gr. Παλαιστίνη; lat. *Palaestina*). Palestina forma parte del Próximo Oriente y se caracteriza porque en ella existieron, desde que surgen documentos históricos, pueblos de habla semítica. Hasta el período helenístico, el nombre designaba la Šĕfēlāh, es decir, la llanura litoral del sudoeste del país; posteriormente se entiende con él la zona territorial comprendida entre Egipto y Fenicia, y entre el mar Mediterráneo y el desierto siroarábigo (→ **Geografía de Palestina**).

PALESTINA, Arameo en. I. Arameo Imperial. 1. Palestina del norte. La regla general, de que el arameo se fue extendiendo a medida que las fronteras nacionales fueron cayendo, tiene aplicación especialmente en Palestina. En 722 cayó Samaría, capital del reino del Norte, en poder de los asirios; éstos deportaron gran parte de la población y la sustituyeron trayendo gentes de Ḥāmāt, Kūtāh..., que en buena parte hablaban arameo. Por lo demás, esta parte norte de Palestina estaba tocando a las regiones arameas. Probablemente, en la época persa, el antiguo reino de Samaría, o sea el centro norte de Palestina, estaba ya casi totalmente aramaizado (Dupont-Sommer). Se conservan varios fragmentos de jarros con inscripciones aramaicas.

2. Palestina del sur. El reino de Judá cayó en poder de los caldeos en 587. La deportación fue casi total. Los habitantes que se habían aposentado en Judea en tiempo del Destierro, y con cuyas hijas se casaron muchos de los regresados del Destierro[1] y los judíos vueltos bajo Zorobabel a su tierra en 538, al advenimiento de los persas en tiempo de Ciro, y sobre todo, los que ochenta años después, en 458 volvieron al mando de Esdras en tiempo de Artajerjes I (o según algunos en 397, en tiempo de Artajerjes II), debieron de dar gran impulso a la aramaización del sur.

[1]Esd 3,3; 6,21, caps. 9 y 10.

El antiguo hebreo fue quedando poco a poco reducido a lengua literaria. El hebreo escrito después del Destierro, es de escritores que hablan otra lengua. En Neh 13,23-25 se refiere que Nehemías — enviado por Artajerjes I para reconstruir las murallas de Jerusalén en 445 — vio que muchos judíos se habían casado con mujeres asdoditas, ammonitas y moabitas y que sus hijos, la mitad hablaba *asdodeo* y no sabían hablar en *judío* ni «según la lengua de todos los pueblos» (*wĕ-kilšōn ʿam wā-ʿām*). Aquí parece que se señalan tres lenguas: asdodeo, o sea la lengua de la ciudad costera, ʾAšdōd, que debía ser el fenicio (generalmente se entiende por asdodeo el arameo, cf. Dupont-Sommer), el judío o hebreo — ya clásico ya mišnico — y «la lengua de todos los pueblos» que sería el arameo imperial. Esta indicación, así como la indicación de Neh 8,8 y el tenor de todo el capítulo — se convoca a los que entendían la Ley; se necesita hacer entender la Ley al pueblo —, parece indicar que por la época de Nehemías ya había un bilingüismo en Judea: aún se hablaba el «judío» — el hebreo clásico o mišnico —, pero se hablaba otra lengua internacional, el arameo. El hebreo clásico, si es que se habló después del Destierro, desapareció, subsistiendo sólo el hebreo mišnico: y este hebreo mišnico junto con el arameo fueron las dos lenguas de Judea, hasta que en la época helenística, convertida Palestina en dominio de los seleucidas, vino a juntárseles una tercera lengua: el griego.

De las tres, el arameo fue el más generalizado: el mismo hebreo mišnico está muy influido del arameo de Palestina —parece hebreo escrito por un arameo—, lo que prueba que donde se hablaba mišnico se hablaba también arameo palestinense. Este arameo de la época persa y helenística es el arameo imperial.

De época persa son unas estampillas arameas sobre asas de ánforas halladas en Jericó; una en Bēt Šémeš; un óstracon arameo en Tell el-Fārʿah; un óstracon arameo y un altarcito con inscripción aramea en Lākīš, ciudad a 40 km al sur de Jerusalén que según parece aún hablaba hebreo en el siglo vi, pues en hebreo están escritas las famosas cartas de Lākīš de esa época (Dupont-Sommer).

En arameo imperial están las cartas arameas del libro de Esdras y las secciones arameas del libro de Daniel.

La autenticidad de estos libros ha sido puesta en duda o negada por muchos autores, fundándose en razones lingüísticas que Schäder demostró definitivamente periclitadas. Empezó Driver afirmando que Daniel, por sus palabras griegas, por su semejanza con la lengua de ʾŌnqēlōs, por usar el *hŏfʿal* y escribir los verbos *lāmed ʾālef* con *lāmed hēʾ*, según el estilo de las inscripciones palmirenas y nabateas, debía haber sido escrito después de Alejandro Magno (332 a.C.). Le replicó Wilson en el mismo plan lingüístico: el arameo de Daniel fue escrito en el siglo vi a.C. según la tradición; las formas que según Driver lo hacían de época reciente, tienen otra explicación: *hŏfʿal* es en Daniel un hebraísmo; en palmireno, arabismo; el prefijo *l* para la tercera persona singular del imperfecto del verbo *hwh* es un orientalismo; sin embargo, en Daniel, el prefijo normal es *y*, y el estado enfático y constructo se distinguen siempre; características que posteriormente se pierden en el arameo oriental. A los mismos resultados que Wilson llegaron W. St Clair Tisdall en 1921, y Ch. Boutflower en 1923 (cf. bibl. En Rosenthal, pág. 65): el primero ya notó que el utilizar la *dālet* en el arameo del AT, en vez del *zayin* que se encuentra en los papiros, es debido a una modernización ortográfica. El estudio científico del arameo del libro de Daniel lo llevó a cabo en 1927 Baumgartner. Resultado: es arameo semejante al de Elefantina, muy semejante al nabateo y palmireno: debe ser, pues, del siglo iii-ii a.C., como el arameo de Esdras que con algunas diferencias es igual que el de Daniel. Esta misma cronología fue asignada a estos libros por el arameísta Torrey. A parecidos resultados llegan los estudios de Montgomery (1927), Charles (1929) y Rowley (1929) (cf. Rosenthal, pág. 67).

Pero el panorama ha cambiado totalmente después del estudio de Schäder, quien prueba la autenticidad de los documentos arameos de Esdras, y que el arameo del imperio persa era una lengua — según él sólo literaria — igual en oriente que en occidente, e igual a través de los diversos siglos; lo único que hay es que en el siglo v a.C. y quizá ya en el vi, hay una modernización ortográfica en Jerusalén del arameo de Daniel

y Esdras. El arameo de estos dos libros puede ser perfectamente del siglo VI. (Sobre el arameo de Daniel, cf. Hospers.)

Hoy nadie puede dudar de la autenticidad del arameo bíblico (Kutscher).

Otros documentos arameos: además de unas pocas inscripciones arameas de Jerusalén, vgr., la del rey Ozías, anteriores al año 70 D.C., tenemos los descubiertos en Qumrān, los cuales ofrecen además el mismo arameo imperial, con alguna evolución ortográfica; *El testamento de Leví*, descubierto en la cueva IV; *Fragmento del libro de Enok* (J. T. Milik), *La descripción de la Nueva Jerusalén y La oración de Nabonid*.

El más importante documento arameo de Qumrān, fuera del Targūm de Job de la cueva XI, el cual está escrito en arameo imperial o literario, es el *Apócrifo del Génesis* que en un principio se llamo *Apocalipsis de Lamec*, y del cual por la enorme dificultad del desenrollamiento sólo una pequeña parte ha sido publicada.

Se poseen además contratos escritos en arameo imperial con ortografía un tanto transformada, muy parecidos al Kefar Bebhayu del 134 de nuestra era (→ **Jesucristo, La lengua de**).

Bibl.: S. R. DRIVER, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edimburgo 1891. CH. C. TORREY, *Ezra Studies*, Chicago 1910. R. D. WILSON, *The Aramaic of Daniel*, Nueva York 1912. W. BAUMGARTNER, *Das Aram. im Buche Daniel*, en *ZAW*, 45 (1927), págs. 81-133. H. H. SCHÄDER, *Iranische Beiträge*, I, en *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, Halle 1930, págs. 199-296. F. ROSENTHAL, *Die Aramaistische Forschung*, Leiden 1939, págs. 65, 68, n. 4, con bibliografía. A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, París 1940, pág. 92. H. L. GINSBERG, *Studies in Daniel*, Nueva York 1948. J. H. HOSPERS, *Twee Problemen betreffende het Aramees van het Bock Daniel*, Groninga 1948. M. DE JONGE, *The Testament of the Twelve Patriarchs*, Assen 1953. S. ABRAHAMSON - H. L. GINSBERG, *On the Aramaic Deed of Sale of the Third Year of the Second Jewish Revolt*, en *BASOR*, 136 (1954), págs. 117-119. J. T. MILIK, *Un Contrat Juif de l'an 134 après J.C.*, en *RB*, 61,2 (1954), págs. 182-190. J. RABINOWITZ, *Some Notes on an Aramaic Contract from Dead Sea Region*, en *BASOR*, 136 (1954), págs. 15-16. J. T. MILIK, *Le Testament de Lévi en Araméen: Fragment de la Grotte IV de Qumrân*, en *RB*, 62, 3 (1955), págs. 398-406. M. BAILLET, *Fragments araméens de Qumrân II, Description de la Jérusalem nouvelle*, en *RB*, 62, 2 (1955), págs. 22-245. Y. KUTSCHER, en *Miqr.*, I, col. 963. P. GRELOT, *Notes sur le Testament araméen de Lévi*, en *RB*, 63,3 (1956), págs. 391-406. J. T. MILIK, *Prière de Nabonide et autres écrits d'un Cycle de Daniel*, en *RB*, 63 (1956), págs. 407-415. N. AVIGAD, *An Apocryphal Genesis Scroll in Aramaic*, en *Antiquity and Survival*, II, 2-3, La Haya 1957, págs. 237-243. S. A. BIRBAUM, *The Kephar Bebhayu Conveyance*, en *PEQ*, 89 (1957), págs. 108-132. J. T. MILIK, *Deux Documents inédits du Désert de Judá*, en *Bibl*, 38 (1957), pág. 258 y sigs.; íd., *Henoch au pays des Aromates: Fragments araméens de la Grotte IV de Qumrân*, en *RB*, 65 (1958), págs. 70-77. A. DÍEZ MACHO, *La lengua hablada por Jesucristo*, Buenos Aires 1961; íd., en *Oriens Antiquus*, 2, Roma 1963, págs. 95-132. A. S. VAN DER WOUDE, *Das Hiobtargum ans Qumran Höhle XI*, en *VT*, supl. (1963), págs. 322-331.

II. ARAMEO DIALECTAL. Hasta ahora hemos escrito, en las líneas anteriores y en los diversos artículos sobre arameo, del arameo antiguo e imperial o literario. En el siglo I D.C. el arameo empieza a dividirse en dialectos: arameo *oriental* cuyas manifestaciones son la literatura siríaca, el Talmūd de Babilonia y el mandeo; y arameo *occidental* que Rosenthal llama arameo «reciente» y Kuscher «medio» por considerarlo continuación del arameo imperial y anterior al arameo moderno. Arameo de transición entre el imperial y el dialectal es el de los nabateos (→ **Nabateo, Idioma**); y el de Palmira (→ **Palmireno**). En Palestina se hablaba este arameo occidental dialectal: en Galilea y Judea un único arameo, que llama Kahle «palestino», o dos tipos de arameo dialectal — «galilaico» y «judaico» respectivamente — según G. Dalman, Odeberg, Kutscher. En el centro en Samaría, se hablaba arameo samaritano. El arameo de Galilea y/o Judea era hablado por los judíos; el samaritano por las gentes de Samaría; los cristianos hablaron en Palestina y en Siria un arameo occidental dialectal llamado «cristianopalestino». El arameo occidental continuó utilizándose como lengua hablada en las montañas del Líbano hasta el siglo XVII; desde entonces sólo ha perdurado en un pueblo del Antilíbano, llamado Maʿlūlah a poco más de 50 km de Damasco, y en dos aldeas vecinas llamadas Ǧubbaʿadīn y Baḫʿa.

Hasta hace relativamente poco tiempo se tenía una idea muy imprecisa del arameo y sus dialectos. En la antigüedad era frecuente llamar siríaco a todo arameo, así p. ej., en 2 Mac 15,36, Dan 2,4 (LXX), Josefo, Mišnāh, Talmūd, Midrašīm, san Jerónimo y autores árabes, etc. Pero el siríaco no es arameo occidental y, por tanto, no se puede decir de él — como aun en nuestros días afirman frecuentamente los cristianos de iglesias sirias — que Jerucristo hablaba siríaco o que el siríaco era la lengua de Jesucristo. Esto ocurrió recientemente en Estados Unidos a propósito del famoso codice *Yonan*. El siríaco ya se hablaba dos siglos antes de Jesucristo, aunque no hay documentos siríacos de la época de Cristo, salvo algunas inscripciones del siglo I, pero se hablaba en la región de Osrhoene, en cuya capital Edesa — Urfa actual, en Turquía — tuvo origen y desarrollo este dialecto que es dialecto arameo oriental.

1. ARAMEO DE JUDEA. Que se hablaba arameo en Judea en tiempo de Cristo está fuera de duda: la onomástica y toponimia de los evangelios son una prueba de tal aserto. Lo que se discute es si se hablaba, además del arameo, otra lengua — hebreo mišnico y griego —, y se discute qué clase de arameo se hablaba. Según Nöldeke, G. Dalman, Odeberg, a cuya sentencia se inclina Kutscher, el arameo de Judea era el del ʾŌnqēlōs y Jonatán ben ʿUzziel a los Profetas. Sería, pues, arameo literario que al mismo tiempo servía de lengua hablada en Judea. Según esto, los documentos aramaicos descubiertos en Qumrān (el *Apócrifo del Génesis*, los 10 fragmentos de *Enok*, los tres fragmentos arameos de *Tobit*, el fragmento del *Testamento de Leví*, *La plegaria de Nabonid*, la *Descripción de la Nueva Jerusalén* los contratos, las dos actas de venta, etc.) y los fragmentos arameos de Murabbaʿāt representarían el arameo judaico. También el *Targūm de Job* encontrado en Qumrān en 1956 en la cueva XI, Targūm que contiene una traducción — ordinariamente literal — del texto hebreo, en un lenguaje más parecido al arameo de Daniel que el del *Apócrifo del Génesis*, a juzgar por el 15% del texto que es lo que se conserva de dicho *Targūm a Job*. Entre el arameo bíblico de Daniel y el de los documentos de Qumrān hay alguna evolución, así como entre estos mismos documentos, el arameo ofrece ciertas variantes; pero fundamentalmente el arameo de Qumrān y Murabbaʿāt es continuación del bíblico y, por tanto, del arameo literario o imperial. Del mismo

tipo parece ser — aunque el malísimo estado del ms. no permite juicios taxativos — el arameo de unos fragmentitos de un Targūm literal al Levítico — una especie de pre-ʾŌnqēlōs — encontrados también en Qumrān.

Para P. Kahle Fr. Rosenthal y M. Black, el arameo de los targumīm citados (*ʾŌnqēlōs* y *Jonatán a los Profetas*) y de los documentos de Qumrān publicados, no es arameo hablado, no es arameo de Judea: es arameo escrito, literario, el viejo arameo imperial. Según Kahle, en Judea se hablaba el mismo dialecto que en Galilea, dialecto que ha de llamarse «palestino», no «galilaico». A esclarecer esta cuestión quizá estén llamadas las cartas arameas de Bar Kōkĕbāʾ descubiertas por los israelíes en 1960: ocho cartas arameas (otras están en hebreo mišnico) que el caudillo envía a sus comandantes de la región de Engaddi, en Judea. Son cartas; por tanto, parecen estar escritas en lengua hablada. Del examen de su arameo que hemos hecho, nos inclinamos a ver en su lenguaje un arameo muy parecido al que Kustcher llama galilaico; este estudio, basado en una publicación provisional de las cartas, no puede pretender ser definitivo. No hemos examinado aún los documentos arameos encontrados por los israelíes en 1961, en su segunda exploración de las cuevas de la región de Engaddi, pero tratándose de contratos o de documentos de estilo no familiar, es de presumir que estén escritos en arameo literario, que es el arameo de la *Mĕgillat Taʿanit*, o *Rollo de Ayunos*, documento de cronología incierta, al parecer escrito en Judea en el siglo I o II D.C.

Las inscripciones encontradas en Judea, en piedras sepulcrales y en osarios (inscripciones pocas en número y que contienen sólo nombres propios), la inscripción de ʿUzziah, del siglo I D.C., y la inscripción de Ğebel Ḫallet el-Ṭūri, no nos ayudan a esclarecer el problema.

2. ARAMEO GALILAICO. En Galilea el arameo había penetrado primero y con más profundidad que en Judea, y no sólo en las clases educadas o altas como quiere Birkeland (a quien siguió Cantineau), sino y principalmente en el pueblo (Birkeland ha defendido en 1954 que en el siglo I en toda Palestina el pueblo hablaba hebreo mišnico; sólo los cultos hablaban arameo). El arameo era la lengua que más se hablaba, lo que no excluye que en Galilea también se hablase hebreo mišnico e incluso griego. Hoy se tiende a admitir un trilingüismo en Palestina: arameo, mišnico y griego, con predominio neto del arameo.

Los documentos del arameo «galilaico» son el *Talmūd de Jerusalén* compilado en los siglos III-V D.C., cuyos fragmentos recobrados en la Gĕnīzāh de El Cairo presenta arameo mucho más depurado que el de los pocos mss. medievales que antes conocíamos; el fragmento arameo intercalado en los *Maʿaśim li-bnē Israel*, varios contratos publicados particularmente por S. Asaf, algunas inscripciones como las publicadas por S. Klein en 1920 (pocas y cortas) y algunas otras posteriores no tan cortas, el ms. del *Bĕrēšit Rabbāh Vat. Heb.* 30, que a pesar de ofrecer un arameo galilaico muy puro nadie se ha decidido aún a publicar, y finalmente los fragmentos del Targūm palestino de la Gĕnīzāh de El Cairo que Kahle publicó en *Masoreten des Westens*, II (1930), y los diversos fragmentos del mismo Targūm que nosotros hemos publicado en *Estudios Bíblicos y Sefarad*. El documento más importante de este arameo «galilaico» es el ms. *Neofiti 1* de la Vaticana, que identificamos en 1956. De todo este material, el talmúdico y midrášico tiene el inconveniente de ser posterior al siglo I, en cambio el material del Targūm palestino parece ser en gran parte anterior al cristianismo. Las últimas investigaciones sobre el *Neofiti 1* llevadas a cabo por el P. Mc Namara y por Rabbí M. Kasher — sobre todo las de este último — tienden en hacer muy antiguo su texto anterior al *Bĕrēšit Rabbāh* (Mc Namara), bastante anterior a Jesucristo, según Rabbí M. Kasher.

El arameo galilaico se diferenciaba por lo menos en detalles de pronunciación, p. ej., en la confusión de las guturales, del arameo de Judea.

3. ARAMEO CRISTIANOPALESTINO. Es conocido también, sobre todo por los ingleses, con el nombre de «siropalestino». Pero no es arameo siríaco; de siríaco tiene la escritura antigua «estrangelo» y algunos influjos. Es arameo de cristianos en Palestina y sur de Siria, arameo que los cristianos tomaron de los judíos del norte de Palestina (del norte de Judea, según Lagrange y Schulthess). Casi toda la literatura en este dialecto arameo ha sido encontrada fuera de Palestina, particularmente en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí, en otros lugares de Egipto y en la mezquita de los Omeyas de Damasco. En las ruinas de Ḫirbet Mird o Castellion (un monasterio llamado así porque ocupaba el lugar del castillo Hircanion de los asmoneos) se han encontrado en 1952 algunos documentos bíblicos y no bíblicos (una carta de un monje al superior del monasterio) en cristianopalestino: son los primeros documentos de tal dialecto que aparecen en Palestina. La literatura en este dialecto se escalona entre los siglos IV a XI-XII D.C. Lo más importante de ella son tres evangeliarios: el editado por Erizzo Miniscalchi en 1861-1864 que procede de la Biblioteca Vaticana y los dos evangeliarios descubiertos en Santa Catalina del Sinaí por A. Smith. Son respectivamente de los años 1030, 1104 y 1118. Importante es también el *Codex Climaci rescriptus* (siglo IV según Liebermann; VI según Margoliouth y A. Smith). Hay también un leccionario con partes del Pentateuco, Job, Proverbios, Profetas, Hechos de los Apóstoles y epístolas; hay vidas de santos, de monjes, martirios, homilías, rituales y algunas inscripciones. En el tomo I del catálogo árabe de los mss. de Santa Catalina hecho por Murad el-Kamil, n. 178, pág. 108, se describe un ms. siríaco que contiene algunos folios en arameo cristianopalestino (homilías sobre san Pedro y san Pablo). Este dialecto arameo además de ser relativamente tardío, está impurificado por influjos de la versión griega de los LXX. Los documentos bíblicos o son traducción del griego o, por lo menos, han sufrido el influjo del griego. De este arameo hay la gramática de Schulthess, gramática no comparada con otros dialectos y casi carente de sintaxis.

4. ARAMEO SAMARITANO. El arameo entró muy pronto en Samaría, centro de Palestina, pues cuando los asirios conquistaron en 721 la capital del reino del Norte, Samaría, deportaron 30 000 de sus habitantes substi-

tuyéndolos por sirios de ʿAwwāʾ (Tell Kafr Aya sobre el Orontes, al sur de Ḥomṣ), por sirios de Ḥāmāt y de Sefarwayim (Ez 42,16) población ésta del sur de Ḥāmāt. Posteriormente, Sargón deportó a Samaría árabes y gentes de Babilonia y de Kutu-u (Kūtāh de 2 Re 17,24), o sea, de Tell Ibrahim, al norte de Babilonia. Por lo menos, los procedentes de Siria hablaban arameo. El arameo samaritano dialectal es la lengua que hablaban los samaritanos —el pueblo híbrido que surgió de la mezcla de israelitas no deportados y de los extranjeros allí transportados— después de Cristo. El documento principal es el Targūm samaritano al Pentateuco. De menor importancia son los textos de liturgia samaritana y un Midraš o comentario al Pentateuco llamado Mēmar Merqah por el nombre de su autor. El Targūm samaritano fue editado en la *Poliglota de París*, reeditándolo Walton en su *Poliglota* con correcciones; tomándolo de Walton, A. Brüll lo reeditó en 1873. Reproducen un ms. del año 1522. La edición del Targūm samaritano por Petermann —continuada para los dos últimos libros del Pentateuco por Vollers— reproduce un texto hecho de manera absurda por el copista samaritano: mezclando los mss. A, B y C. Petermann añade variantes de A, B y C (!); integra, además, variantes de un ms. de la Bodleyana publicado por Nutt y variantes de mss. de San Petersburgo y del ms. D. Ya desde hace varios años el P. José Ramón Díaz está preparando en Londres la edición crítica de tal Targūm: primero tomó como base el ms. C de Nāblus, que después cambió por otro mejor, el ms. Y (*Or.* 7.562, del Museo Británico). Díaz ha encontrado en bibliotecas inglesas y el verano 1964 en la propia Nāblus nuevos materiales importantes para su edición, en la cual no faltan las variantes del Targūm samaritano —excelente arameo por cierto— de la *Triglota Barberini* de la Biblioteca Vaticana. Este dialecto arameo nos ha llegado en mss. tardíos— el más antiguo es del siglo XII—, ordinariamente mal copiados con frecuente confusión de timbres consonánticos, y en recensiones de carácter muy vario, a pesar de que todo Targūm samaritano es extraordinariamente literal. Por ello es difícil establecer cuál es el samaritano típico. El ms. A, por ejemplo, ofrece samaritano muy semejante al galilaico. Es frecuente observar en el arameo samaritano coincidencias con el arameo de ʾŌnqēlōs y Jonatán a los Profetas. Quizá esto apoye la tesis de Dalman acerca del arameo de ʾŌnqēlōs como lengua hablada de Judea. A este respecto hay que observar que el arameo del Pseudojonatán al Pentateuco mezcla extrañadamente el arameo básico que es el galilaico con el arameo de ʾŌnqēlōs; según G. Vermès, sería un nuevo tipo de arameo.

Bibl.: Véase **Jesucristo, La lengua de,** y también:

Neoarameo: G. BERGSTRÄSSER, *Neuaram. Märchen und Texte aus Maʿlula*, en *Abh. f. d. Kunde d. Morgenl.*, 13 (1915); íd., *Glossar des Neuaram. Dialekts von Malula*, en *Abh. f. d. Kunde d. Morgenl.*, 14 (1921). S. REICH, *Études sur les villages araméens de l'Anti-Liban*, en *Documents d'Études Orientales* publicados por el Instituto Francés de Damasco, t. VII, s.f. S. SPITALER, *Grammatik des neuaramäischen Dialekts von Malula (Antilibanon)*, Leipzig 1938. F. ROSENTHAL, *Die aramaistische Forschung*, Leiden 1929, págs. 160-169.

Arameo de Judea: H. BIRKELAND, *The Language of Jesus*, Oslo 1954. G. DALMAN, *Grammatik des Jüdisch-palästinischen Aramäisch*, 2.ª ed., Leipzig 1905 (Darmstadt 1960). W. B. STEVENSON, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, Oxford 1924. N. AVIGAD - Y. YADIN, *A Genesis Apocryphon*, Jerusalén 1956. E. Y. KUTSCHER, *The Language of the Genesis Apocryphon: a Preliminary Study*, en *Scripta Hierosolymitana*, 4, Jerusalén 1958, págs. 1-35. P. KAHLE, *Das palästinische Pentateuchtargum und zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch*, en *ZNW*, 49 (1958), págs. 100-116; íd., *The Cairo Genizah*, 2.ª ed., Oxford 1959, págs. 189-208. Y. KUTSCHER, *Das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch*, en *ZNW*, 51 (1960), págs. 46-54. J. A. FITZMYER, *Some Observations on the Genesis Apocryphon*, en *CBQ*, 22 (1960), pág. 279; íd., *The Expedition to the Judea Desert, 1960*, en *IEJ*, 11 (1961), *Expedition D*, págs. 49-52. Y. KUTSCHER, *Lĕšonan šel hā-ʾiggarot hā-ʿibriyyot wă-ārammiyyot šel Bar Kosĕbāh u-benē dōrō*, en *Les*, 25 (1961), págs. 117-133 y 26 (1962), págs. 7-23 (este segundo artículo trata de las cartas mišnicas). A. DÍEZ MACHO, *El texto bíblico del Comentario de Habacuc de Qumrán*, en *Lex tua Veritas (Festschrift für Hubert Junker)*, Tréveris 1961, págs. 59-64. J. M. MILIK, en *Discoveries in the Judean Desert II: Les Grottes de Murabbaʿât*, Oxford 1961, págs. 75-205 (textos hebreos y arameos). P. WERNER-MÖLLER, *Some Observations on the Relationship of the Peshitta Version of the Book of Genesis to the Palestinian Targum Fragments Published by Kahle, and to Targum Onkelos*, en *StTh*, 15 (1961), págs. 128-180; íd., *Prolegomena to a Re-examination of the Palestinian Targum Fragments of the Book of Genesis Published by P. Kahle and their Relationship to the Peshitta*, en *JSS*, 7 (1962), págs. 253-266. R. MEYER, *Das Gebet des Nabonid*, Berlin 1962. A. S. VAN DER WOUDE, *Das Hiobtargum aus Qumran*, en *VT*, supl., 9 (1962), págs. 322-331. J. VAN DER PLOEG, *Le targum de Job de la grotte 11 de Qumrán*, Amsterdam 1962. A. DÍEZ MACHO, *La lengua hablada por Jesucristo*, en *Oriens Antiquus*, 2, Roma 1963, págs. 106-115.

Arameo galilaico: L. GINSBERG, *Sĕrīdē ha-Yĕrūshalmī*, I, Nueva York 1909, págs. 1-307. ODEBERG, *The Aramaic Portions of Beresiht Rabba. II: Short Grammar of Galilean Aramaic*, Lund 1939. Y. KUTSCHER, *Meḥqārīm ba-ārammit ha-gĕlīlīt*, tirada aparte de *Tarbiz* 21-23, Jerusalén 1952 (investigación básica). A. DÍEZ MACHO, *Nuevos fragmentos del Targum palestinense*, en Sef, 15 (1955) págs. 31-39; íd., *Un nuevo Targum a los Profetas*, en *EB*, 16 (1956), págs. 286-295; íd., *Un segundo fragmento del Targum palestinense a los profetas*, en *Bibl*, 39 (1958), págs. 198-205. P. KAHLE, *The Cairo Genizah*, 2.ª ed., Oxford 1959. A. DÍEZ MACHO, *La lengua hablada por Jesucristo*, Buenos Aires 1961; íd., *La Lengua hablada por Jesucristo* (ampliación), en *Oriens Antiquus*, 2, Roma 1963, págs. 115-120 (con más bibliografía). P. BEN YAIR, Entrevista con Rabbí Kasher sobre el Targum del ms. *Neofiti I* (en hebreo), en *Panim el-Panim*, semanario de Jerusalén, 28 de septiembre de 1964.

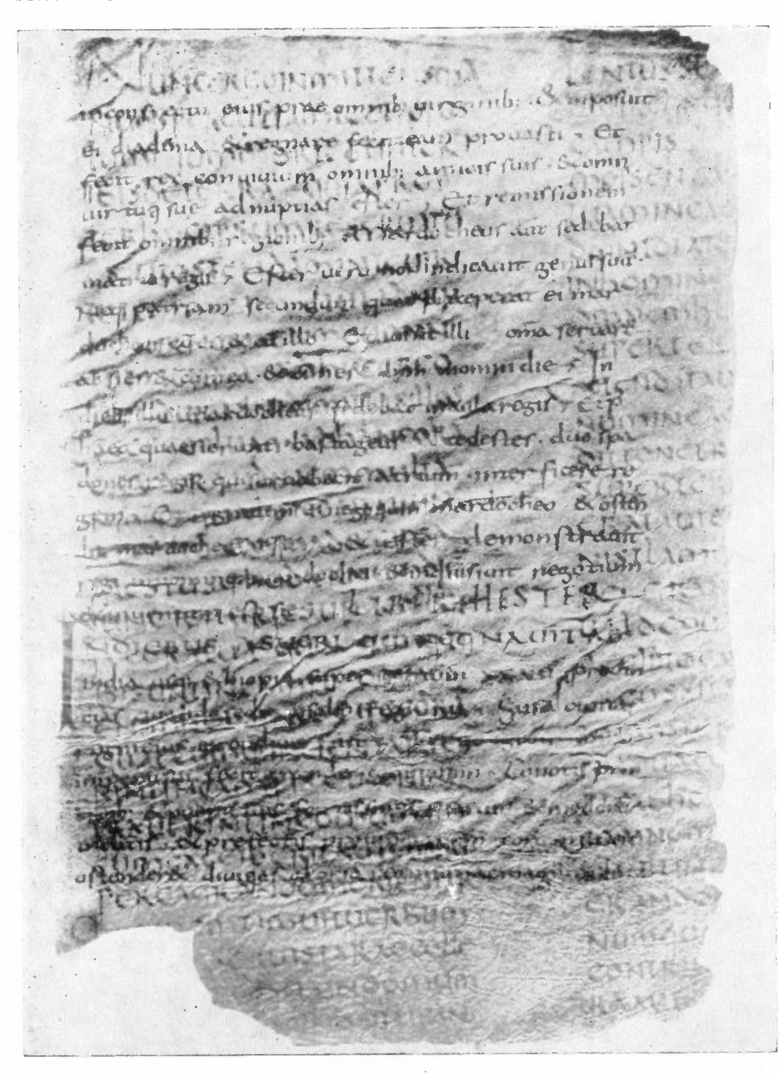
Arameo cristianopalestino y samaritano. Véase la bibliografía citada en: A. DÍEZ MACHO, *La lengua hablada por Jesucristo*, en *Oriens Antiquus*, 2, Roma 1963, págs. 99-106.

A. DÍEZ MACHO

PALIMPSESTO. A causa de la penuria de material escritorio impuesta en Egipto durante el primer período de la dominación árabe (siglos VII-IX), se tuvo que recurrir al uso de borrar un escrito con el fin de aprovechar el papel para escribir otro texto. A estos papiros o pergaminos doblemente escritos se les conoce con el nombre de *palimpsestos* (der. de πάλιν, «de nuevo», y ψάω, «raspar»).

Debemos, sin embargo, notar que esta costumbre no fue específica del tiempo señalado, sino que ya anteriormente encontramos testimonios de su uso. Así, Cicerón, dirigiéndose a Trebacio, le decía[A]: *Nam quod in palimpsesto, laudo equidem parsimoniam.* Catulo, satirizando a Sufeno, decía de sus escritos: *Puto esse ego illi milia aut decem, aut plura - Perscripta: nec sic, ut fit, in palimpsesto-Relata.* Y, entre los griegos, es Plutarco quien, por vez primera, emplea dicha palabra, comparando a Dionisio de Siracusa con un palimpsesto en el que es difícil escribir, porque los trazos grabados con anterioridad se desvanecen con dificultad[B].

Supuesta la frágil naturaleza del papiro, se explica que no se encuentren muchos casos de palimpsestos en



Códice latino *Monacensis* 6225, fol. 104 A. Sobre el texto latino de Éx 9, 15-21; 9,21-26, copiado en los siglos v-vi, se escribió, en el siglo ix, una versión jeronimiana de Ester

dicho material. Casi todos los ejemplares que actualmente existen, son pergaminos, donde el borrar lo escrito anteriormente no suponía deteriorarlos. Si la tinta era poco consistente, bastaba un lavado con una esponja. En caso contrario, era necesario un raspado con cuchillo o piedra pómez, previo un reblandecimiento de la membrana con leche o harina. En el primer caso, ha sido posible, a base de reactivos químicos, restituir la lectura del texto primitivo. En el segundo, el texto puede ordinariamente considerarse como perdido.

Entre los principales palimpsestos no bíblicos, recordamos la *República* de Cicerón, varios fragmentos de Tito Livio, las *Institutiones* de Gayo, los *Vaticana fragmenta* (que comprende las *Collationes* de Casiano con vestigios del Código de Teodosio de la *Lex Romana Burgundionum* y de cierto derecho anterior a Justiniano), fragmentos del *Codex Theodosianus*, otros del *Digesto*, de las *Institutiones* de Justiniano, de los *Codices* de Eurico y Alarico.

Además de otros fragmentos literarios (pertenecientes a Eurípides, Plauto, Estrabón, etc.), deben mencionarse los palimpsestos bíblicos que se encuentran desperdigados entre el ingente material catalogado, p. ej., en las listas ofrecidas por Dobschütz y Aland, por lo que al NT se refiere. Puede, además, consultarse la lista, aunque incompleta, de F. Prat, que consigna los palimpsestos bíblicos según la traducción de los LXX y Áquila, del NT griego, de la antigua versión latina Vg. y otros diversos textos.

[A] Cicerón, *Epist. ad fam.*, 7,18. [B] Plutarco, *Moralia*, 5,4: *Maxime cum principibus viris philosopho esse disserendum*, 779 C.

Bibl.: A. Lecoy de la Marche, *Les manuscrits et la miniature*, París 1884. V. Gardthausen, *Das Buchwesen im Altertum und im byzantinischen Mittelalter*, Leipzig 1911. F. Prat, en *DB*, IV, cols. 2055-2056. A. Dold - A. Allgeier, *Der Palimpsestpsalmer im Codex Sangallensis 912*, Beuron 1933. W. Schubert, *Das Buch bei den Griechen und Römern*, 3.ª ed., Leipzig 1960. O. Weise, *La escritura y el libro*, 3.ª ed., Barcelona 1960. K. Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, I, Berlin 1963.

J. O'CALLAGHAN

PALINGENESIA (παλιγγενεσία; der. de πάλιν y γένεσις, «regeneración, renacimiento, retorno a la vida»). Orígenes representó bien el sentido etimológico con las palabras καινὴ γένεσις, *nova nativitas*[A]. En el NT aparece sólo dos veces el vocablo «palingenesia»: en Mt 19,28 y Tit 3,5. No consta en la traducción de los LXX. La palabra se vulgarizó en el siglo i, en la literatura griega, asumiendo diversas acepciones, según las distintas tendencias del pensamiento. Para los pitagóricos, el empleo del término «palingenesia» indica la reaparición del alma en un cuerpo nuevo como resultado de la metempsícosis o transmigración de las almas. Los estoicos aplicaban la voz en el caso de la periodicidad de las estaciones, al despertar de la primavera que vuelve después del éxtasis invernal, o al mundo renovado y definitivo, que sustituye a la conflagración universal (ἐκπύρωσις), a saber, la destrucción mediante el fuego del orden actual de las cosas. En la evolución semántica que sufrió la palabra «palingenesia», se halla, en medicina, el significado de recaída o retorno de una dolencia; en el terreno politicosocial, Flavio Josefo le presta el sentido de resurgimiento de la

patria[B]. Entre las religiones de misterios, los paganos traducen por «palingenesia» una liberación de las condiciones de la naturaleza humana, un desprendimiento de las trabas del cuerpo, aunque sin atribuir a los iniciados, que pasan por tal regeneración, ninguna transformación eticorreligiosa.

[A] ORÍGENES, en *PG*, 13, 1319. [B] JOSEFO, *Ant. Iud.*, 11, 3,9.

El sentido de palingenesia en Tit 3,5, διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας, «por el baño de la regeneración», no presenta mayores dificultades, porque el contexto informa que significa una regeneración, por la cual el hombre renace a la vida de gracia, al recibir el bautismo, verdadero baño de renovación espiritual. A la luz de la teología paulina del bautismo[1], se comprende el entero alcance de la expresión. De hecho, el cristiano se convierte por el bautismo en «nueva criatura»[2], en «nuevo hombre»[3], poseyendo una nueva filiación (υἱοθεσία), de tal modo que puede hablarse de dos fases en la vida cristiana: *antes* del bautismo y *después* del bautismo. Fue, por tanto, un acierto la elección del término para expresar la renovación que el bautismo obra en la persona del neófito. Si el apóstol, al usar la palabra «palingenesia», tomó en consideración el significado subyacente en la filosofía griega entre los estoicos, podría decirse que quiso expresar que, después de la catástrofe del pecado original[4], se realiza en la persona del bautizado un auténtico acto de restauración. Sin buscar qué contenido tuvo el vocablo en el terreno helenístico, se sabe que san Pablo, profundo conocedor de las Escrituras y de la tradición judía genuina, comprendía perfectamente que los nuevos tiempos implicaban un renacimiento espiritual de los individuos, como condición para el ingreso en el nuevo reino que Cristo inauguraba[5].

[1] Rom 6,3-5; Gál 3,27. [2] 2 Cor 5,17; Gál 6,15. [3] Ef 2,15; 4,22-24. [4] Rom 5,15 y sigs. [5] Jn 3,3.5.10.

Es difícil penetrar en el sentido de «palingenesia» en Mt 19,28. En primer lugar, nótese que el evangelio de Mateo es profundamente eclesiológico, y que el contexto de los caps. 18 y 20 tiene especial relación con el Reino de los cielos. Como pasaje paralelo podría indicarse el texto de Lc 22,30, donde «en mi reino» correspondería a «en la palingenesia». El vocablo es típicamente griego y no existe, en hebreo ni en arameo, una palabra abstracta que pueda corresponderle. De aquí la solicitud de los intérpretes en procurarse una expresión concreta, que esté en la base de la versión griega del primer evangelio.

En el léxico de los profetas, que prepararon y anunciaron los nuevos tiempos, aparecen expresiones que describen la época escatológica y mesiánica como una nueva creación[1], una recomposición del mundo que debía experimentar una transformación, a fin de ser la nueva morada de una nación regenerada, de un Resto privilegiado[2]. Esta idea de un nuevo mundo para los tiempos nuevos, es propia de la mentalidad semítica, que no concibe un cambio social y espiritual sin que en el ambiente, en que se operará la mudanza, se verifique asimismo un nuevo orden de cosas[3]. Por ello, el que conoce los procedimientos literarios del llamado estilo apocalíptico, no tiene dificultad en descubrir, en frases referentes a tales transformaciones, la correspondencia concreta y viva del concepto de «palingenesia». Dalman y Schlatter, que investigaron el ámbito del sustrato semítico de los evangelios, basándose en algunas versiones semíticas (siríacas), en expresiones semejantes de los Targūmīm y otros escritos judíos, invitan a ver el sinónimo semítico de παλιγγενεσία en *ʿōlām ḥādāš*, «nuevo mundo» o «siglo futuro». Para otros está emparentada con la expresión estereotipada del AT *šūb ʾet šĕbūt*, «restaurar la restauración» o «reponer las cosas en su lugar». Delitzsch, en su traducción hebrea de Mateo, juzga acertada la locución *bĕ-hitḥaddēš ha-bĕrīʾāh*, «en el renovarse de la creación». Así, pues, es posible concluir que todos reconocen por fondo semítico de παλιγγενεσία «un nuevo orden de cosas».

[1] Is 66,22. [2] Is 4,2-3. [3] Is 41,18-20.

En la exégesis patrística, y entre los intérpretes de los siglos pasados, domina una explicación que identifica la «palingenesia» de Mt 19,28 con la resurrección, seguida naturalmente del juicio final. Así Teófilo, Eutimio, Jerónimo, Agustín, Pascasio, Radberto, Gaudencio, san Gregorio y san Bernardo, entre los Padres; Caetaneo, Maldonado y Jansenio, entre los exegetas de los siglos pasados. En cuanto a los modernos, hay la tendencia a identificar la palingenesia» con la «nueva conformación del mundo», pero proyectándola hacia los últimos tiempos en que acontecerá el juicio final (Niglutsch, Knabenbauer, Durand, Dausch, Buzy, Schmid, Haag). Entre tanto, ya en la antigüedad, el *Auctor Ignotus*[A] considera la «palingenesia» como el «tiempo futuro del cristianismo». Lagrange, Benoit, Feuillet y Spadafora ven, como la mayoría de los intérpretes, en las «doce tribus de Israel» la universalidad de los fieles[1], y dan al verbo «juzgar», como explican muchos autores, el sentido de «regir, gobernar»[2], apartándose, sin embargo, de los demás antiguos y modernos en cuanto consideran la «palingenesia» ya iniciada con el Reino de los cielos en su fase terrena, la Iglesia. Ésta es la explicación que nos parece mejor fundada, atendiendo más exactamente a las características del evangelio de Mateo, y al contexto en que se presenta la expresión «en la palingenesia». Sin duda, un conocimiento menos sólido del género literario profético-escatológico y de la literatura apocalíptica indujo a la mayoría de los intérpretes a desplazar la «parusía» o *dies Domini*, el «nuevo mundo, nuevo cielo, nueva tierra», a los últimos tiempos, esto es, al fin del mundo.

Hoy el problema está enfocado de modo más completo. La palingenesia de Mt 19,28 viene a ser, por lo tanto, el «nuevo mundo», el «siglo futuro o siglo por venir», que Cristo vino a inaugurar, esto es, el Reino de los cielos en su fase terrena, en el cual se ingresa por medio de la palingenesia individual del bautismo[3]. Centrando la fase terrena del Reino de los cielos, no excluimos la larga perspectiva de la consumación de los siglos, cuyo primer acto es, ciertamente, la victoria sobre la muerte[4], por la resurrección[5], a la cual seguirá el juicio final[6]. Entonces el Reino de los cielos entrará en su fase de consumación, cuando el Hijo lo entregará al Padre[7]. Con esta interpretación, se valorizan los elementos positivos de la exégesis tradicional, y se prueban las ra-

zones que inducen a situar en la «palingenesia» de Mateo 19,28, de preferencia, la fase terrena del Reino de los cielos, es decir, la Iglesia en toda su dimensión universal, a saber, espiritual y temporal[8], social y jerárquica[9].

[A]*PG*, 56,814.

[1]Gál 3,29; 6,16; Rom 4,12; Flp 3,3. [2]Mt 18,18. [3]Tit 3,5; Jn 3,5. [4]1 Cor 15,26. [5]Rom 8,24. [6]Mt 25,31-32. [7]1 Cor 15,24.28. [8]Mt 28,19-20. [9]Mt 16,18-19; 18,18.

Bibl.: *PG*, 13,1319-1322; 56,814; 58,610-611; 123,358; 129,527. *PL*, 9,1028-1029; 20,841; 26,145; 44,489,591; 75,660; 184,456-459 *CSEL*, 40,432-433. J. M. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, 4.ª ed., París 1927, págs. 380 y sigs. O. PROCKSCH, *Wiederkehr und Wiedergeburt*, en *Festschrift für L. Ihmels*, Leipzig 1928, págs. 1-18. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929, pág. 582. G. DALMAN, *Die Worte Iesu*, 2.ª ed., Leipzig 1930, pág. 145. V. IACONO, *La παλιγγενεσία in s. Paolo e nell'ambiente pagano*, en *Miscellanea Biblica*, Roma 1934, págs. 249-278 íd., en *Bibl*, 15 (1934), pág. 309 y sigs. C. SPICQ, *Les épîtres pastorales*, 2.ª ed., París 1947, págs. 276-290. A. FEUILLET, *Le triomphe eschatologique de Jésus*, en *NRTh*, 81 (1949), págs. 715-721. W. PETERSON, *Palingenesi*, en *ECatt*, IX, col. 632. F. SPADAFORA, *Rigenerazione*, en *Dizionario Biblico*, 2.ª ed., Roma 1957. L. SOUBIGOU, *A escatologia nos textos proféticos do A.T.*, en *RevCB*, 3 (1959) 4 (1960). A. CHARBEL, *O conceito de palingenesia em Mt 19,28*, en *Revista de Cultura Teológica*, 1, São Paolo 1960.

A. CHARBEL

PALMAS, Ciudad de las (heb. *ʿîr ha-tĕmārîm*; πόλις θαλάσσης; Vg. *Civitas palmarum*). Designación que en varios pasajes del AT se aplica a la ciudad de Jericó, sin duda a causa de su abundancia en tales árboles[1]. El propio F. Josefo la designa con el mismo nombre. En ella moraron los quineos[2], mas, teniendo en cuenta que la ciudad de Jericó había sido destruida totalmente por Josué, el lugar ha de entenderse como el oasis situado en sus proximidades y abundante en palmeras.

[1]Dt 34,3; Jue 1,16; 3,13; 2 Cr 28,15. [2]Jue 1,16.

Bibl.: F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 4,8,2-3. ABEL, II, pág. 358.

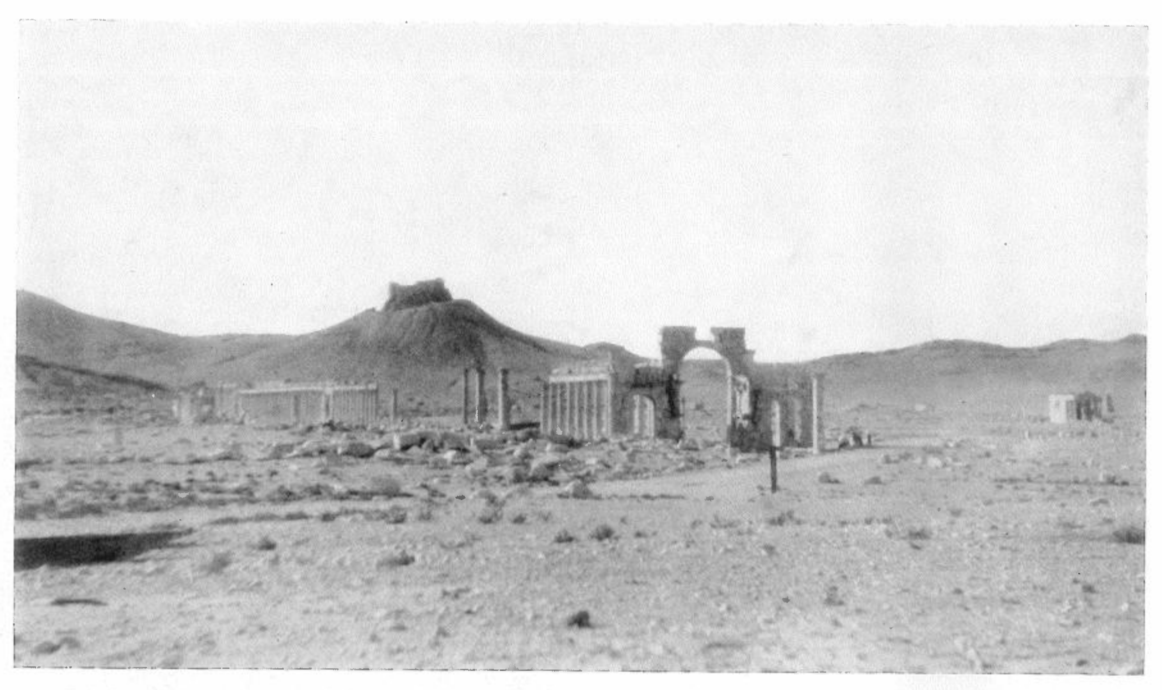
M. V. ARRABAL

PALMERA (heb. *tāmār*; φοίνιξ; Vg. *palma*). Se trata de la especie de palma datilera (*Phoenix dactylifera*), única conocida en los países bíblicos (→ **Flora**), aunque no faltaba algún ejemplar salvaje en las proximidades del mar Muerto y en el ʿArabāh.

Crecía en los oasis del desierto sinaítico (cf. las setenta palmeras de ʾĒlîm)[1], en la zona costera al sur de Gaza y sobre todo en «el círculo del Jordán» a la altura de Jericó «la ciudad de las palmeras»[2] en el gran oasis regado por las aguas del Wādī el-Qelṭ y de ʿAin el-Sulṭān.

Palmerales en la península del Sinaí, en las proximidades de la aldea de Ḍahab. (Foto *Orient Press*)





Palmira. Puerta monumental de la vía de las columnas. Al fondo se levantan las murallas de un castillo en ruinas. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

Su época de mayor cultivo fue en tiempos de Herodes y abundaban en las tierras de Dok, Fasael y Beisán, etc. Plinio describe a los → **esenios** como gente «compañera de las palmeras» en la soledad del desierto.

La abundancia de la palmera la certifican también los nombres de ciudades y mujeres que aparecen en la SE[3].

Su belleza y utilidad por el follaje y fruto, encontraron aplicación en la fiesta de los Tabernáculos, que era fiesta de regocijo y alegría campestres[4]. Y entró de lleno en la poesía hebrea, transida toda de olor y frescor rurales: la epopeya de Débora, la profetisa, se abre a la sombra de una palmera[5]; el justo florecerá como la palma, y llevará fruto hasta su vejez[6]; para el poeta del Cantar de los Cantares, «el talle de la esposa es esbelto como la palmera y son sus senos sus racimos»[7] con personificación exquisitamente femenina por su gracia y esbeltez en el desierto asolador. El pasaje alude también probablemente al vino de dátiles, los que a su vez se comían en forma de tortas parecidas a nuestro pan de higo[8].

Figuraban las palmeras en la decoración del templo[9] y en las → **monedas** de la época helenística. Era símbolo de victoria[10], y por ello las agitan las turbas en la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén y los triunfadores de la Jerusalén celestial[11].

[1] Éx 15,27 Nm 33,9. [2] Dt 34,3; Jue 1,16; 3,13; 2 Cr 28,15. [3] Cf. Gn 14,7; 38,38; Jue 20,33; 1 Re 9,18; 2 Cr 20,2; Ez 47,19; 48,28; Act 27,12. [4] Cf. Lv 23,40; Neh 8,15. [5] Jue 4,5. [6] Sal 92,13-15. [7] Cant 7,7-10. [8] Cf. 2 Sm 6,19; 1 Cr 16,3. [9] 1 Re 9,26; Ez 40,22.31. 34, etc. [10] 1 Mac 13,37.51. [11] Jn 12,13; Ap 7,9.

Bibl.: TH. FISCHER, *Die Dattelpalme*, Gotha 1881. H. DANTHINE, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie ancienne*, París 1937. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 335-336. PLINIO, *Historia Naturalis*, 5,15,73. E. SUTCLIFFE, *Los monjes de Qumrān*, Barcelona 1962.

C. GANCHO

PALMIRA. Palmira (en aram. y ár. *tadmōr*) está en el centro del desierto de Siria. Es un oasis de palmeras y olivos, regado por las aguas del manantial Efqah. Una tablilla de Capadocia del siglo XIX nos da la primera mención de Tadmōr. Hacia el 1100, los anales asirios informan sobre la presencia de arameos en Tadmōr. Parece probable que fueran los aqueménidas quienes hicieron de Palmira un puesto caravanero. En la época helenística, el libro de las Crónicas se hace testigo de una confusión entre Tadmōr y la → **Tāmār** bíblica.

En el año 64, Pompeyo crea la provincia romana de Siria, pero Palmira se mantiene autónoma entre romanos y partos. Palmira se incorpora al imperio romano en tiempo de Tiberio. En el reinado de Trajano, unidades de arqueros palmirenos se ponen al servicio del ejército imperial. Las inscripciones palmirenas, que son raras hasta el principio de la era cristiana, empiezan a multiplicarse a partir de ese momento. Ellas nos informan de la construcción de grandes edificios, en particular, el monumental templo de Bel. Los comerciantes palmirenos se establecen en Mesopotamia, y entran en contacto con China e India a través de la ruta de la seda y del golfo Pérsico. Adriano visita Palmira en el 129 y concede a la ciudad el título de *civitas libera*.

El apogeo de la historia de Palmira tuvo lugar bajo los Severos, pero también entonces empieza su fin. Efectivamente, los sasánidas le cierran a partir del año 226

su salida al golfo Pérsico, y acaparan el comercio entre el este y el oeste. Palmira tiene que replegarse. El poder pasa a las manos del exarca Hairān, el padre de Uḏaynat. Después le sucede su hijo, pero es asesinado y Zenobia, su esposa, queda con el poder (año 267 ó 268). En el 272, Zenobia da a su hijo Wahballāt el título de Augusto, mientras que su general Zabda conquista Egipto y gran parte de Asia Menor. El emperador Aureliano interviene: resiste a las tropas rebeldes y se lleva a la reina cautiva a Roma. Palmira se revoluciona de nuevo y Aureliano vuelve para entregar la ciudad al pillaje y a las llamas (273). Esto es el fin de Palmira. Sin embargo, se han reconocido, entre las ruinas, restos de dos basílicas bizantinas sin contar los templos que fueron convertidos en iglesias.

La ciudad es de tipo helenístico, es decir, tiene un trazado de calles, columnatas, un ágora cuadrada con pórticos, un teatro, el senado y templos. El centro religioso era el santuario de Bel, de estilo grecorromano, pero de planta semita. Bel era sin duda el dios local Bōl asimilado al gran dios cósmico de los babilonios. El segundo templo por orden de importancia está dedicado al dios celeste siriofenicio Beʿelšemēn, es decir, el «Señor de los cielos» y de las lluvias fertilizadoras. Su culto, en Palmira, se espiritualizó y fue invocado bajo el apelativo anónimo de «Aquel cuyo nombre es bendito por la eternidad». Todavía puede mencionarse a los dioses hermanos ʿAglibōl y Malakbēl, así como al dios Yarḥibōl, que fue primero un dios lunar y después solar, por lo menos así aparece en la tríada (helenística) Bel-Yarḥibōl-ʿAglibōl (Luna). En la tríada de Beʿelšemēn-ʿAglibōl-Malakbēl, este último es un dios solar, aunque en principio había sido el dios de la vegetación.

Las necrópolis presentan diversos tipos de sepultura entre los que la tumba-torre aparece como el más original, confiriendo un carácter muy fantástico al Valle de las Tumbas. Hay innumerables relieves fúnebres y religiosos que revelan cómo era el vestido palmireno, a veces de corte romano, a veces de corte persa. Los pocos frescos que subsisten pertenecen al arte bizantino.

El idioma palmireno nos es conocido solamente, excepción hecha de un importante documento que recoge la tarifa de tasas impuesta por Palmira sobre las mercancías importadas en la ciudad, por epitafios y dedicatorias. La lengua palmirena continúa el arameo «del imperio», pero muestra ya algunos rasgos «orientales» que la distinguen del nabateo y del judío-arameo (por ejemplo, los plurales en *ē* en lugar de *ayyā*ʾ).

Bibl.: Para las inscripciones, véase: *CIS*, II, 3901 y sigs. TH. WIEGAND, D. KRENCKER, y otros, *Palmyra*, Berlín 1932. H. SEYRIG, *Antiquités syriennes*, I-IV, París 1934-1958. J. CANTINEAU, *Grammaire du palmyrénien épigraphique*, 1935. J. STARCKY, *Palmyre*, París 1952 íd., art. *Palmyre*, en *DBS*, VI, col. 1960.

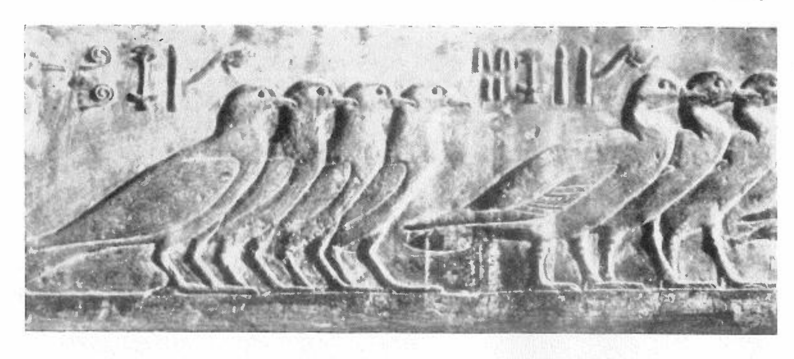
J. STARCKY

PALMIRENO, Idioma. Al hablar de este idioma nos referimos a la lengua de Palmira, porque desconocemos los lenguajes hablados en Ḥomṣ, Damasco y a lo largo del Éufrates, y únicamente del palmireno tenemos los suficientes hallazgos epigráficos para identificar esta lengua como tal. De todas formas, los textos de que disponemos no son literarios, sino funerarios, honoríficos, comerciales o bien jurídicos. La morfología de este idioma es clara, pero el vocabulario de que se dispone, proveniente de inscripciones, es muy deshilvanado y contiene muchas repeticiones; dicho lenguaje es similar al nabateo. El palmireno es un idioma arameo y, puesto que el arameo conservó probablemente su unidad lingüística hasta la era cristiana, no debemos clasificarlo como un mero dialecto oriental u occidental. Sin embargo, en algunos casos importantes es parecido al siríaco, representante principal de lo que se ha dado en llamar arameo oriental. Encontramos un plural terminado en *ē*ʾ, la pérdida de la *ī* final del sufijo pronominal singular de 3.ª persona unido a los nombres, también de la *ū* final de la 3.ª persona del plural del verbo, y por último, un infinitivo terminado en *ū*; todo ello por influencia de este arameo oriental. En una famosa inscripción denominada *Tarifa*, encontramos, p. ej., la palabra *taggārayyā*ʾ («los mercaderes») al lado de *taggārē*ʾ. Otras particularidades de este idioma lo identificarían con el arameo oriental: la forma del imperfecto empezando en *y* (no en *n* o *l*) como en otros dialectos orientales, la terminación del plural en *-ayyā*ʾ y las formas de los pronombres demostrativos. Algunos investigadores creen que el palmireno hablado era un dialecto «oriental» que surgió por influencia del idioma escrito que era, y siguió siendo esencialmente, el arameo imperial. Otros, en cambio, creen que sólo se mantenía vivo un palmireno (arameo imperial) con algunos rasgos «orientales» debidos a la situación geográfica de Palmira.

Tal vez las causas generales para una respuesta acertada deben buscarse en la composición sustancial de la población palmirena; ésta era, probablemente, en su mayoría de origen nómada y hablaba una lengua más o menos idéntica al futuro arameo imperial. Los rasgos «orientales» se deberían a la íntima relación existente entre Palmira y el Éufrates a lo largo del período grecorromano. A pesar de la presencia de elementos árabes en Palmira, el número de arabismos hallados en las inscripciones es muy pequeño. Se encuentra una cierta fluctuación en la ortografía o deletreo de las palabras, especialmente cuando se trata de fonemas dentales y sibilantes, lo que tal vez pudiera ser debido a los ya aludidos elementos árabes entre la población.

La influencia del griego era más acentuada. Todos los palmirenos tenían dos nombres, uno palmireno y otro griego. Así, p. ej., la famosa reina Zenobia tenía como primer nombre Bathzabbai. Términos administrativos, arquitectónicos y legales de origen griego aparecen muy frecuentemente. Y del latín se tomaron, principalmente, términos militares.

Al igual que las nabateas, las inscripciones palmirenas (fuente exclusiva de nuestros conocimientos de dicha lengua) son los únicos documentos arameos contemporáneos de Cristo (que hablaba arameo) que hasta el momento nos han llegado intactos; y constituyen, junto con el arameo *Apocalipsis de Lamec* hallado en Qumrān, la única fuente segura para el conocimiento del arameo tal como era escrito y hablado por los coetáneos de Jesucristo.



Fragmento de un relieve egipcio de una tumba de Ṣaqqārah, con un grupo de palomas. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

Bibl.: T. NÖLDEKE, en *ZDMG*, 24, págs. 85-109. S. A. COOK, en *JQR*, 16, pág. 274 y sigs. J. B. CHABOT, *Choix d'inscriptions de Palmyre*, París 1922; íd., en *CIS*, II *(pars secunda, tomus tertius)*, I, París 1926, fascículo 1947. J. CANTINEAU, *Inventaire des Inscriptions*, I-IX, Damasco 1930-1936; íd., *Grammaire du palmyrénein épigraphique*, El Cairo 1935. F. ROSENTHAL, *Die Sprache der palmyrenischen Inschriften*, Leipzig 1936.

M. MARTIN

PALMO (heb. *zéret*, *ṭéfaḥ*, *ṭōfaḥ*; σπιθαμή; Vg. *palmus*). Medida de longitud. Se distinguía entre palmo mayor y menor, equivaliendo el primero o *zéret* a la mitad del codo[1], y el menor, heb. *ṭōfaḥ* venía a ser la tercera parte del *zéret* o sexta parte del codo[2]. El salmista lo usa metafóricamente para indicar un tiempo muy breve[3]. Jerónimo, en la Vulgata, no siempre distingue entre una y otra medida (→ **Metrología**).

[1] Éx 28,16; 39,9; 1 Sm 17,4; Is 40,12. [2] Éx 25,25; 37,12; Ez 40,5.43. [3] Sal 39,6.

C. WAU

PALOMA (heb. *yōnāh*; περυστερά; Vg. *columba*). Desde los tiempos más remotos, la paloma en su especie de *Columba livia* — que todavía es común en Palestina — fue animal domesticado en el oriente. Buena prueba de esta domesticación, la proporcionan los relatos bíblicos y mesopotámicos del diluvio, en los que la paloma ayuda y orienta a los navegantes del arca[1]. En una pintura egipcia de la tumba de Meketre (finales del III milenio) aparecen dos mujeres con sendas palomas, siguiendo a dos hombres que se encaminan a ofrecer sacrificio.

En la legislación cultual de la Biblia, la paloma y la tórtola con sus pichones — heb. *gōzāl*[2] — son los únicos volátiles permitidos en el sacrificio[3], y en concreto: en la purificación de la parturienta[4], del hombre sexualmente impuro[5], en la consagración al nazireato[6] en caso de curación de la lepra si el sanado era pobre[7], y en general, siempre que el oferente no podía presentar víctimas más valiosas[8].

Este consumo tan frecuente de tórtolas y palomas permite suponer que la mayoría de los israelitas debían disponer de ellas a mano como de aves de corral. En Petra, ʿArāq el-Emīr y en Tell Sandāḥannah, la arqueología ha descubierto palomares gigantescos, alguno de hasta dos mil nichos como el del último lugar citado.

Probablemente alude a ellos el profeta Isaías cuando al describir la gloria de la nueva Jerusalén, inundada de muchedumbres felices canta: «¿Quiénes son aquellos que llegan volando como nube, cual bandada de palomas que vuelan a sus palomares?» (heb. *ʾărubbōt*)[9]. El vocablo hebreo, que sólo aquí aparece en la Biblia, parece significar las fisuras de la roca y después por ampliación los ventanillos del palomar. A tales hendiduras del roquedal, aluden con frecuencia los profetas y poetas[10].

En época posterior se proveía también a los sacrificios que ofrecían sobre todo los peregrinos con puestos de venta en los atrios del templo jerosolimitano[11].

La paloma interesó grandemente a la poesía: las tiendas polícromas de Israel acampado al sol «son como alas plateadas de paloma, como plumas de oro viejo», cual paloma que aquietó el vuelo en lejanos terebintos[12]. Ingresó su simplicidad — Efraím es paloma simple que pide ayuda a Egipto y a Asiria y termina en la red —, la rapidez de su vuelo; su camino insistente y rumoroso como un gemido es buena imagen de la oración atribulada[13].

En el Cantar de los Cantares es el animal preferido para designar a la esposa, cuyos ojos son palomas por su gracia y vivacidad, y amable su voz como el de tórtola roquera; «mi paloma» llega a equivaler a «mi amada», «mi predilecta», etc.[14] Con la interpretación tipológica del libro, la ecuación paloma = Israel encontraría nuevo argumento.

En el NT, Jesús alude a la simplicidad del hermoso animal[15]; y el Espíritu Santo desciende «en forma física como de paloma» sobre Jesús en el momento de su → **bautismo** y probablemente como símbolo del Israel nuevo, del nuevo pueblo de Dios que Jesús conduce hacia Dios con la fuerza del espíritu divino.

[1] Gn 8,8-12. [2] Gn 15,9; cf. Dt 32,11 (aguiluchos). [3] Lv 1,14. [4] Lv 12,6-8; cf. Lc 2,24. [5] Lv 15,14.29. [6] Nm 6,10. [7] Lv 14,22.30. [8] Cf. Lv 5,7.11, etc. [9] Is 60,8; cf. Os 11,11. [10] Jer 48,28; Ez 7,16. [11] Cf. Mt 21,12 y par. [12] Sal 68,14; 56,1. [13] Os 7,11-12; Sal 55,7; Is 38,14; 59,11; Nah 2,8. [14] Cant 1,15; 2,14; 4,1; 5,2; 6,9. [15] Mt 10,16.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 341-342. H. GREEVEN, περυστερά, τρυγών, en *ThW*, VI, págs. 63-72. A. FEUILLET, *Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du baptème*, en *RSR*, 46 (1958), págs. 524-544. *Views of the Biblical World*, I, Jerusalén 1959, págs. 184 III, ibíd. pág. 88. A. PARMELEE, *All the Birds of the Bible*, Londres 1960, cf. índice pág. 273.

C. GANCHO

PALṬĪ (et. abr. de → **Palṭīʾēl**; El. *plṭy*; Φαλτί; Vg. *Phalti*). Nombre de dos personajes del AT:

1. Hijo de Rāfūʾ, de la tribu de Benjamín, uno de los doce hombres que, por mandato de Yahweh, envió Moisés a explorar el país de Canaán[1].

2. Hijo de Láyiš de Gallīm, que casó con Mikāl, hija de Saúl, que había sido anteriormente la desposada de David[2]. Posteriormente, tras la muerte de Saúl, David obtuvo de ʾAbnēr la devolución de Mikāl y

Palṭī la acompañó llorando hasta Baḥurīm; en este episodio, Palṭī recibe el nombre completo de Palṭī'ēl[3].

[1]Nm 13,10. [2]1 Sm 25,44. [3]2 Sm 3,15-16.

Bibl.: NOTH, 1155, pág. 38, 156, 255.

G. SARRÓ

PALṬĪ'ĒL («Dios ha redimido»; Φαλτ[ε]ιήλ; Vg. *Phaltiel*). Nombre de dos personajes veterotestamentarios:

1. Hombre de la tribu de Isacar e hijo de ʿAzzān. Fue uno de los doce jefes que Moisés escogió por mandato de Yahweh, para llevar a cabo la distribución de la Tierra Prometida[1].

2. Nombre variante de → **Palṭī** § 2.

[1]Nm 34,26.

Bibl.: NOTH, 1157, págs. 38, 156.

T. DE. J. MARTÍNEZ

PALTITA (heb. *ha-palṭī*; ὁ Κελωθεί; Vg. *Phalti*). Nombre variante de → **Ḥéleṣ**.

PALLŪ' (abr. de → **Pĕlā'yāh**; Φαλλού[ς], Φαλλούδ; Vg. *Phallu*). Segundo hijo de Rubén[1], origen de la familia de los palluitas[2] y padre de 'Ĕlī'āb[3]. En otro pasaje recibe el nombre de → **Pélet**.

[1]Gn 46,9; Éx 6,14; 1 Cr 5,3. [2]Nm 26,5. [3]Nm 26,8.

Bibl.: NOTH, 1149, págs. 38, 191.

J. VIDAL

PALLUITA (heb. *ha-pallu'ī*; δῆμος τοῦ Φαλλουί; Vg. *Phalluita*). Individuo perteneciente a la familia que fundó → **Pallū'**, segundo hijo de Rubén.

Nm 26,5.

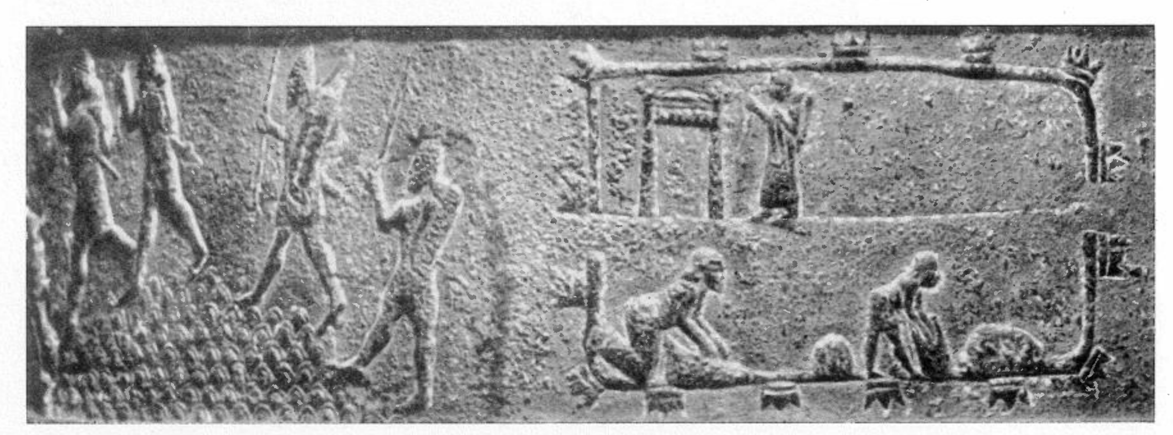
PAN (heb. *léḥem*: ἄρτος; Vg. *panis*). Para Israel como para todos los pueblos mediterráneos y los del Próximo Oriente, el pan ha sido siempre el producto base de su alimentación. En ese sentido, el cambio de la vida nómada al sedentarismo no tuvo repercusión especial. En tal estado de cosas explica perfectamente que el hagiógrafo, al interpretar el castigo de Dios al primer hombre pecador, le condene a «comer el pan con el sudor de su frente»[1], como expresión totalitaria para indicar el esfuerzo que requiere la subsistencia, aun cuando el hombre primitivo es evidente que no comía pan. En la interpretación religiosa de la historia de los orígenes de la humanidad, el pan compendia el logro de todos los afanes del varón, como los dolores de la maternidad resumen todas las penalidades de la mujer.

Esa primera mención del pan en la Biblia sigue vigente en todos los relatos históricos que aluden a la manutención del hombre como individuo y cual comunidad tribal o nacional: carecer de pan —frecuentemente en unión con el agua y a veces con el vino— es padecer necesidad, no disponer de los medios imprescindibles para vivir; el pueblo necesitado en el desierto se rebela porque no tiene pan ni agua, mientras en Egipto al menos se saciaba de pan[2]. Dios remedia su necesidad elemental con el → **maná** que la tradición posterior interpreta como «pan del cielo»[3], como sustento provisto por la bondad generosa de Dios.

La religión yahwista, siempre atenta a lo esencial, tiene en cuenta esta necesidad perentoria del pan, y exige del creyente partir su pan con el necesitado, «saciándole el apetito» como prueba de religiosidad auténtica[4]. La fe en la soberanía y providencia de Dios sobre el hombre tiene su expresión en el hecho de que Él da el pan y lo quita según que bendice o castiga al hombre agradecido o infiel: abundancia de pan es abundancia de protección y favor divinos, escasez de pan es duro castigo del pecado[5]. Por ello es que en la felicidad mesiánica el pan abundará y Dios proveerá para que todos se harten sin esfuerzo penoso[6].

El pan ha tenido amplio uso en el culto litúrgico —en perfecto paralelismo con la religión de todos los pueblos agrícolas— sobre todo en su modalidad de ácimo o sin levadura, y entraba como parte integrante en muchos de los sacrificios, como reconocimiento del poder divino que da la fertilidad a los campos, así como para sustento de los sacerdotes encargados del culto. De lo que no hay indicio alguno, en la legislación y

Fabricación de pan en la tienda real. Escena de la campaña de Armenia de Asurbanipal II el 860 A.C. Relieve de bronce procedente de las puertas de Balawat. (Foto *British Museum*)



prácticas cultuales, es de que en Israel el pan fuese considerado cual misteriosa realidad idolátrica, porque su utilidad y provecho en la vida del hombre la debe precisamente a ser don de Dios, y no a fuerzas ocultas independientes que los ritos agrarios de Mesopotamia, por ejemplo, habían divinizado. En Israel, el pan conservó siempre su condición de instrumento y servicio.

En los sacrificios se empleaba sobre todo el pan de trigo, en su especialidad más exquisita de flor de harina; pero en el uso cotidiano, el pueblo consumía principalmente pan de cebada en forma de tortas finas, que eran fáciles de cocer sobre piedras caldeadas o con planchas recubiertas de ceniza[7]. Durante siglos, las faenas de molienda del grano y cochura del pan fueron propias de la mujer, porque el pan era casero y si bien en tiempos de la monarquía aparecen los panaderos de oficio, las dueñas de casa continuaron proveyéndose de pan cocido en el hogar.

Con su consumo cotidiano, el pan llenó de su olor la vida social y hasta la psicología personal del israelita: repartido con el peregrino era el modo más directo de cumplir los deberes sagrados de la hospitalidad[8], comerlo en compañía de otro era echar las bases de la amistad[9], darlo al pobre era obligación religiosa,[10], consumirlo con lágrimas o en alegría[11] era la expresión sincera de los sentimientos que agitaban al hombre.

[1]Gn 3,19. [2]Éx 16,3; Nm 21,5. [3]Éx 16,4.15, Dt 8,3; Neh 9.15; Sab 16,20. [4]Cf. Is 58,7. [5]Éx 23,25; 2 Sm 3,29; Jer 5,17; Lam 1,11; 2,12; Ez 4,16-17; Sal 37,25; 132,15, etc. [6]Is 30,23; 33,16; 55,1-3; Jer 31,12; Sal 78,25, etc. [7]Gn 18,6; 1 Re 17,13; 19,6; 2 Re 4,42 y sigs.; Ez 4,9, etc. [8]Cf. Gn 18,5; Lc 11,5.11. [9]Cf. Sal 1,10; Jn 13,18. [10]Cf. Is 58,7; Ez 18,7.16; Job 31,17; Prov 22,9; Tob 4,16, etc. [11]Is 30,20; Sal 42,4; 80,6; 102,10; Ecl 9,5; Prov 4,17; 31,27.

Jesús ha mantenido en su mensaje toda la importancia del pan en la vida del hombre, aun del creyente, y al tiempo que ha excluido de sus seguidores toda solicitud desmedida y desconfiada de los bienes terrenos, ha enseñado a pedir al Padre del cielo «el pan de cada día» que, sin duda alguna, tiene en primer término un sentido directo y vigoroso de pan material necesario para poder vivir. Respondiendo a esa necesidad, ha realizado el milagro repetido de multiplicar los panes de cebada para saciar el hambre de la muchedumbre que le seguían hasta el desierto. Con ocasión de uno de estos milagros, Jesús promete el verdadero pan de vida que es la fe y aceptación de su persona y mensaje, y la recepción del misterio eucarístico, partiendo así de una realidad cercana y bien conocida del hombre, para facilitar la comprensión de los misterios de la nueva revelación. La trascendencia decisiva de su persona para el hombre la ha compendiado en su proclama: Yo soy el pan del cielo que Dios os da; Yo soy el pan de vida, quien me come no tendrá hambre, no morirá...

Bibl.: Art. ἄρτος, en *ThW*, I, págs. 475-476. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 319-322. A. MAILLOR, *Bread*, en *Vocabulary of the Bible*, Londres 1958, págs. 41-42. D. SESBOÜÉ, *Pain*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 725-728.

C. GANCHO

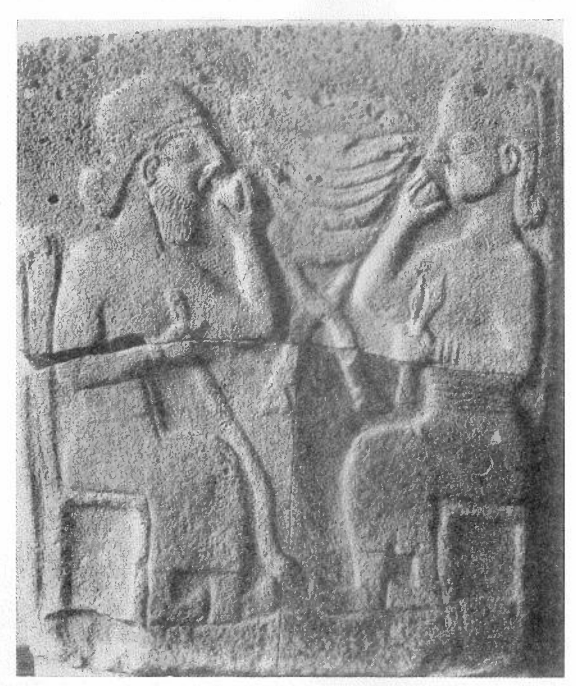
PAN DE VIDA, Sermón del (Jn 6,22-72). Los primeros 21 versículos de este cap. 6, el más largo en los escritos de Juan, forman como una preparación del resto. Multiplicando los panes anunciaba Jesús el pan de vida, y mostraba su poder sobre la naturaleza; caminando sobre las aguas, el dominio sobre el cuerpo material. Con tales signos podía exigir la fe en el gran prodigio.

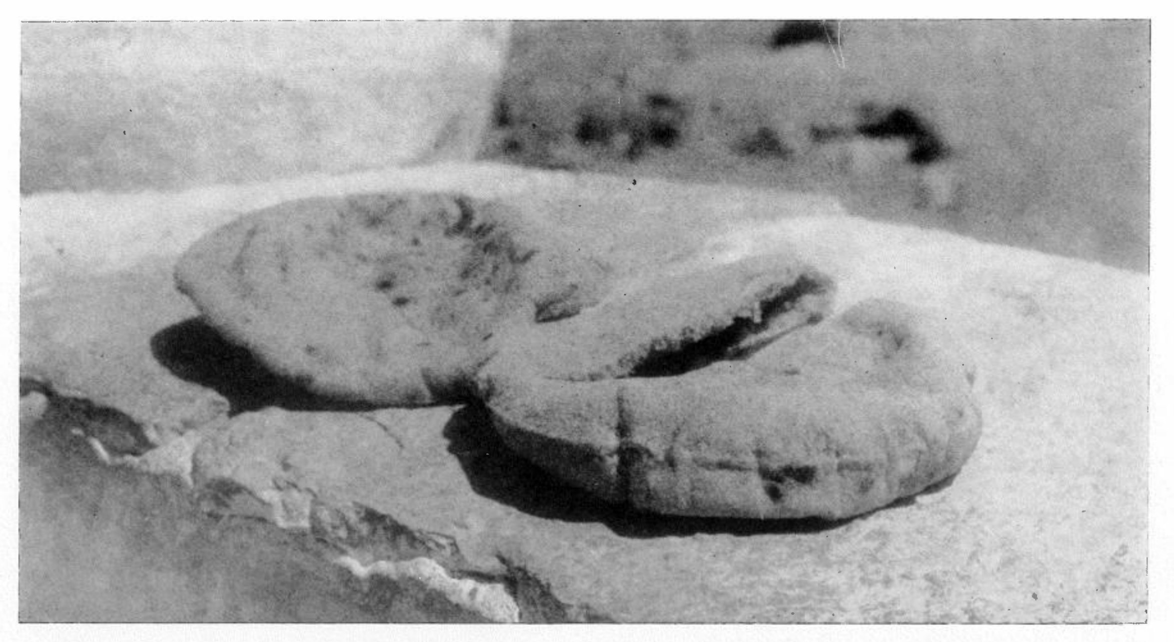
1. Conviene recordar, a grandes líneas al menos, la historia de la interpretación de este discurso. Los Padres



Tosca figura de un panadero amasando pan, hallada en las excavaciones de Gabaón

Relieve procedente de Zenğirli, en el que aparecen dos comensales ante una mesa colmada de pan y otros manjares. Siglo VIII-IX A.C. (Foto por cortesía de J. B. Pritchard)





Panes subcinericios, cocidos bajo planchas cubiertas de ceniza, como aún se preparan en los alrededores de Santa Catalina del Sinaí. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

Apostólicos del siglo II se inclinaron a ver el sentido eucarístico en sus alusiones: Ignacio de Antioquía, *Didajé* o doctrina de los doce apóstoles, Justino, Ireneo, discípulo de Policarpo, quien a su vez lo fue del mismo Juan.

Esta interpretación clara sufrió en el siglo III los golpes de la escuela alegórica de Alejandría con Clemente y Orígenes, influidos acaso por la disciplina del «arcano». Sin embargo, la antigua interpretación recobró su claridad con Gregorio de Nisa, los dos Cirilos y sobre todo Crisóstomo, con sus homilías sobre el Pan de Vida. Hilario y Ambrosio, entre los latinos del siglo III y IV, en sus alusiones siguieron la misma huella. El sentido eucarístico en san Agustín es manifiesto, aunque hay en él textos difíciles. Pero si habla de comer a Cristo figuradamente, parece que usa esta expresión en el sentido espiritual para excluir una manducación infructuosa, sin fe, de la carne de Cristo.

El Concilio de Trento, sin rechazar la interpretación de algunos teólogos que daban al discurso el sentido de una manducación espiritual de Cristo por la fe, citó a Jn 6,58 en el sentido eucarístico[A].

Los protestantes suelen ver en el texto la promesa del don espiritual de una carne que se inmolaría en la cruz, pero que sólo será un recuerdo en la liturgia protestante. La posición de los racionalistas es consecuente con la negación de lo sobrenatural; que el discurso se refiere a la Eucaristía les parece evidente y por lo mismo no puede ser de Cristo, sino del evangelista. Desde hace más de un siglo, los católicos unánimamente afirman, según la gran línea de la primitiva tradición, que allí se contiene la promesa que Jesús hizo de la Eucaristía.

[A] *Concilio Tridentino,* sesión XIII, cap. II.

2. Este discurso, como el de la Cena, es característico de Juan por la amplitud, importancia del tema y ritmo de su composición. Aunque interrumpido por oyentes que de una u otra manera manifiestan sus objeciones, el divino orador todo lo aprovecha para ir expresando su doctrina con mayor claridad.

Contiene, pues, un solo argumento en dos grandes ideas progresivas: a) *Cristo es pan de vida*[1] y b) *Cristo con su carne y su sangre es verdadero pan de vida en la Eucaristía.* La primera idea en su desarrollo (después de los vers. 22-25 en que el evangelista sitúa históricamente la escena), contiene la preposición del tema con la promesa de tal pan[2], distinto y superior al maná que fue su símbolo[3] y a la condición, indispensable para comerlo, de creer en Cristo[4]. ¿Qué signo hacía Cristo para que creyeran en Él? Moisés había dado un gran signo: «Les dio a comer pan del cielo». Jesús explicó que ese pan mosaico era una sombra del nuevo: «... es mi Padre quien os da el verdadero pan del cielo». A la exclamación de la gente: «Señor, danos siempre de ese pan», Jesús contestó: «Yo soy el pan de vida: el que viene a mí, no tendrá hambre; el que cree en mí, jamás tendrá sed»[5]. Pero para que esa unión sea perfecta habrá que «comer la carne» del Hijo del hombre y «beber su sangre»[6]. Y ésta es la segunda parte, a la que todo lo primero se ordena.

Contiene dos puntos principales: *a*) La carne de Cristo es pan de vida para el alma: le comunica la propia vida del Padre, la vida trinitaria, a través del cuerpo físico de Cristo («instrumento unico personalmente al Verbo de Dios»)[A].

b) Esa carne es aún pan de vida para el cuerpo, en el que siembra la semilla de la resurrección bienaventurada. La promesa de la resurrección, como fruto

de la Eucaristía, es la gran verdad que Juan agrega al contenido de la doctrina de la Cena según los Sinópticos[7] (vers. 48-59). Un epílogo[8] describe el efecto de la enseñanza de Jesús; ésta fue dicha con tal insistencia y realismo que causó escándalo entre los judíos en la sinagoga y cisma entre los discípulos, al que no fue ajeno «el que le entregó»[9].

El evangelista que nos narra la multiplicación de los panes y la consiguiente promesa de la Eucaristía, es el mismo que nos ha conservado[10] la multiplicación del vino, el otro símbolo eucarístico. El gran banquete del Esposo se aproxima[11]. Por fin, el Padre de familia de los Sinópticos es aquí el Padre celestial («mi Padre») que de la sustancia de su propio Hijo, alimenta la vida divina de sus hijos adoptivos, pues «de tal manera amó Dios al mundo...»[12] (→ **Eucaristía** y **Fracción del Pan**).

[A] TOMÁS, *Summa Theol.*, 3, *q.* 13, *s.* 2*c.*

[1] Jn 6,26-47. [2] Jn 6,26-29. [3] Jn 6,30-37. [4] Jn 6,38-47. [5] Jn 6, 34-35. [6] Jn 6,54. [7] Jn 6,48-59; cf. Mt 26,26-29 y par. [8] Jn 6,60-72. [9] Jn 6,64. [10] Jn cap. 2. [11] Cf. Jn 3,28-29. [12] Jn 3,16.

Bibl.: G. RICCIOTTI, *Vida de Cristo*, Barcelona 1944 (trad. esp.). J. DUPONT, *Essais sur la christologie de St. Jean: «Le pain de vie»*, Brujas 1951, págs. 184-188, 201-203. J. LEAL, *De realitate eucharistica panis vitae (Joh. 6)*, en *VD*, 31 (1953), págs. 144-155. J. RACETTE, *L'unité du discours sur le pain de vie (Jean VI)*, en *SE*, 9 (1957), págs. 82-85.

D. IGLESIAS

PANADERO (heb. *'ōfeh*; σιτοποιός; Vg. *pistor*). El pan en Israel era producto casero y su elaboración corría a cargo de la mujer (→ **Pan**); por consiguiente; habría que hablar propiamente de panaderas. Pero ya en los relatos de la vida de José en Egipto hay mención de una revuelta del copero y panadero del rey[1]. El término — que algunas versiones traducen por «repostero» — es vago, ya que deriva de la raíz *'ph*, «cocer», y comprende en efecto todas las labores de repostería. Sin duda alguna se trata de una dignidad palaciega que se originó en un oficio servil de gran responsabilidad sobre la vida del faraón.

Cuando Samuel, antimonárquico, presenta al pueblo los derechos del futuro rey que desean, les dice con ironía: «Tomará a vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas»[2]. Tres siglos más tarde, Oseas alude al hornero que cuida de la hornada mientras se cuece y hace[3]. Y por la época del destierro, Jeremías habla del pan diario que le daban en su prisión traído

Cafarnaúm. Parte reconstruida de la sinagoga, vista desde el sudoeste. En este lugar Jesús pronunció, probablemente, el sermón del pan de vida. (Foto P. Termes)



de «la calle de los panaderos»[4], lo que parece sugerir un como gremio de horneros, situado en un barrio propio, que proveía de pan a la ciudad.

[1] Gn 40,1 y sigs.; 41,10. [2] 1 Sm 8,13. [3] Os 7,4-6. [4] Jer 37,21.

C. WAU

PANAL (heb. *ṣûf*; κηρίον; Vg. *favus*). La miel era tan abundante en Palestina que se la calificó como «tierra de leche y miel»[1].

Hubo por tanto panales, aunque nada se nos dice de su forma, que debió de ser sumamente varia, ya que la miel la recogían del suelo, de los árboles y de las rocas. Las ocho o diez veces que aparece en la SE — y siempre en el AT, ya que el texto de Lc 24,42*b* no es críticamente seguro — es en paralelismo con la miel, indicando la dulzura física y moral de las cosas o personas: la ley de Dios, los labios de la esposa, la sabiduría, etc. y siempre connotando gran estima de las mismas[2].

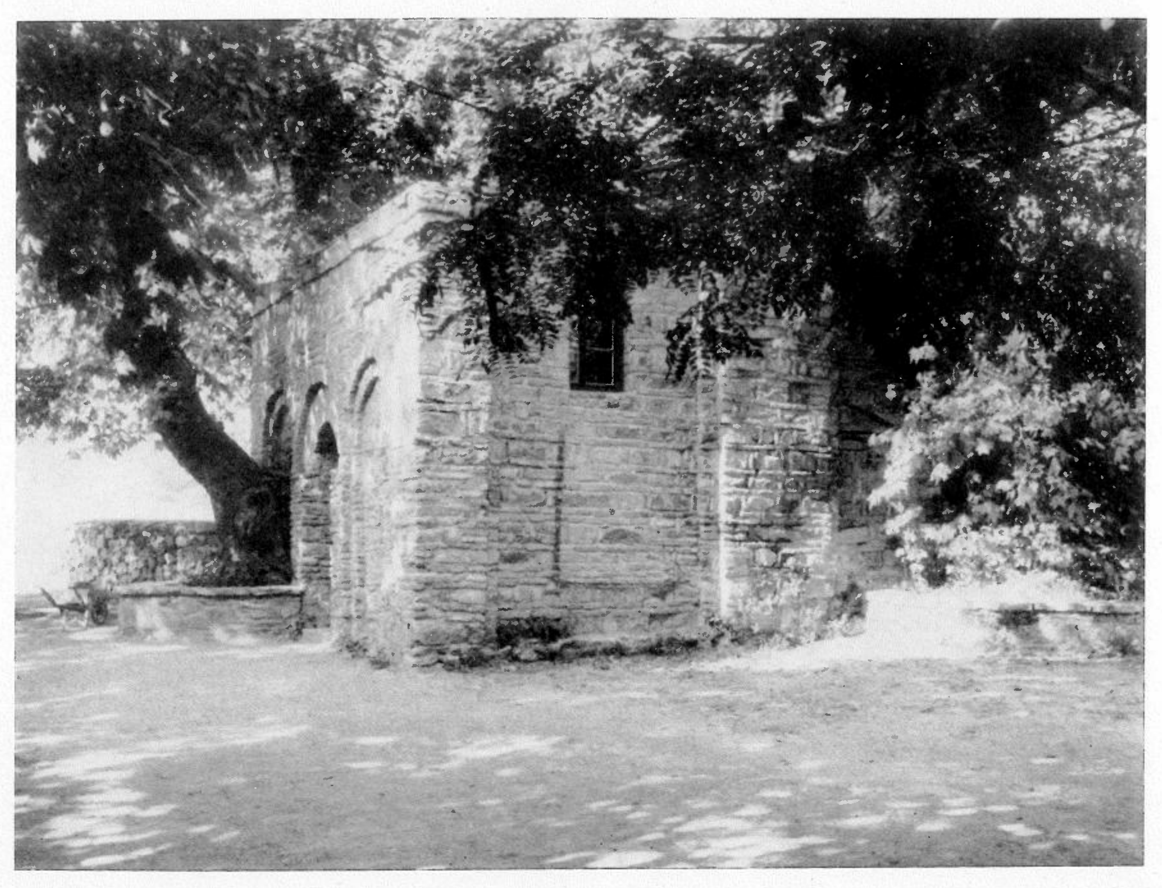
[1] Éx 3,8.17. [2] 1 Sm 14,27; Sal 19,11; Prov 5,3; 24,13; 27,7; Cant 4,11; 5,1; Eclo 24,20.

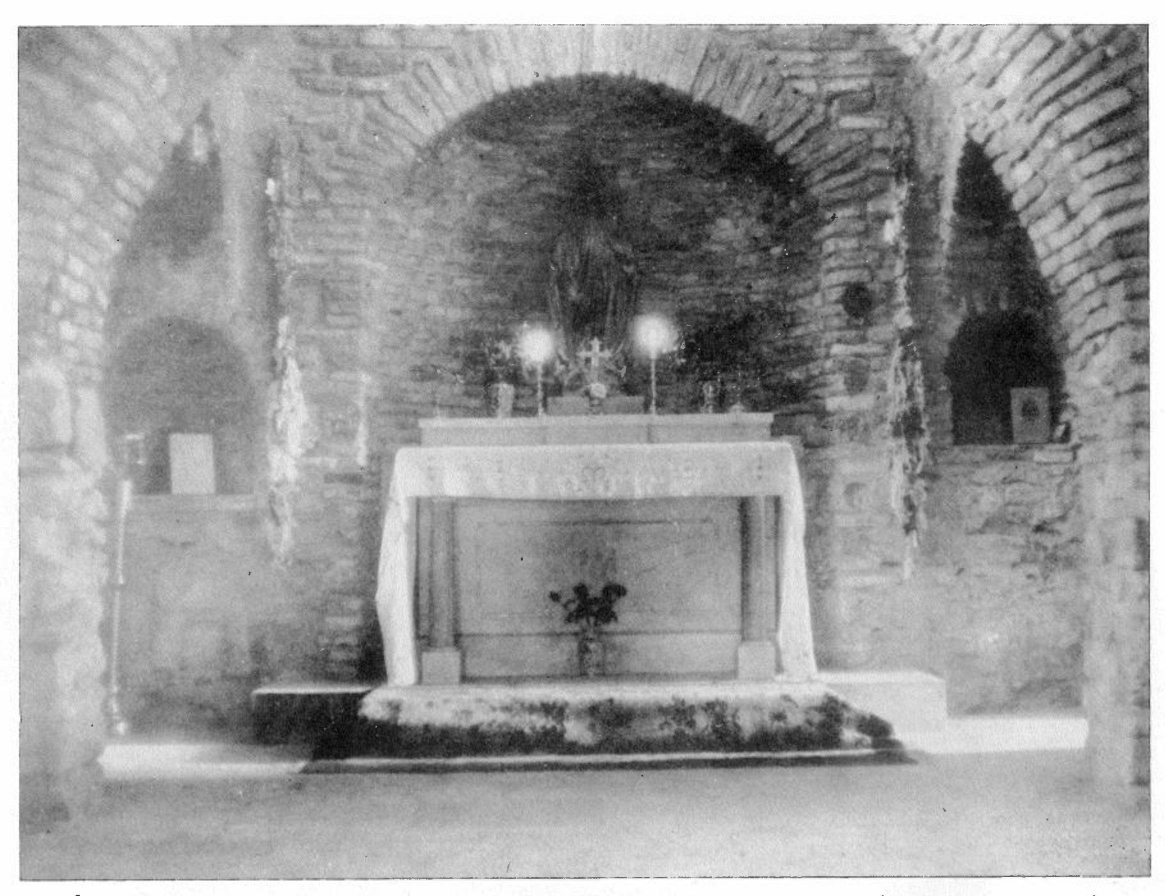
C. WAU

PANAYA KAPULU. Se dice también *Panaya Kapuli* o *Panaghia Kapulu* (et. der. del turco «capilla de la Panaguía [Παν-άγιος, «Santísima»] Virgen María»; se la conoce asimismo con el nombre de *Meryem Ana Evi*, es decir, «casa de nuestra Madre María», en Éfeso).

1. Morada de María y lugar de la Asunción. Los últimos años de la vida mortal de la Virgen María, y las circunstancias concretas de su asunción gloriosa, no se narran explícitamente en el NT, y quedan envueltas hasta ahora en la impenetrable bruma del pasado. La fantasía de los apócrifos asuncionistas se complace en acumular pormenores. Tres son las notas comunes que suelen ofrecer: La muerte de la Virgen, la reunión de todos los apóstoles en Jerusalén, juntamente con la vela ante el sepulcro en el valle de Josafat, y la desaparición o asunción de María[A]. No todo lo que dicen es falso. Pudieron recoger hechos y rasgos históricos que se han de precisar cuidadosamente entre otros datos legendarios o fantásticos. Pero desde la proclamación del dogma de la asunción de María en cuerpo y alma al cielo, en cuya fórmula definitoria sustancial se prescinde de la muerte de la Virgen[B], algunos pocos teólogos (por ejemplo, T. Gallus) admiten que la Virgen en realidad no murió. Hay que distinguir, pues, cuidadosamente, la cuestión de la última morada y residencia de la Virgen de la de su tumba; y ambas, del hecho histórico y circunstancias

Éfeso. Exterior de la capilla de Panaya Kapulu, en donde se supone que vivió y murió la Virgen María. (Foto P. Termes)





Éfeso. Interior de la capilla de Panaya Kapulu. Junto al altar cuelgan ex-votos de mujeres turcas que van al santuario a implorar gracias de la «toda santa». (Foto P. Termes)

concretas de su asunción de la cual prescindiremos ahora, dando por supuesto que hubo de realizarse donde tuvo su postrera residencia.

Dos sitios han venido aduciéndose como lugar de la última morada de la Santísima Virgen: *a*) La iglesia subterránea de la Asunción de María en Getsemaní, que sería su tumba (→ **Dormición**), *b*) Panaya Kapulu en Éfeso, Turquía, donde habría estado su casa residencial y, según algunos documentos, también su tumba. Cabría distinguir todavía, en esta última suposición, la misma Panaya Kapulu de la ciudad de Éfeso, ya que algún argumento que no probara tanto para la primera, podría valer grandemente para la segunda.

Los testimonios precisos, obtenidos hasta ahora, a favor de Jerusalén son tardíos, y es notable que las circunstancias de la narración, con el sentido de los datos arqueológicos, sean paralelos a los del sepelio, sepulcro y resurrección de Cristo.

Panaya Kapulu alega motivos singulares. Entre otros, el apóstol Juan evangelista, a quien encomendó Cristo el cuidado de su madre, aparece en la tradición como obispo de Éfeso y hay una basílica con el que se dice ser sepulcro de Juan; ambos han sido excavados y estudiados recientemente por científicos austríacos. La iglesia del Concilio ecuménico efesino (431) estuvo dedicada a Santa María, y no se dedicaban iglesias sino en lo lugares ilustrados por los santos a quienes se honraba. La carta que los padres del Concilio dirigieron al clero de Constantinopla, tiene una frase que parece deba interpretarse como si la Virgen hubiese estado en Éfeso. En los alrededores de la casa de la Virgen hay monumentos cristianos antiguos. La iglesia nestoriana sirojacobita mantiene la tradición de ese lugar concreto, por lo menos desde el siglo VIII.

La vidente Ana Catalina Emmerich (1774-1824) describe en sus narraciones piadosas unas ruinas cerca de Éfeso como «casa de la Virgen». Aunque es difícil discernir las interpolaciones que Brentano puso en sus escritos, y las fuentes de donde pudo sacarlas, las declaraciones de Emmerich se han tenido como ocasión del moderno interés hacia este monumento antiguo efesino.

Al sur de las inmensas, imponentes y solitarias ruinas de Éfeso, sobre una de las cumbres vecinas, llamadas *Bülbüldag* («montaña del Ruiseñor») se venera el edificio, a modo de ermita, de Panaya Kapulu, restaurado recientemente. El paisaje es espléndido. Desde allí se ve el valle del Caistro, la vieja Éfeso, el mar y los montes lejanos. Es un lugar de peregrinaciones en la moderna Turquía. Se señalan curaciones extraordinarias [C]. Alma

de este movimiento religioso es el obispo de Esmirna, J. Descuffi y, entre otros, J. Euzet.

[A] A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 611-616. [B] PIO XII, *Munificentissimus Deus*, en *AAS*, 42 (1950), pág. 770. [C] S. BARTINA, *Un interesante documento sobre lo preternatural en Panaya de Éfeso*, en *Espíritu*, 4 (1955), págs. 195-196.

Bibl.: M. GORDILLO, *Panaghia-Kapulu. ¿Está en Éfeso el sepulcro de Ntra. Señora?*, en EMar, 2 (1952), págs. 359-375. C. KOPP, *Das Mariengrab in Ephesus?*, en *ThGl*, 45 (1955), págs. 161-188. C. M. HENZE, *De loco transitus et gloriosae Assumptionis B. M. V.*, en *DTh(P)*, 58 (1955), págs. 416-422; íd., *Iterum de loco transitus B. M. V.*, ibíd., 59 (1956), pág. 245.

S. BARTINA

2. EXCAVACIONES. La localización de Éfeso cobró renovado vigor a partir del año 1891, cuando el P. Poulain, Superior de los lazaristas de Esmirna (hoy Izmir) habiendo leído las revelaciones de Catalina Emmerich (1774-1824) y en ellas una relación detallada de la casa de la Virgen de Éfeso, se decidió a comprobar la verdad de la revelación. Un grupo de investigadores, entre ellos Jung oficial francés, estuvo buscando por las montañas del sur de Éfeso y al cabo dieron con una construcción que respondía en todo a la descripción de la humilde aldeana de Düsseldorf, que jamás había salido de Alemania. Poco después se organizó otra expedición ya científica que investigó durante quince días llegando a la misma conclusión. Los fundamentos de la casa remontaban al siglo I D.C. y sobre la casa se había construido una capilla en el siglo IV y otra en el siglo VII que era la que subsistía. Otra capilla dedicada a la Virgen — Panaya Krifi — en la llanura al sur de Éfeso (Selçuk), donde el viernes de la semana de Pascua los cristianos conmemoraban el haberse refugiado allí la Virgen del furor de los paganos, también ha desaparecido. Lo mismo una tercera capilla — Panaya Kavali — donde desde tiempo inmemorial los cristianos celebraban el 21 de noviembre el paso de la Virgen. A Panaya Kapulu acudían por centenares desde tiempo inmemorial los cristianos de Kirkingé, descendientes de los cristianos refugiados en la montaña, a celebrar el 15 de agosto la Dormición de la Virgen, por más que sus libros litúrgicos sólo hiciesen mención de la Dormición en Getsemaní.

Las excavaciones de 1898-1899 descubrieron en la cima de la montaña, no lejos de la Casa de la Virgen, de que estamos hablando, restos de un poblado cristiano: restos de casas, monedas del tiempo de Constantino, Constancio y Justiniano, restos de pavimentos de mosaico, esqueletos en tumbas de ladrillo, conducciones de agua de tierra cocida que alimentaba un estanque de 15 × 8 metros. Sería éste un poblado levantado cerca de la Casa y Tumba de la Virgen.

San Jerónimo por su parte señala en su traducción de las *Crónicas* de Eusebio[A], que san Juan Evangelista tenía en la colina un *hospitiolum*, donde se retiraba con sus amigos. San Gregorio de Tours (570) y San Willibardo (720) refieren que los peregrinos subían a la cumbre de la colina para ver «una casa con cuatro paños de pared sin techo», donde san Juan iba a rezar y a ofrecer sacrificios por los pecados del mundo.

El año 1961, el arqueólogo belga, F. Bourgeois, pasó cuatro meses excavando en Panaya Kapulu, al lado mismo de la capilla. Descubrió una casa, cuyo aparejo es idéntico al de los fundamentos de la Capilla, o sea, del siglo I y ha puesto de manifiesto un mosaico de 12 m que ya parcialmente habían descubierto los lazaristas en 1897 sobre las arcadas.

Hoy Panaya Kapulu es un centro de peregrinación no sólo para cristianos, sino incluso para musulmanes. Unos 23 000 peregrinos cada año. El gobierno turco en 1948 construyó una bella carretera de acceso de 9 km desde la carretera Izmir-Aydin hasta Panaya.

Al lado de la Iglesia hay una hospedería para peregrinos y unos metros más arriba un conventito de los *Petits Frères* del P. Foucauld, que son los que atienden el servicio religioso de la Capilla (→ **Éfeso**).

[A] JERÓNIMO, en *PL*, 28,603.

Bibl.: J. DESCUFFI, *La Maison de Marie à Éphèse*, en *L'Homme Nouveau*, n.º 305-306, París. *AER*, 123 (1950), págs. 242-261. C. KOPP, *Das Mariengrab-Jerusalem?-Ephesus?*, Paderborn 1955, pág. 46 (en contra de Éfeso). J. EUZET, *Rémarques sur «Jerusalem?-Éphèse?» de Clemens Kopp*, en *Notre Dame d'Éphèse*, 5, Estambul 1961, págs. 147-175 (en favor de Éfeso). J. DESCUFFI, *Panaya Kapulu: La casa de la Virgen en Éfeso*, en *Anales de Ntra. Sra. del Sdo. Corazón*, 92, Barcelona 1962, págs. 9-13.

A. DÍEZ MACHO

PANBABILONISMO. El panbabilonismo tiene como supuesto previo la escuela mitológica astral, que pretende reconocer como forjadores de mitos sólo a los astros, sobre todo a la luna, con lo cual se deja de tener en cuenta que la vivencia religiosa representa lo primordial, y el mito en cambio lo secundario. El objeto y la acción de un mito no lo constituyen los objetos que se ven en el cielo, como afirma la escuela de Siecke, sino las vivencias humanas al ser puestas en los astros. El panbabilonismo opina que la concepción astral del mundo imprime su huella en todas las religiones y civilizaciones — de ahí que explique también los acontecimientos de la era patriarcal del AT de un modo mitológico astral — y que toda mitología se originó en Babilonia, habiéndose difundido desde allí por el Asia anterior y por todo el mundo; y pone sobre todo a la luna en el centro de la mitología (panlunarismo). De algunos paralelismos entre el AT y los textos babilónicos (por ejemplo, el diluvio, 10 patriarcas bíblicos anteriores al diluvio y 10 primeros reyes de Babilonia antes de él), pretende demostrar la dependencia de todo el AT de las fuentes babilónicas, de tal manera que para la escuela entre los escritos bíblicos y los babilónicos no existe ninguna distinción esencial, y que el AT no representa más que una reelaboración secundaria del patrimonio de ideas babilónico.

Fue promovido este movimiento por F. Delitzsch († 1922) con su obra *Babel und Bibel* que causó gran sensación, dando lugar a una rica literatura sobre la Biblia y Babilonia (más de 80 monografías independientes). A continuación representaron el panbabilonismo sobre todo H. Winckler († 1913), A. Jeremias († 1935) y P. Jensen († 1936); este último exageró hasta el extremo la sobreestimación del influjo babilónico, pretendiendo ver, tanto en el AT como en el NT, variantes sólo de la epopeya babilónica de Gilgameš.

El panbabilonismo resulta una crasa exageración y está hoy extinguido. A nadie se le ocurre ya derivar los mitos de los pueblos primitivos, ni sus motivos siquiera,

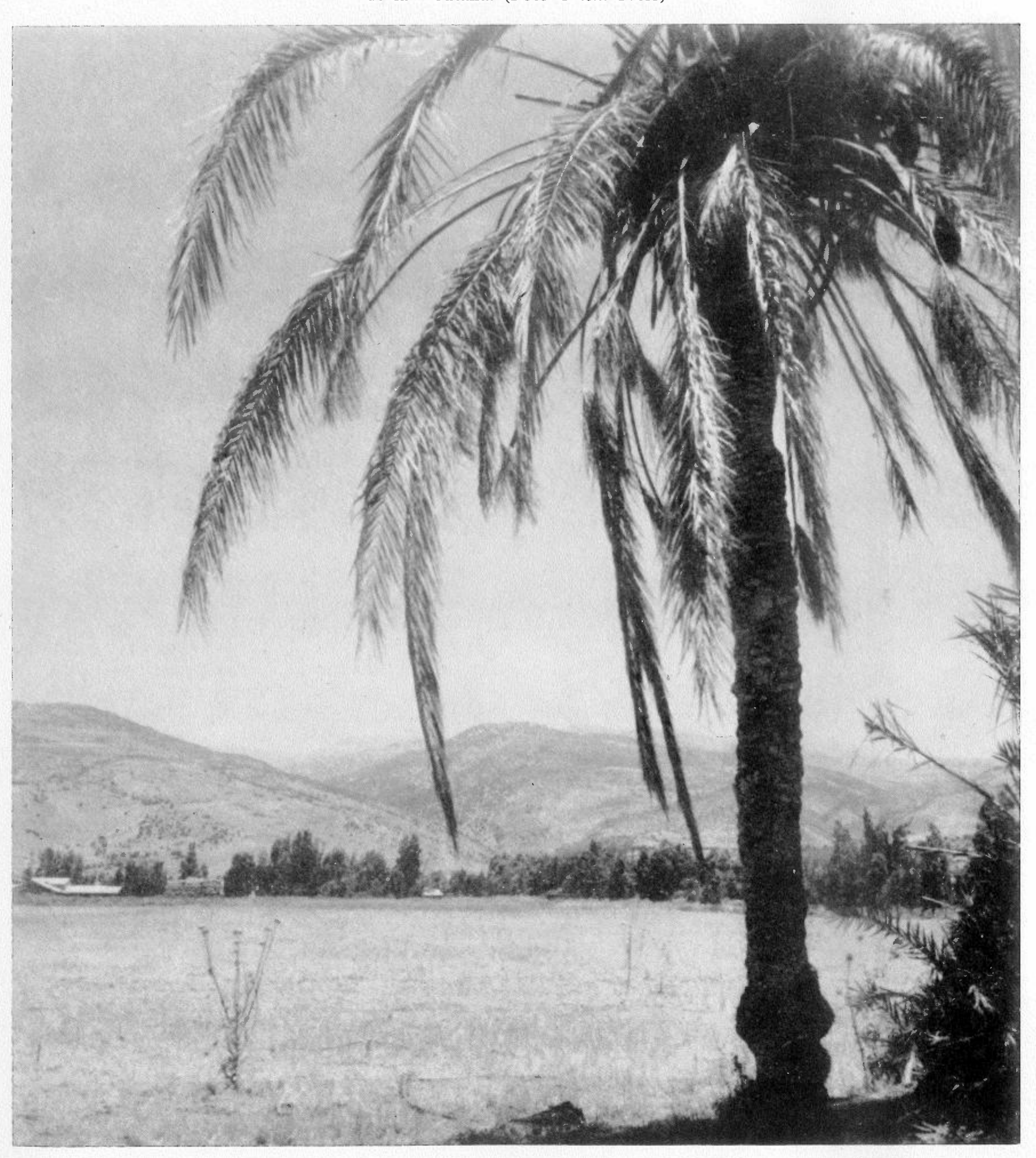
de Babilonia. La mitología astral de Babilonia es la de una alta civilización, completamente extraña a los pueblos primitivos: de ahí que no pueda representar la forma originaria de una religión humana. La escuela panbabilonista fue combatida desde el punto de vista católico sobre todo por F. X. Kugler.

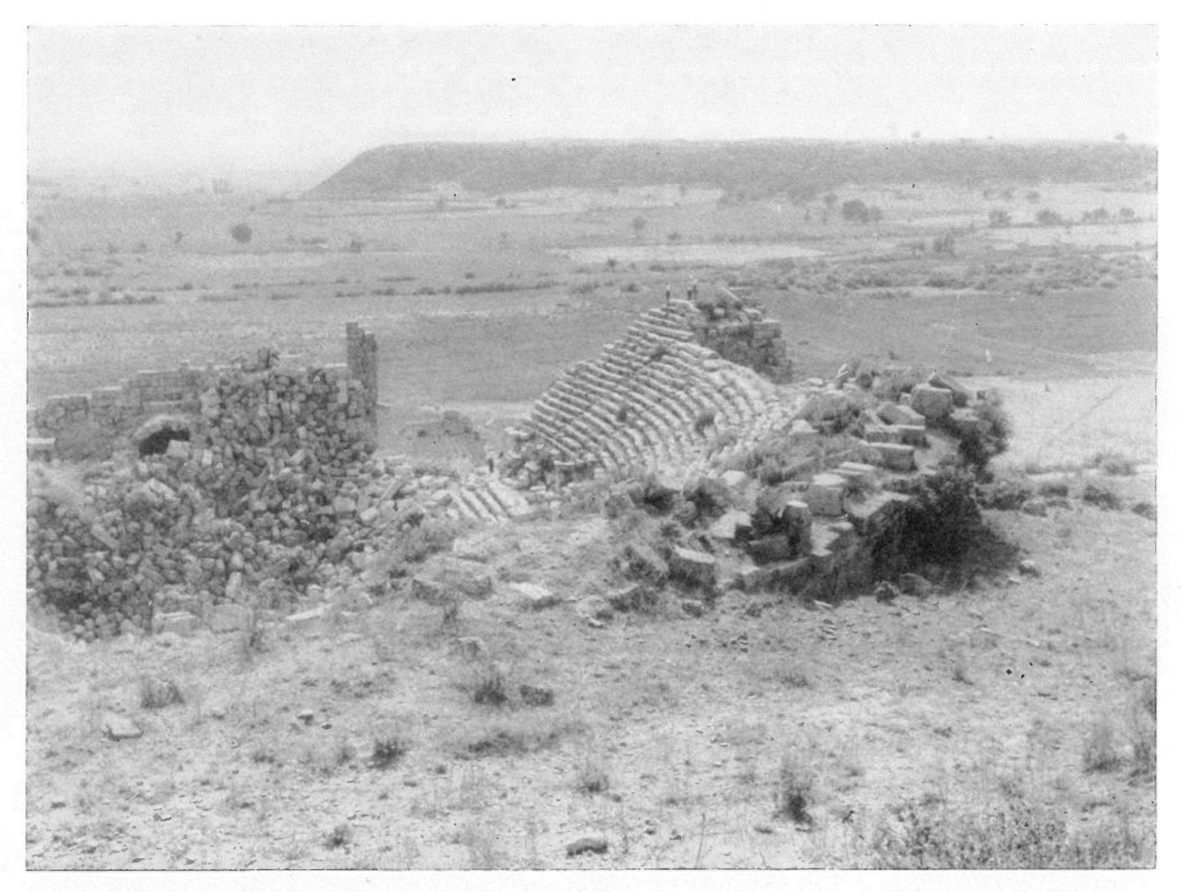
Bibl.: F. DELITZSCH, *Babel und Bibel,* Leipzig 1902; íd., *Zweiter Vortrag über Babel und Bibel,* Stuttgart 1903. A. JEREMIAS, *Im Kampf um Bibel und Babel,* 3.ª ed., Leipzig 1903. F. X. KUGLER, *Babylon und Christentum,* Münster de W. 1903; íd., *Die Götter Babylons und das NT,* ibíd. 1905; íd., *Sternkunde und Sterndienst in Babel,* ibíd. 1907. P. JENSEN, *Moses, Jesus, Paulus,* Leipzig 1909. F. X. KUGLER, *Im Bannkreis Babels,* Munster de W. 1910. F. DELITZSCH, *Die grosse Täuschung,* Leipzig 1920. P. JENSEN, *Das Gilgameschepos in der Weltliteratur,* Marburgo 1928. A. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur,* 2.ª ed., Leipzig 1929; íd., *Das AT im Lichte des alten Orients,* 4.ª ed., Leipzig 1930.

W. KORNFELD

PANEAS (Πανειάς o Πανεάς; lat. *Paneas*). Primitivo nombre de la ciudad que más tarde, bajo Filipo, hijo

Sitio de Paneas, hoy Bāniyās, llamada en la época de Cristo Cesarea de Filipo, emplazada hacia el centro de la montaña. (Foto *Orient Press*)





Panorámica de Perge, la antigua capital religiosa de Panfilia, vista desde detrás de la parte superior del teatro, en dirección oeste-este. (Foto P. Termes)

de Herodes, se cambió por el de Cesarea de Filipo. En la actualidad, recibe el nombre de Bāniyās, lugar situado en la república del Líbano.

PANES DE PROPOSICIÓN. En hebreo se llaman «los panes de la cara» (*léḥem ha-pānīm*; ἄρτοι ἐνώπιοι), porque estaban siempre en la presencia de Dios como monumento de la Alianza perpetua entre Yahweh y su pueblo.

Eran doce, de flor de harina, que se renovaban cada sábado y se colocaban en dos pilas de seis y seis en la mesa revestida de oro que estaba en el *hēkāl* o santo, a la derecha de la puerta del *dĕbīr* o santísimo. Estaban reservados a solos los sacerdotes[1]. La anécdota de David hambriento[2] revela la antigüedad del rito. Rememorándola, Jesús aprueba la conducta del rey y del sacerdote que se los entregó[3], contra el formalismo farisaico que por respetar un rito consentía que se padeciese necesidad.

El rito continuó hasta la destrucción del segundo Templo[4].

[1]Lv 24,5-9; 1 Re 7,48. [2]1 Sm 21,1-6. [3]Mt 12,4 y par. [4]Cf. 2 Mac 1,8.

C. GANCHO

PANFILIA (Παμφυλία; Vg. *Pamphylia*). Región de Asia Menor, situada en la costa sur y rodeada por Licia, Pisidia y Cilicia, al oeste, norte y este, respectivamente. Su nombre proviene, según algunos autores, del griego πᾶν φῦλον, «mezcla de razas», a causa de la diversidad de pueblos que en ella se asentaron. Ya desde el siglo v a. c., había establecimientos griegos, si bien su colonización se remonta a la época de Troya, y en la Biblia se nos da fe de la existencia de una colonia judía en el siglo II, a la cual se envió la orden del cónsul Lucio en favor de los judíos[1]. Anteriormente había pasado por el dominio persa, griego, seleucida, estuvo un tiempo bajo Pérgamo y, por último, en manos de Roma en 103. Su historia bajo el dominio romano es oscura, y casi siempre en conexión con las regiones vecinas: con Licia en el año 43, pero después se separa, uniéndose a Galacia, mas en el 74 nuevamente se une a la primera.

Geográficamente constituye una gran llanura cerrada al norte por la cadena del Tauro. Su forma es más o menos rectangular, con unos 130 km de largo por 35 de ancho. Sus amplias costas hicieron de ella una región abierta al mar, siendo sus puertos más importantes Atalia y Side, junto al mar, y Perge, junto al río

Cestro. Aparte de las anteriores, son de cierta categoría las ciudades de Silion y Aspendo. La más importante desde el punto de vista religioso fue Perge, antigua capital religiosa de la región y centro de un culto a Artemisa, de la que hoy no quedan más que ruinas.

Se menciona en el NT con motivo de los viajes de san Pablo. A Perge arribó durante su primer viaje, procedente de Chipre, y desde allí se volvió Juan Marcos a Jerusalén[2]; desde Perge, Pablo y Bernabé pasan a Antioquía de Pisidia y a su regreso vuelven a pasar por Panfilia[3]. El que Pablo no se detuviera en Panfilia, algunos lo atribuyen a lo poco favorable que la región se mostraba para su predicación, aunque otros suponen que, a causa de lo malsano del clima, hubo de partir rápidamente aquejado por unas fiebres[4].

[1] 1 Mac 15,23; cf. Act 2,19. [2] Act 13,13; 15,38. [3] Act 14,24.25. [4] Gál 4,13.

Bibl.: T. Mommsen, *Le provincie romane da Cesare a Diocleziano*, Roma 1888-1890. J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain*, II, París 1892, pág. 303. C. Lanckorinski, *Städte Pamphiliens und Pisidiens*, Viena 1890-1892. B. Paribeni, *Pamfilia*, en *EIt*, XXVI, págs. 156-157, con más bibliografía. J. Renié, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949, pág. 188. H. Metzger, *Las rutas de san Pablo en el Oriente griego*, Barcelona 1962, págs. 17-19 (trad. esp.).

R. SÁNCHEZ

PAÑALES (heb. *ḥătullāh*; σπάργανον; Vg. *panni*). Como envoltura de niños de pecho lo menciona la SE en tres ocasiones: hablando simbólicamente de los primeros tiempos de Israel, como niña pequeña a quien no fajaron, negándole las asistencias necesarias a cualquier neonato[1]. El libro de Job describe el poder de Dios que maneja el mar como a un niño, rodeándole de nubes cual mantillas, y de densos nublados cual pañales[2]. Finalmente, recordando Lucas, en el → **evangelio de la infancia**, que María personalmente, y no comadrona alguna, cumplió este oficio con Jesús recién nacido, gesto que el ángel da como seña y signo a los pastores[3].

[1] Ez 16,4. [2] Job 38,9. [3] Lc 2,7.12.

C. GANCHO

PAPA (der. de πάππας, «padre»). En los primeros siglos de la Iglesia se daba este nombre, en las regiones de lengua griega, a los patriarcas, obispos y abades; pero poco a poco fue reservándose este título casi exclusivamente al obispo de Roma, considerado en la Iglesia católica como el padre de la gran familia cristiana por ser el sucesor de Pedro en el primado y vicario de Cristo en la tierra. El tema del papado podría tratarse bajo diversos aspectos: histórico, jurídico, eclesiológico. Circunscribiéndonos al aspecto bíblico-eclesiológico, la doctrina sobre el Papa comprende dos cuestiones:

a) El primado que Cristo confirió a san Pedro no fue un privilegio personal suyo que debía desaparecer con su muerte, sino que debía perdurar en sus sucesores hasta el fin del mundo.

b) Estos sucesores, de hecho, son los obispos de Roma.

1. La ley de sucesión en el primado. Aunque en ninguna parte del NT se encuentra la frase sucesores del primado u otras semejantes, la idea, empero, de esta sucesión está incluida necesariamente en el hecho de haber concedido Jesucristo a Pedro, hombre mortal, un ministerio perpetuo, el primado, que como principio de unidad y estabilidad de la Iglesia debe durar tanto tiempo cuanto dure la Iglesia. Y si la Iglesia debe durar hasta el fin del mundo (→ **Indefectibilidad de la Iglesia**) también hasta el fin del mundo debe durar quien rija la Iglesia. En otras palabras, si el primado concedido por Cristo a Pedro es una prerrogativa para bien de la Iglesia — y toda autoridad en los discípulos de Cristo es un servicio —[1], debe durar mientras este servicio sea necesario. Y ciertamente, al morir Pedro, la necesidad de este servicio no sólo no desaparece, sino que aumenta por aumentar el número y extensión de la Iglesia, y disminuir el contacto con los testigos inmediatos de Jesús.

El valor de estas reflexiones de carácter general, quedará aún más claro considerando los textos neotestamentarios sobre el primado de Pedro.

a) Según Mt 16,18-19, los poderes infernales no podrán prevalecer sobre la Iglesia, por estar fundada sobre la Roca firme de Pedro; pero la lucha del Maligno contra la Iglesia durará hasta el fin del mundo — recuérdese la parábola de la cizaña que siembra el demonio en el campo del mundo y permanece, mezclada con el trigo hasta el fin del mundo[2]; de consiguiente, debe perdurar la Roca, principio de su resistencia, hasta el fin del mundo.

b) Según Lc 22,32. Pedro será el sostén de la fe de sus hermanos, de aquella fe que el demonio quiere hacer vacilar, no sólo en los apóstoles, sino en todos los que a través de los tiempos habrían de formar la Iglesia. «Vuestro adversario, el demonio, como león rugiente busca a quien devorar, al cual habéis de resistir firmes en la fe», escribirá a sus iglesias más adelante san Pedro[3]. De consiguiente, Pedro ha de seguir ejerciendo el oficio de sostén de sus hermanos a través de los siglos por sus sucesores.

c) Según Jn 21,15-17, Pedro debe apacentar y guiar sus corderos y sus ovejas a los pastos seguros de la verdad de Cristo. Pero este rebaño de Cristo es la Iglesia que perdurará hasta el fin del mundo. Por tanto, siempre necesitará un pastor supremo que siga ejerciendo el oficio que Cristo encomendó a san Pablo al decirle: «Apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas».

[1] Mt 20,25-28. [2] Mt 13,24-30.36-43. [3] 1 Pe 5,8-9.

2. El hecho de la sucesión se cumple en los obispos de Roma. «Los romanos pontífices son los sucesores de san Pedro en el primado por derecho divino» (Concilio Vaticano I, sesión 4.ª, canon 1.º Denz, 1824-1825). Es decir, la ley de sucesión perenne, establecida por Cristo, se cumple en concreto en los obispos de Roma, de modo que hasta el momento actual han sido siempre los obispos de Roma los sucesores de san Pedro en el primado. Estas palabras no excluyen ni incluyen la posibilidad del traslado de la sede primacial de Roma a otra parte. Es ésta una cuestión que cae fuera del dogma del primado del romano pontífice, sobre la que discuten los teólogos y nosotros podemos prescindir de ella.

Planteado así el problema, ya se ve que la prueba de esta definición del Concilio Vaticano I nos la ha de dar la historia de la Iglesia, sobre todo en los primeros siglos. Pero antes de entrar en este campo será indispensable tener muy presente:

a) El primado del obispo de Roma no quita, sino supone la autoridad que cada obispo tiene en su diócesis.

b) No hay que confundir primado de jurisdicción con un determinado grado de centralización de poderes. En los primeros siglos de la Iglesia, existía ciertamente mucha menor centralización que en la actualidad, y puede volverse a una descentralización mayor sin que con esto el primado sufra el más mínimo detrimento.

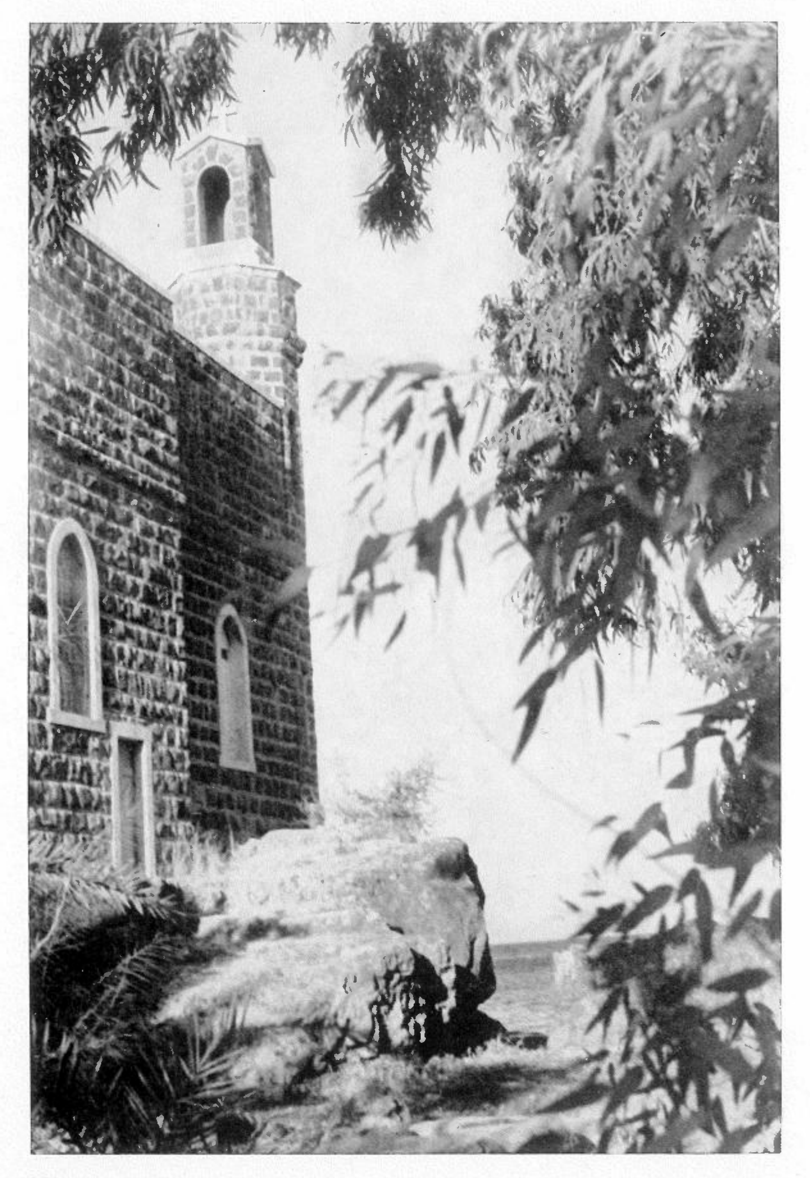
c) En la historia, el ejercicio de un poder, de cualquier clase que sea, prueba mucho más la existencia del mismo que todas las teorías que puedan hallarse escritas sobre el particular. Sin embargo, del hecho de que en alguna temporada no se ejercite un poder, no se sigue necesariamente que éste no existe: pudiera haber ocurrido que su ejercicio no hubiera sido necesario.

d) Finalmente, los testimonios escritos de los primeros siglos de la Iglesia son en general escasos, fuera de aquellos puntos en que se suscitaron especiales controversias. Y conste que las controversias de los primeros siglos fueron sobre todo trinitarias y cristológicas, no eclesiales. El problema de la unidad de la Iglesia alrededor de un jefe único es una de estas verdades que comenzaron a ser vividas de una manera espontánea, antes de ser precisada en su riqueza ... Buscar por anacronismo el primado de jurisdicción en los primeros siglos bajo formas demasiado evolucionadas, como existen hoy, es exponerse a no poderlo encontrar (P. Benoit).

Esto supuesto, una rápida mirada a la historia nos muestra que, fuera de Roma, ningún obispo de la cristiandad se atribuye nunca una jurisdicción universal sobre toda la Iglesia. En cambio, el obispo de Roma:

a) Ha ejercido este primado universal por lo menos desde el siglo V de un modo claro, y le fue reconocido también universalmente, por lo menos hasta el siglo IX en Oriente y hasta el siglo XVI en Occidente. Este solo hecho constituye ya un sólido argumento en virtud de la ley de la prescripción.

b) Antes del siglo V hay un número suficiente de documentos escritos — dada la escasez de testimonios de que hemos hablado — en favor del primado romano. Si cada uno, separado de los demás, no nos proporciona un argumento indiscutible, el conjunto de ellos constituye una prueba de suficiente solidez histórica. Ante la imposibilidad de estudiarlos en particular, nos limitaremos a citar los más importantes: Carta de san Clemente Romano a los Corintios a finales del siglo I. Intervención del papa Victor I en la controversia sobre la fecha en que debía



El-Ṭābigah. Campanario de la capilla de la «colación del primado», en donde según la tradición, los apóstoles comieron junto a Jesús resucitado, quien allí mismo confió a Pedro la misión de «apacentar» su Iglesia. (Foto P. Termes)

celebrarse la Pascua (siglo II). Del mismo tiempo es el célebre texto de san Ireneo sobre la «más poderosa principalidad de la Iglesia de Roma». Intervención del papa san Esteban en la cuestión de los rebautizantes contra lo determinado en varios sínodos provinciales (siglo III). Cartas de los papas san Julio I y san Ciricio en el siglo IV, en las que ya se habla explícitamente del primado del obispo de Roma.

El hecho de que san Pedro hubiese vivido en Roma, hubiese regido aquella Iglesia, por lo menos un corto lapso de tiempo, y hubiese sufrido allí el martirio, no es una prueba apodíctica para el primado romano, como tampoco será un argumento en contra la ausencia de estos hechos. Sin embargo, no puede negarse a esta serie de hechos un valor por lo menos confirmativo. La estancia de san Pedro en Roma la supone la primera epístola[1], según la interpretación más común del significado de la palabra «Babilonia» que la identifica con Roma; la da por segura una tradición antiquísima sobre el evangelio de Marcos que no es más que la catequesis de san Pedro en Roma, y otros varios documentos algo posteriores que hablan además del «episcopado» de Pedro en Roma. La arqueología asimismo en sus investigaciones sobre el sepulcro de san Pedro confirma la misma verdad (→ **Magisterio de la Iglesia**).

[1] 1 Pe 5,13.

Bibl.: A. D'ALÈS, *Papauté*, en *DAFC* (1912), cols. 1333-1534. J. MADOZ, *El primado romano. Fuentes y documentos*, Madrid 1936. A. VACANT, *Primauté*, en *DThC*, 13 (1943), cols. 247-344. J. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa*, I, Madrid 1952, n.º 383-490, con abundante bibliografía. O. CULLMANN, *St. Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Neuchâtel 1952 (punto de vista acatólico). T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, 6.ª ed., Roma 1955, págs. 340-463. P. BENOIT *Matthieu*, en *LSB*, pág. 105; E. LÓPEZ DÓRIGA, *San Pedro y el Romano Pontífice*, Cádiz 1957. N. AFANASIEFF - N. KOULOMZINE - J. MEYENDORFF - A. SCHEMANN, *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, París 1960 (punto de vista de la Iglesia oriental ortodoxa).

I. RUIDOR

PAPÍAS. Escritor apostólico, nacido en Hierápolis (Asia Menor) probablemente en el último tercio del siglo I.

Se ha hecho célebre por sus testimonios sobre el origen de los dos primeros evangelios y sobre san Juan.

Escribió una obra Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως βιβλία ε' («Cinco libros de exégesis de las palabras del Señor»), de la que sólo se conservan fragmentos transcritos por Eusebio en su *Historia eclesiástica* y por san Ireneo en su *Adversus haereses*.

El juicio que merece a estos dos escritores eclesiásticos es contradictorio, ya que Ireneo le considera hombre de autoridad por ser «varón antiguo, compañero de Policarpo y discípulo de Juan», mientras que para Eusebio es hombre de poco cerebro y contagiado por el milenarismo. Los historiadores modernos consideran el juicio de Eusebio como bastante apasionado.

Son textos confusos que han dado origen a innumerables discusiones sobre su contenido real, discusiones a las que Papías debe su celebridad.

Bibl.: Además de las introducciones a los evangelios, P. X. FUNK, *Patres Apostolici*, I, 2.ª ed., Tubinga 1901. G. BARDY, en *DThC*, 9, cols. 1944-1947. H. J. LAWLOR, *Eusebius on Papias*, en *Hermathena*, 19 (1922), págs. 167-220. C. LAMBOT, *Les presbytes et l'exégèse de Papias*, en *RBén*, 43 (1931), págs. 116-123. E. GUTWENGER, *Papias. Eine chronologische Studie*, en *ZKTh*, 69 (1947), pág. 385 y sigs. D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Madrid 1950.

C. GANCHO

PAPIRO (heb. *gōme'*; πάπυρος; Vg. *papyrus, scirpus*). Planta herbácea llamada *Cyperus papyrus*, del orden de las ciperáceas. Este vegetal se caracteriza por un tallo muy largo con sección triangular, y por su plumero abundante que se abre en forma de esfera constituida por innumerables filamentos. Se ambienta esta planta en clima cálido y requiere generalmente un suelo pantanoso. Para fabricar los papiros se procedía de la siguiente forma: la cuidadosa extracción de las fibras interiores — a veces llegaban hasta 5 m de longitud — y su colocación adecuada en un tablero, permitían la formación de un primer plano de fibras. La susperposición de otro, cuyas fibras formaban ángulo recto con las del anterior, y un subsiguiente encolamiento daban como resultado la hoja de papiro, llamada ya χάρτης en el lenguaje de los griegos.

En una cara de esta hoja, la escritura — generalmente en forma de columnas o σελίδες — seguía la dirección de las fibras. A esta cara de renglones y fibras paralelos se ha convenido en denominarla *recto*, mientras que a la otra, con las fibras en posición vertical, se le llama *verso*. Muchas veces se escribía sólo en una cara de la hoja, preferentemente el *recto*. Así se procedía con los papiros formados de una hoja larga. A estos se les daba el nombre de *rollos*, pues efectivamente estaban enrollados sobre un bastoncito que se denominaba ὀμφαλός o *umbilicus* en latín. Si, por el contrario, el papiro estaba escrito por ambas partes, con hojas superpuestas y unidas entre sí, a la manera de los actuales libros, se le llama *códice*.

Cf. Éx 2,3; Is 18,2; 35,7; Job 8,11.

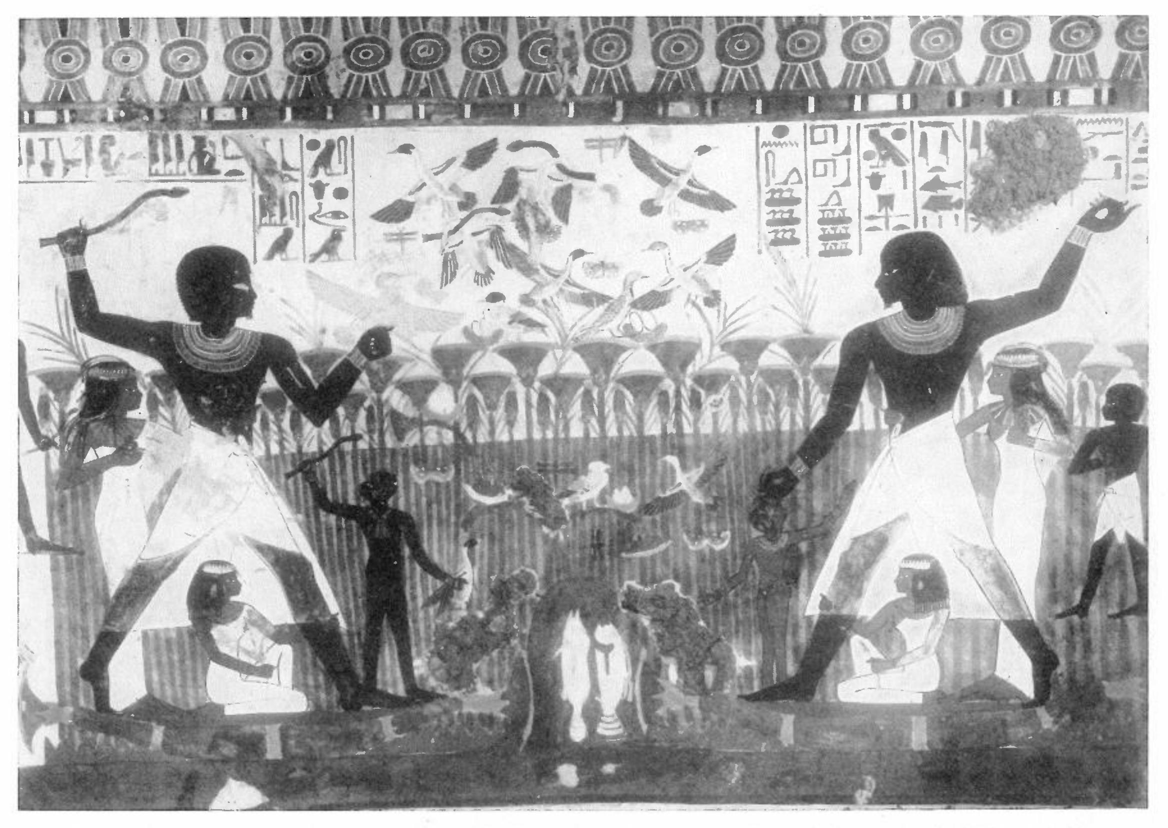
Bibl.: Además de la bibl. citada en → **Papirología**, véase N. LEWIS, *L'industrie du papyrus dans l'Égypte greco-romain*, París 1934.

J. O'CALLAGHAN

PAPIROLOGÍA. Etimológicamente, la papirología recibe su nombre del objeto sobre el que versa, que son los papiros. Formalmente, la podemos definir como «la ciencia que investiga la naturaleza e interpretación de los papiros». Supuesta la enorme cantidad de manuscritos conservados, se puede deducir la importancia de una ciencia que ha alcanzado su pleno apogeo en el siglo XX, profetizado por Mommsen como el siglo de los papiros, en contraposición al XIX, caracterizado por los epígrafes.

En cuanto ciencia, la papirología no se limita a un conocimiento empírico de los papiros. Son interesantísimas las consecuencias que deduce para penetrar la antigüedad con las estadísticas resultantes del estudio de centenares y aun millares de manuscritos. No se escapa lo mucho que le deben la historia, el derecho, la economía, la gramática, las letras en general. El acopio actual de datos sobre los viejos tiempos se debe al legado transmitido por los papiros.

En íntima trabazón con la paleografía, la papirología nos muestra una extraordinaria variedad de escritura:



Escena de caza y pesca entre una plantación de papiros. Fresco procedente de la tumba de Naḫt (n.º 52), en la necrópolis de Šeiḫ ʿAbd el-Qurnah. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

presenta grafías de doctos y amanuenses, de apuntes personales y documentos públicos, de declaraciones administrativas y sentencias judiciales. Es tan expresiva su índole, que Schubart ha distinguido siete períodos en la clasificación de los papiros, atendiendo a la evolución de su grafía. Según él, al primer período corresponden el siglo IV y comienzos del III A.C.; al segundo, lo restante del III hasta el I A.C.; al tercero, el final de la era ptolomaica hasta Nerón; al cuarto, el reinado de Vespasiano hasta el final del siglo II D.C.; al quinto, el siglo III D.C.; al sexto, los siglos IV y V, y finalmente, al séptimo, desde el siglo VI en adelante.

Con respecto a su contenido, hemos de hacer una división general entre papiros literarios y documentales. Los primeros son los que ofrecen un fondo más o menos docto. Tratan de los asuntos relacionados con las ciencias, las letras, la filosofía, etc. Son los papiros que podríamos llamar testigos de la tradición científico-literaria y que actualmente se conservan en número superior a los 3000. Los documentales son, por el contrario, los que no tratan de las materias anteriormente dichas y que muchas veces se refieren a cartas públicas o privadas. Se desearía, es verdad, una ulterior sistematización de dichos papiros, pero el estado actual de la ciencia no la permite todavía. Podemos, a grandes rasgos, recordar en dichos papiros la existencia de contratos, testamentos, declaraciones, cuentas, etc.

A todos estos manuscritos se les llama papiros porque recibieron su nombre de la materia prima empleada (→ **Papiro**).

Juntamente con los manuscritos escritos en papiros, sean rollos o códices, hemos de hacer mención de los pergaminos, que se empezaron a usar durante el siglo II A.C., principalmente en Pérgamo, de donde su nombre. También conviene recordar los óstraca (ὄστρακον-ου, «tejuela de tierra cocida»), los cuales eran pedazos de ánforas o vasos que en su parte exterior tenían breves inscripciones. Finalmente se emplearon tablillas enceradas, en las que se marcaban algunas inscripciones, e incluso otras de plomo empleadas para idénticos fines.

Con relación a la historia de los papiros y aparte de los que el especialista en antigüedades griegas J. Jaime Grineo (1540-1617) regaló a Basilio Amerbach — tal vez el primer exponente de la papirología egipcia —, hemos de mencionar especialmente la llamada *Charta Borgiana*, que en 1778 un mercader italiano adquirió en Gizeh y regaló al cardenal Esteban Borgia, y que es tenida con toda certeza como la primera muestra de papiro griego de Egipto. En 1788, el profesor sueco Niels Iversen Schow preparó una edición e interpretación de tal precioso documento.

La expedición napoleónica a Egipto de 1798, en la que figuraba un buen número de científicos, abrió una nueva era a las excavaciones e investigaciones papiroló-

gicas. De aquel tiempo datan las colecciones de papiros que actualmente se conservan en los museos de París, Berlín, Leiden, Roma y Turín.

Durante los años 1877-1878 se expusieron a la venta en El Cairo innumerables papiros que se habían encontrado en el término de el-Fayyūm. Alemania, Inglaterra y Francia adquirieron buena parte de dichos papiros. Pero, sobre todo, el archiduque Raniero de Austria con sus colaboradores Graf y Karabacek llevó a Viena la increíble cantidad de unos 70 000 papiros griegos, 30 000 árabes, 5000 coptos y 200 persas. El trabajo de catalogación de los mismos se confió a Carlos Wessely, uno de los papirólogos más eminentes de aquel tiempo. Cuatro fueron las series de publicaciones que aparecieron motivadas por tan extraordinarias colecciones.

Estos estudios despertaron la curiosidad de los científicos europeos. Por esto, el inglés Flinders Petrie inició el año 1883 una serie de excavaciones sistemáticas en diferentes puntos de Egipto. Federico G. Kenyon, del *British Museum*, con su edición de la *Política* de Aristóteles, adquirió ya en 1891 fama de eminente papirólogo. Los profesores de Oxford, Bernardo Grenfell y Arturo Hunt, tras afortunados hallazgos en tierras egipcias, dieron a la publicidad la célebre colección de los 1425 piros (= POxy).

En Alemania, Ulrico Wilcken comenzó en 1892 la edición de los papiros berlineses, realizó interesantes excavaciones juntamente con Schäfer en Egipto el 1899, publicó el mismo año la primera monumental obra sobre los «óstraca» griegos encontrados en Egipto, y en 1900 fundó el *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*.

Debemos también mencionar las excavaciones que se realizaron fuera de Egipto. Entre el 1752-1754, de la ciudad de Herculano, sepultada con Pompeya y otras localidades napolitanas, en la erupción del Vesubio el año 79 D.C., se extrajeron 2000 rollos de papiros literarios — de índole filosófica — carbonizados. Se encontraron en la gran finca que probablemente perteneció a L. Calpurnio Pisón Cesonio, padre político de Julio César y protector del filósofo Filodemo de Gadana, de la escuela epicúrea. Tras laboriosas investigaciones, se pudo publicar entre el 1793 y 1855 una colección de 11 tomos de *Herculanensia volumina*. Una segunda serie de publicaciones de dichos papiros entre el año 1862 al 1876 corrió a cargo de Fiorelli, Minervini y De Petra. Finalmente, el año 1914, Domingo Bassi comenzó una tercera serie de los *Herculanensia volumina*.

En el antiguo reino de los partos, concretamente en la ciudad de Dura, colonizada posteriormente por los seleucidas, recibiendo el apelativo griego de Europos (de donde el nombre compuesto de Dura Europos con que se la conoce), se han verificado excavaciones a cargo de la *Yale University*, bajo la dirección de Rostowzew, dando por resultado el hallazgo de muchos pergaminos e innumerables papiros. Hay que notar que la ciudad de Dura Europos fue descubierta el año 1921.

En la parte meridional de Palestina, durante los años 1914-1918, en Ḥafīr el-Auğā' se encontraron dos pedazos de pergaminos del siglo VI D.C. y bastantes fragmentos de papiro de los siglos VI-VIII D.C.

Y finalmente — prescindiendo de los papirólogos que en nuestro siglo trabajan por el incremento de esta ciencia — Julio Nicole, Tischendorf y Goleniscev pueden ser considerados como los últimos papirólogos de renombre del pasado siglo.

Para terminar, podemos recordar las palabras que Pío XII en su *Divino afflante Spiritu* dedica al interés bíblico de la papirología (*AAS*, 35 [1943], pág. 305): «Y de no menor importancia es el hallazgo e investigación, tan frecuente en nuestra época actual, de los papiros que tanta parte tuvieron en el conocimiento de las letras y de las instituciones públicas y privadas, especialmente del tiempo de Nuestro Salvador».

Bibl.: F. G. KENYON, *Schrifttafeln zur älteren lateinischen Paleographie*, Leipzig 1898; íd., *The Paleography of Greek Papyri*, Oxford 1899. O. GRADENWITZ, *Einführung in die Papyruskunde*, Leipzig 1900. N. HOHLWEIN, *La Papyrologie grecque*, Lovaina 1905. L. MITTEIS - U. WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomatie der Papyruskunde*, 2 vols., Leipzig 1912. W. SCHUBART, *Einführung in die Papyruskunde*, Berlín 1918. A. CALDERINI, *La primavera di una scienza nuova. La Papirologia*, Milán 1921. F. PREISIGKE, *Berichtigungsliste der griechischen Papyruskunde aus Ägypten*, I, Berlín-Leipzig 1922. C. WESSELY, *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, 23 vols., Leipzig 1923-1924. W. SCHUBART, *Ein Jahrtausend am Nil*, 2.ª ed., Berlín 1923. E. MAYSER, *Grammatik griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, 2 cols., Berlín 1923-1934. P. COLLOMP, *La Papyrologie*, París 1927. U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolomäerzeit*, 2 vols., Berlín 1927. G. MILLIGAN, *Selections from the Greek Papyri*, Cambridge 1927. M. NORSA, *Papiri greci delle collezione italiane*, 2 vols., Roma 1929-1933. F. BILABEL, *Berichtigungsliste der griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten*, II, Heidelberg 1929. K. PREISENDANZ, *Papyrusfunde und Papyrusforschung*, Leipzig 1933. J. G. WINTER, *Life and Letters in the Papiry*, Michigan 1933. U. WILCKEN, *Über den Nutzen der lateinischen Papyri*, en *Atti de IV Congr. Internaz. di Papirol.*, 1936, págs. 101-122. E. BRECCIA, *Dove e come si trovano i papiri in Egitto*, en *Aegyptus*, 16, Milán 1939, págs. 296-305; íd., *Egitto greco e romano*, Nápoles 1937. K. KERÉNYI, *Die Papyri und das Problem des griechischen Romans*, en *Actes d. V Congr. Internat. de Papyrolog.*, 1938, págs. 192-212. F. ZIMMERMANN, *Der hellenistische Mensch im Spiegel griechischer Papyrusbriefe*, en *Actes de V Congr. Internat. de Papyrol.*, 1938, págs. 580-598. M. NORSA, *La scrittura letteraria greca dal secolo IV a.C. all'VIII d.C.*, Florencia 1939. A. CALDERINI, *Papiri latini*, Milán 1945; íd., *Proposta di un catalogo sistematico di papiri documentari*, en *Aegyptus*, 21, Milán 1951, págs. 48-54. B. SNELL, *Griechische Papyri*, Hamburgo 1954. A. BATAILLE, *Les papyrus*, París 1955. M. DAVID - B. A. VAN GRONINGEN - E. KIESSLING, *Berichtinungsliste der griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten*, III, Leiden 1956. O. MONTEVECCHI, *Progetto per una serie di ricerche di Papirologia cristiana*, en *Aegyptus*, 36, Milán 1956, págs. 3-13. O. MONTEVECCHI, *Dal Paganesimo al Cristianesimo: aspetti dell'evoluzione della lingua greca nei papiri dell'Egitto*, en *Aegyptus*, 37, Milán 1957, págs. 41-59. A. CALDERINI, *Tratado de Papirología*, Barcelona 1963 (trad. esp.).

J. O'CALLAGHAN

PAPIROS BÍBLICOS. I. ANTIGUO TESTAMENTO. No existe la lista completa de los papiros del AT. Por ello, en el presente artículo no pretendemos dar un elenco exhaustivo de todos los papiros con fragmentos del AT. Sin embargo, creemos que puede ser una aportación no despreciable, componer una selección de papiros veterotestamentarios a base de los datos hasta el presente facilitados por W. Schubart y A. Calderini. El primero, en su obra *Einführung in die Papyruskunde*, Berlín 1918, págs. 473-474; y el segundo, en su *Tratado de Papirología*, Barcelona 1963, pág. 163 (trad. esp.), quien completa la anterior lista recogiendo generalmente el material registrado hasta hoy bajo el epígrafe *Testi recentemente pubblicati* de la revista *Aegyptus*.

Como notas específicas de la selección ahora presentada, señalamos el haber subsanado algún error adver-

tido en las precedentes listas, haber añadido algunos papiros no consignados con anterioridad y haber dispuesto el catálogo de modo algo diferente.

Esto supuesto, adviértase, además, que se incluyen indistintamente papiros, pergaminos y óstraca. Para acomodarse a la nueva disposición, se expresan los versículos que en general no están explicados en la lista de Schubart. Sólo se indica que un papiro en particular está escrito en otra lengua diferente del griego de los LXX, cuando de ello hacen mención explícita los referidos autores. La explicación de las siglas que no son del dominio común de la papirología, tomada de Schubart, es la siguiente:

ÄZ = *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Leipzig.
Festschr. Heinrici = *Neutestamentliche Studien, Georg Heinrici zu seinem 70. Geb. dargebr. von Fachgenossen, Freunden und Schülern*, Leipzig 1914.
Freer = E. J. Goodspeed, *The Freer Gospels*, Chicago 1914.
Mel. Chat. = *Mélanges Émile Chatelain*, París 1910.
Nachr. Gött. = *Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-hist. Klasse*.
Tisch. Mon. Sacr. = Tischendorf, *Mon. Sacra Inedita* (*nova. coll.*).

Nótese, por fin, que inmediatamente debajo de cada epígrafe, se expresan, entre paréntesis, los papiros que contienen fragmentos de los libros en cuestión, pero cuyos capítulos y versículos no están explícitamente indicados.

1. GÉNESIS.

(Berl. Kgl. Bibl. [IIIp]; PChest. Beatt. Bibl. IV [IVp]; PChest. Beatt. Bibl. V [IIIp]).
1: PAmh. I 3 [III/IVp].
2.3 (Áq.): POxy. VII 1007 [IIIp].
5 (lat.): POxy. VIII 1073 [IVp]. (gr.): 10-12.28-30: Berl. Klass. Texte VIII 1 [VIIp].
6 (lat.): POxy. VIII 1073 [IVp].
13,3-9: Berl. Klass. Texte VIII 2 [IV/Vp].
14.15: POxy. IV 656 [II/IIIp].
16: POxy. IX 1166 [III/IVp].
19.20.24: POxy. IV 656 [II/IIIp].
23,10-13: Berl. Klass. Texte VIII 4 [V/VIp].
25.26: Arch. f. Pap. II 224 [Vp]. 26,13: PRyl. (gr.) 460 [IVp]. 14: POsl. 11,2 [IVp].
27: POxy. IV 656 [II/IIIp]. 29-28,5: Berl. Klass. Texte VIII 3 [VI/VIIp]. 43-28,1: Mitt. P. Samml. Wien IV 1 [Vp].
29,17-20: Berl. Klass. Texte VIII 23 [VIp].
31: POxy. IX 1167 [IVp]. 12-13: Berl. Klass. Texte VIII 4 [V/VIp].
37 (sam.): Nachr. Gött. 1911 [V/VIp]. (gr.): Nachr. Gött. 1913 [Vp].
38-40: Stud. IX [IV/Vp].
41,48-57: PErlangen 1 [IV/Vp]; PHamb. II PIbscher 5 [IVp].
41,58-51.55-57: PHamb. II PIbscher 5 [IVp].
43,16-17.20-21: Mitt. P. Samml. Wien IV 2 [Vp].

2. ÉXODO.

15: Stud. Pal. IX [VIp]; (gr. cop.): Heid. Sept. 2 [VIIp].
19: PAmh. II 191 [VIp].
16,32-17,1.2: Mitt. P. Samml. Wien IV 3 [Vp].
19: PAmh. II 191 [VIp].
23,10-13: Berl. Klass. Texte VIII 4 [V/VIp].
29,21-24: PRMi. I 22 [IVp].
31: POxy. VIII 1074 [II/IIIp]. 12-13: Berl. Klass. Texte VIII 4 [V/VIp].
32: POxy. VIII 1074 [II/IIIp].
34,18.19-20: Berl. Klass. Texte VIII 24 [V/VIp].
40: POxy. VIII 1075 [IIIp]. 5-14.19-25: PRein. II 59 [IIIp].

3. LEVÍTICO.

1-2: Nachr. Gött. 1913 [Vp].
8,14-15.17-19: Mitt. P. Samml. Wien IV 4 [VIp].
16: POxy. X 1225 [IVp].
27: POxy. XI 1351 [IVp].

4. NÚMEROS.

(PChest. Beatt. Bibl. VI [IIp]).

5. DEUTERONOMIO.

(Freer [IV/Vp]; PChest. Beatt. Bibl. VI [IIp]).
2-3: PRyl. I 1 [IVp].
11,17-18.31-32: PMich. inv. 5554.
23,24: PRyl. (gr.) 458 [IIa].
24-29 (sam): Nachr. Gött. 1911 [VIp]. (gr.): 24,3; 25,1-3; 16,12.17-19: PRyl. (gr.) 458 [IIa]. 28,8: PRyl. (gr.) 460 [IVp]. 28, 22-25.27-30: PMich. inv. 5554. 28,31-33: PRyl. (gr.) 458. 28,32-35. 38-41.65-66: PMich. inv. 5554. 29,1-2; PMich. inv. 5554.
30,10-11.16.19-20; 31,3-4.26.29: PMich. inv. 5554.
32: PAmh. II 192 [VIp]. 3-4.10-11. 15(?).22.27-29: PMich. inv. 5554.

6. JOSUÉ.

(Freer [IV/Vp]).
4.5: POxy. IX 1168 [IVp].

7. JUECES.

1: PSI II 127 [Vp].
5: Nachr. Gött. 1913 [VIIp].

8. SAMUEL.

I, 2 (gr. cop.): Heid. Sept. 2 [VIIp].

9. REYES.

([Áq.]: Mel. Chat.)
II, 15.16: Arch. f. Pap. II 227 [IVp].

10. CRÓNICAS.

II, 1,12: PRyl Gr. 460 [IVp].
29,32-35; 30,2-6: PBarc. inv. 3 [II/IIIp].

11. ESDRAS.

1, 9, 22-23: Mon. Epiphan. 581.

12. TOBÍAS.

2: POxy. VIII 1076 [VIp].

13. ESTER.

(PChest. Beatt. Bibl. IX [IIIp]).



Papiros de Oxirrinco, n.º 654 y 655. Son los llamados «Logia» o dichos de Jesús. Datan del siglo II-III D.C.

14. Job.

1: PAmh. I 4 [VIIp]; PRyl I 2 [VI/VIIp]. 19-22: PSI X 1163 [IVp].
2: PAmh. I 4 [VIIp]. 1-9: PSI X 1163 [IVp].
5.6: PRyl. I 2 [VI/VIIp].
33,23-24; 34,10-15: Berl. Klass. Texte VIII 17 [c220p].

15. Salmos.

(Extractos: Pbíbl. Univ. Giss. 34 [IVp]; Mitt. P. Samml. Wien IV 23 [VIp]).
1: PGrenf. II 122a [VIIp]. POxy. XV 1779 [IVp] 1: PTaur. 17 [IIp ?].
3: PRyl. III 461 [VIp]. 4-8: PMich. III 132 [Vp].
5: PAmh. I 5 [V/VIp].
7.8: POxy. 1226 [III/IVp]; 8,3-9: PMich. III 133 [IIIp].
9,7-12.13-17: PMich. III 133 [IIIp]. 22-25: Mitt. P. Samml. Wien IV 5 [Vp]. 33-40: Stud. Pal. IX [VIIIp].
10: Stud. Pal. IX [VIIIp]. 2-25: Mon. Epiphan. 578.
11: Mon. Epiphan. 578; Stud. Pal. IX [VIIIp]; Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp]. 9: Mitt. P. Samml. Wien IV 6 [VIp].
12-13: Mon. Epiphan. 578; PLond. II [IIIp]; Stud. Pal. IX [VIIIp]; Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp]; 12,1-3.6; 13,1: Mitt. P. Samml. Wien IV 6 [VIp].
14-15: Mon. Epiphan. 578; PLond. II [IIIp]; Tisch. Mon. Sacr. I 219 [VIIp].
16: Mon. Epiphan. 578; Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp]. 15: Mitt. P. Samml. Wien IV 7 [VII/VIIIp].
17: Mon. Epiphan. 578; Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp]. 3: Mitt. P. Samml. Wien IV 7 [VII/VIIIp]. 7-8.9-11: Mitt. P. Samml. Wien IV 8 [VI/VIIp]. 45-51: Berl. Klass. Texte VIII 5 [IVp].
18: Stud. Pal. IX [IVp]; Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp]. 1: Berl. Klass. Texte VIII 5 [IVp]. 1-6: Mon. Epiphan. 578.
19: Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp].
20-21: Stud. Pal. IX [IVp]; Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp]. 20,14: Mon. Epiphan. 478.
22.23: Festschr. Heinrici 60 [VIIp]; Mon. Epiphan. 22-23: Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp].
24: Crum Coptic Ostr. 512; Mon. Epiphan. 578; Stud. Pal. IX [VIIIp]; Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp].
25: Mon. Epiphan. 578; Tisch. Mon. Sacr. I 217. [VIIp]. 7-14: Berl. Klass. Texte VIII 6 [Vp].
26: Mon. Epiphan. 578; Rainer F. [VIp]; Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp]. 1-7: Berl. Klass. Texte VIII 6 [Vp].
27: Mon. Epiphan. 578; Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp].
28: Mon. Epiphan. 578; Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp]. 6-11: Berl. Klass. Texte VIII 7 [IVp].
29: Mon. Epiphan. 578; Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp]. 1-8: Berl. Klass. Texte VIII 7 [IVp].
30-31: Heinrici Lpz. P. [IVp]; Mon. Epiphan. 578; Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp].
32: Heinrici Lpz. P. [IVp]; Mon. Epiphan. 578; Stud. Pal. IX [VIIIp]; Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp]. 9-15: Mitt. P. Samml. Wien IV 24 [IV/Vp].
33: Heinrici Lpz. P. [IVp]; Mon Epiphan. 578; PBodmer IX [IVp]; Stud. Pal. IX [VI/VIIp]; Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp]. 1-4: Mon. Epiphan. 579.
34: Heinrici Lpz. P. [IVp]; PBodmer IX [IVp]; Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp]. 1-5: Mitt. P. Samml. Wien IV 9 [IVp]. 1-6: Mon. Epiphan. 578.
35: Heinrici Lpz. P. [IVp]; Tisch. Mon. Sacr. I 217 [VIIp]. 12-13: Berl. Klass. Texte VIII 8 [IVp].
36: Heinrici Lpz. P. [IVp]. 1-25: Berl. Klass. Texte VIII 8 [Vp]. 5-24: PSI XIV 1371 [IVp].
37-38: Heinrici Lpz. P. [IVp].
39: Heinrici Lpz. P. [IVp]. PBouriant 2 [IVp]. 16-18: Berl. Klass. Texte VIII 9 [VIIp].
40: ÄZ 1881; Heinrici Lpz. P. [IVp]. PBouriant 2 [IVp ?]. 1-11: Berl. Klass. Texte 9 [VIIp].
41: ÄZ 1881; Heinrici Lpz. P. [IVp]. PBouriant 2 [IVp ?].
42-48: Heinrici Lpz P. [IVp]. 45,10-11; Mon. Epiphan. 580.
49: Heinrici Lpz. P. [IVp]; Stud. Pal. XV [VIIIp].
50: Crum Coptic Ostr. 512; Heinrici Lpz. P. [IVp]. 14-20: Berl. Klass. Texte VIII 10 [VIp].
51-52: Heinrici Lpz.P. [IVp]; 51,4-7; 52,2-5: Berl. Klass. Texte VIII 25 [VI/VIIp].
53-54: Heinrici Lpz. P. [IVp]; 54,2-8.15-20: Mitt. P. Samml. Wien IV 10 [VIIp].
55: Heinrici Lpz. P. [IVp].
58.59: PAmh. I 7 [Vp].
62: PRyl. III 461 [VIp]. 2-3: Mitt. P. Samml. Wien IV 11 [V/VIp].
63,5-6: Mitt. P. Samml. Wien IV 11 [V/VIp].
67,2-27: Berl. Klass. Texte VIII 11 [VIIIp]. 35-36: Mitt. P. Samml. Wien IV 12 [IIIp].
68: (Áq.): Mel. Chat. [III/IVp]. (*LXX*): POxy. VI 845 [IV/Vp]. 3-5: Mitt. P. Samml. Wien IV 13 [VI/VIIp]. 4.8-14: Mitt. P. Samml. Wien IV 12 [IIIp]. 9-12: Mitt. P. Samml. Wien IV 13 [VI/VIIp].
70: POxy. VI 845 [IV/Vp]; VBP 130 [Xp].
71: PAntin. II 51 [VIp]; VBP 130 [Xp].
72: Stud. Pal. IX [Vp]; VBP 130 [Xp].
77,1-8: Mitt. P. Samml. Wien IV 14 [VIIp].
80: (Áq.): Mel. Chat. [III/IVp].
81: PAntin. I 7 [IIp].
82: PAntin. I 7 [IIp]; POxy. XI 1352 [IVp].
83: POxy. XI 1352 [IVp]; POxy. XXIV 2386 [IV/Vp].
84: POxy. XXIV 2386 [IV/Vp].
88: Stud. Pal. IX [Vp].
89: Stud. Pal. IX [Vp].
90: PRyl. I 3 [V/VIp]. 1-6: Berl. Klass. Texte VIII 12 [VII/VIIIp]. 1-13: Berl. Klass. Texte VIII 13 [VII/VIIIp].
91: PG. 6 [VIp]. 15-16: Mitt. P. Samml. Wien IV 15 [Vp].

92: Mitt. P. Samml. Wien IV 16 [VIIp]. 1: Mitt. P. Samml. Wien IV 15 [Vp]; Mitt. P. Samml. Wien IV 17 [VIp].
93,1: Mitt. P. Samml. Wien IV 15 [Vp].
98: Stud. Pal. XI.
100,1-4.8: PRein. II 60 [VIIIp].
101: Stud. Pal. XI. 1-3: PRein. II 60 [VIIIp].
103: Berl. Klass. Texte VIII 22 [IV/Vp]; Crum Coptic Ostr. 513. 2-20: Berl. Klass. Texte VIII 14 [Vp]. 10-12: Mitt. P. Samml. Wien IV 17 [VIp].
105: Berl. Klass. Texte VIII 22 [IV/Vp] Stud. Pal. IX [V/VIp]. 16: Mitt. P. Samml. Wien IV 18 [IXp]. 38-48: Berl. Klass. Texte VIII 15 [Vp].
106: Stud. Pal. IX [V/VIp]. 1-10: Berl. Klass. Texte VIII 15 [Vp].
108: PAmh. I 6 [VIIp].
109: Arch. f. Pap. II 385.
114,5-8: PUG inv. 1160 [Vp ?].
117: Crum Coptic Ostr. 514. 17: Mitt. P. Samml. Wien IV 18 [IXp]. 18-19: Aeg. 15 (1935) págs. 415-418.
118: Fre[IV/Vp]; Heinrici Lpz. P. [III y IVp]; PAmh. I 6 [VIIp]. (heb. gr. Áq.): Mel. Chart. (cop.): 10-11: Aeg. 15 (1935) págs. 415-418. (gr.): 122-123.130-132: Mitt. P. Samml. Wien IV 19 [VIp]. 155-160: Mitt. P. Samml. Wien IV 20 [V/VIp].
135: PAmh. I 6 [VIIp]; VBP 127.10-13.19-21: P. Samml. Wien IV 21 [VI/VIIp].
138: PAmh. I 6 [VIIp]. 17-24: Mitt. P. Samml. Wien IV 22 [VIp].
139: PAmh. I 6 [VIIp]. 1-8: Mitt. P. Samml. Wien IV 22 [VIp].
140: Aeg. 13 (1933) págs. 208-212; PAmh. I 6 [VIIp]; PRein. II 61 [VIIp].
141,2-6: PSI XIV 1372 [VIIp].
146,9; 148,1: The Harv. Theol. Rev., 22 (1929), págs. 391-393.
148-200: PRyl. III 462 [VI/VIIp].

16. Proverbios.

(PAntin. I 8 [IIIp]; Extractos: PSI XIII 1297 [VI/VIIp]).
2-3: PAntin. I 9 [IIIp ?].
7,3-13: PMich. III 134 [IV/Vp].
10: PAmh. II 193 [VIp].
23,26-27.31-32: Berl. Klass Texte VIII 26 [V/VIp].
26,11.17-18: Mitt. P. Samml. Wien IV 25 [V/VIp].
27,10-11.15-16: Mitt. P. Samml. Wien IV 26 [Vp].
30,32-33: Mitt. P. Samml. Wien IV 27 [V/VIp].
31: Berl. Klass. Texte VIII 26 [V/VIp]. 1.3-6: Mitt. P. Samml. Wien IV 27 [V/VIp].
32: Berl. Klass. Texte VIII 26 [V/VIp].

17. Eclesiastés.

(PChest. Beatt. Bibl. XI [IVp]; Extractos: PSI XIII 1297 [VI/VIIp]).
3,17-18.21-22: PMed. inv. 151 [III/IVp].
6,3-5.8-11: PMich. III 135 [IIIp].

18. Cantar de los Cantares.

1: PGrenf. I 7 [VII/VIIIp].

19. Sabiduría.

(PAntin. I 8 [IIIp]).
1: Stud. Pal. IX [IV/Vp].

20. Eclesiastico.

(PAntin. I 8 [IIIp]).
1,1-9: POxy. XIII 1595 [VIp].
42,17-19: Mitt. P. Samml. Wien IV 28 [Vp].

21. Isaías.

(PChest. Beatt. Bibl. VII [IIIp]; PMerton I 2 [IIIp]).
1: PAntin.: II 51 [VIp].
6: POxy. III 406 [IIIp].
19,3...: St. It. Fil. Class. N. S. 12 (1935) págs. 109-110. 3-5.8-11: PSI XII 1273 [IIIp].
21-22: PRyl. III 459 [V/VIp].
25,4-9: Berl. Klass. Texte VIII 19 [VIIp].
26,9-10: PMich. III 136 [VII/VIIIp].
36,16-37,6: Berl. Klass. Texte VIII 20 [IVp].
38: Stud, Pal. IX [IIIp].
42,3: PRyl. (gr.) 460[IVp]. 3-4: POsl. 11,1 [IVp].
46,18: PRyl. (gr.) 460 [IVp].
49,16-18: Berl. Klass. Texte VIII 21 [IVp].
52,15: POsl. 11,1 [IVp]; PRyl. (gr.) 460 [IVp].
53,1.2: POsl. 11,1 [IVp]. 1.6: PRyl. (gr.) 460 [IVp]. 6.7: POsl. 11,2 [IVp].
58: PAmh. II 191 [VIp].

22. Jeremías.

(PChest. Beatt. Bibl. VIII [II/IIIp]; Stud. Pal. IX [Vp]).
12: Stud. Pal. IX [Vp].
13,16-18.22-25: Mitt. P. Samml. Wien IV 29 [VIp].
17,26-27; 18,8-11: PSorbonne inv. 2250 [IVp].
28-32: PAntin. II 53 [VI/VIIp].
46,14-18; 47,1-9 [IVp]: PSorbonne inv. 2250 [IVp].

23. Ezequiel.

(PChest. Beatt. Bibl. IX [IIIp].
5.6: PGrenf. I 5 [IVp].
33-34: PAntin. I 10 [IVp].

24. Daniel.

(PChest. Beatt. Bibl. X [IIIp]).
3,23-25: Mitt. P. Samml. Wien IV 30 [Vp]. 51-53. 55: POsl. inv. 1661 [rom.]. 57 ...: Mon. Epiphan. 582. 62-66: Mitt. P. Samml. Wien IV 31 [VIIp].

25. Amós.

2: POxy. VI 846 [VIp].

26. Jonás.

1,10-11: Berl. Klass. Texte VIII 18 [Vp]. 11-16: PSI X 1164 [IVp].
1,11-4,10: PSI X 1164 [IVp].

27. Zacarías.

12.13: PGrenf. I 6 [Vp].

28. Malaquías.

4: Heid. Sept. 1 [VIIp].

II. NUEVO TESTAMENTO. La nota de Brady en mayo de 1947[A], pidiendo una lista de los papiros del NT que enmendase y completase las colecciones anteriores, encontró una pronta aceptación en Metzger, quien en diciembre del mismo año publicó dicha lista. En su artículo[B] notaba Metzger que, aunque los números asignados a los papiros eran 54, en realidad sólo 51 eran reconocidos como auténticamente griegos. Equivocadamente, el n.º 42 fue dado por Dobschütz a un fragmento copto publicado por Wessely[C]. El POxy, 1353, un pergamino, fue incluido por Dobschütz entre los papiros (P[25]), pero después, advertido el error, él mismo le asignó el n.º 0206[D]. En su lugar, Dobschütz atribuyó el n.º 25 a un fragmento de la epístola de Santiago, pero en carta 28 de noviembre de 1946, Kenyon advertía a Metzger que este mismo fragmento de Santiago, según información de Eltester, estaba designado con el n.º 54. Con esto y con el hecho de que el n.º 51 estaba vacante, en realidad eran solamente 51 los papiros griegos auténticos.

El mismo año (1949) en que Maldfeld y Metzger daban una lista completa de los papiros griegos neotestamentarios[E], el primero publicaba en su lengua nativa la misma colección, más detallada, con un interesante estudio preliminar. En el número siguiente de *ZNW* (43), Maldfeld indicaba las correcciones y enmiendas de su lista que llegaba hasta el P[62].

[A] E. BRADY, en *ExpT*, 58 (1946-1947), pág. 222. [B] B. M. METZGER, en *ExpT*, 59 (1947-1948), págs. 80-81. [C] C. WESSELY, en *Studia Paleografica*, 15, pág. 233 *b*. [D] E. VON DOBSCHÜTZ, en *ZNW*, 32 (1933), pág. 192. [E] G. MALDFELD - B. M. METZGER, en *JBL*, 68 (1949), págs. 359-370.

Teniendo presentes los artículos y correcciones de Maldfeld, y las continuaciones de las listas de K. Aland (años 1954, 1957 y 1963) hemos compuesto la presente colección de los papiros neotestamentarios.

Conviene advertir que indicamos primeramente la antigüedad de los mismos por siglos; en segundo lugar, su contenido textual; en tercer lugar, la localidad donde actualmente se encuentran o la última en el caso de que se hayan perdido.

P[1] III / Mt 1,1-9.12.14-20 / Filadelfia (Penn., USA).
P[2] VI / Jn 12,12-15 / Florencia.
P[3] VI-VII / Lc 7,36-45; 10,38-42 / Viena.
P[4] III / Lc 1,58.59.62-64.65-2,1.6.7; 3,8-4,2.29-32.34-35; 5,3-8.30-6,16 / París.
P[5] III / Jn 1,23-31.33-41; 16,14-30; 20,11-17.19-20.22-25 / Londres.
P[6] IV / Jn 10,1-2.4-7.9-10; 11,1-8.45-52 / Estrasburgo.
P[7] (?) / Lc 4,1-2 / Kiew.
P[8] IV / Act 4,31-37; 5,2-9; 6,1-6.8-15 / Berlín (perdido).
P[9] III / 1 Jn 4,11-12; 14 (mitad) -17 (comienzo / Cambridge (USA).
P[10] IV / Rom 1,1-7 / Cambridge (USA).
P[11] VII / 1 Cor 1,17-20.22-23; 2,14; 3,3-6; 4,4-9.12-17; 4,19-5,5.7-8; 6,5.11-12.13-15.15-18; 7,3-4.5-6.10-11.12-14 / Leningrado.
P[12] III / Heb 1,1 / Nueva York.
P[13] III-IV / Heb 2,14-5,5; 10,8-22.29-11,4.5-12,17 / Londres.
P[14] VII (?) / 1 Cor 1,25-27; 2,6-8; 3,8-10.20 / Monte Sinaí.
P[15] III / 1 Cor 7,18-8,3 y dos pal. del v. 4 / El Cairo.
P[16] III-IV / Flp 3,9-17; 4,2-8 / El Cairo.
P[17] IV / Heb 9,12-19 / Cambridge.
P[18] III-IV / Ap 1,4-7 / Londres.
P[19] IV-V / Mt 10,32-11,5 (10,38 sólo con pequeños restos) / Oxford.
P[20] III / Sant 2,19-3,2; 3,4-9 (del 3,3 sólo una pal.) / Princeton.
P[21] IV-V / Mt 12,24-26.31-33 / Allentown (USA).
P[22] III / Jn 15,25-27; 16,1.2.21-32 / Glasgow.
P[33] III / Sant 1,10-12.15-18 / Urbana (USA).
P[24] IV / Ap 5,5-8; 6,5-8 / Newton Centre (USA).
P[25] IV / Mt 18,32-34; 19,1-3.5-7.9-10 / Berlín (perdido).
P[26] *ca.* 600 / Rom 1,1-16 / Dallas (USA).
P[27] III / Rom 8,12-27.33-9,9 (8,23 y 9,4 muy fragmentarios) /Worcester (perdido).
P[28] III / Jn 6,8-12.17-22 / Berkeley (USA).
P[29] III / Act 26,7.8.19.20 / Oxford.
P[30] III / 1 Tes 4,13.16-18; 5,3.8-10.12-18.26-2 Tes 1,2 / Gante.
P[31] VII / Rom 12,3-8 / Manchester.
P[32] *ca.* 200 / Tit 1,11-15; 2,3-8 / Manchester.
P[33] VI / Act 15,22-24.27-32 / Viena.
P[34] VII / 1 Cor 16,4.5.6.7.10; 2 Cor 5,18-21,10,13-14; 11,2.4.6.7 / Viena.
P[35] IV (?) / Mt 25,12-15.20-22 y comienzo del 23 Florencia.
P[36] VI / Jn 3,14-18.31-32 / Florencia.
P[37] III-IV / Mt 26,19-52 / Ann Arbor (USA).
P[38] *ca.* 300 / Act 18,27-19,6.12-16 / Ann Arbor (USA).
P[39] III / Jn 8,14-22 / Chester (USA).
P[40] III / Rom 1,24-27.31-2,3; 3,21-26.26-4,8; 6,4.5.16; 9,17.27 / Heidelberg.
P[41] VIII / Act 17,28-31.32-18,1.2.24.25.27; 19,1-4.6-8.13 (fin)-19,16.18.19; 20,9-13.15-16.22-24.27-28.35-38; 21,1-3.4; 22,11.12-14.16.17 / Viena.
P[42] VII-VIII / Lc 1,54-55; 2,29-32 / Viena.
P[43] VI-VII / Ap 2,12-13; 15,8; 16,1-2 / Londres.
P[44] VI-VII / Mt 17,1-3.6-7; 18,15-17.19; 25,8-10; Jn 9,3-5; 10,8.9.10-11.12-14; 12,16-18 / Nueva York.
P[45] III / Mt 20,24-32; 21,13-19; 25,41-26,3.6-10.19-33 (Londres) 25,41-26,39 (Viena); Mc 4,36-40;5,15-26.38-6,3.16-25.36-50; 7,3-15.25-8,1.10-26.34-9,8.18-31; 11,27-33; 12,1.5-8.13-19.24-28. Lc 6,31-41.45-7,7; 9,26-41.45-10,1.6-22; 10,26-11,1.6-25.28-46.50-12, 12.18-37.42-13,1.6-24.29-14,10.17-33; Jn 10,7-25. 31-11,10.18-36.43-57; Act 4,27-36; 5,10-20.30-39; 6,7-7,2.10-21.32-41.52-8,1.14-25.34-9,6.16-27.35- 10,2.10-23.31-41; 11,2-14.24-12,5.13-22; 13,6-16. 25-36.46-14,3.15-23.15,2-7.19-26.38-16,4.15-21.32*e*. 40; 17,9-17 / Londres y Viena.
P[46] *ca.* 200 / Rom 5,17-6,3.5-14; 8,15-25.27-35.37-9,32;10,1-11,22.24-33.36-14,8.9-15,9 (muy fragmentariamente). 11-33; 16,25-27.1-23. Lo que sigue, casi completo con pequeñas lagunas: Heb, 1, 2 Cor, Ef, Gál, Flp, Col, 1 Tes 1,1.9-10; 2,1-3; 5,5-9.23-28 / Londres y Ann Arbor (USA).
P[47] III / Ap 9,10-17,2 (con pequeñas lagunas) / Londres.
P[48] III / Act 23,11-17.23.24-29 / Florencia.
P[49] III / Ef 4,16-29a.31-5,13 / New Haven (USA).
P[50] IV-V / Act 8,26-32; 10,26-31 / New Haven (USA).

P[51] *ca.* 400 / Gál 1,2-10 (comienzo). 13.16-20 (comienzo) / Londres.
P[52] II / Jn 18,31-34.37-38 / Manchester.
P[53] III / Mt 26,29-35.36-40; Act 9,33.34-38.40-10,1 / Ann Arbor (USA).
P[54] V-VI / Sant 2,16-18.21-23.24.25.26; 3,2.3.4 / Princeton (USA).
P[55] VI-VII / Jn 1,31-33.35-38 / Viena.
P[56] V-VI / Act 1,1.4-5; 7,10-11 / Viena.
P[57] IV-V / Act 4,36-5,2.8-10 / Viena.
P[58] VI / Act 7,6-10.13-18 / Viena.
P[59] VII / Jn 1,26.28.49.51; 2,15-16; 11,40-52; 12,25.29.31.35; 17,24-26; 18,1-2.16-17.22; 21,7.12-13.15.17-18.19-20.23. Probabl. Act 6,9.13 / Nueva York.
P[60] VII / Jn 16,29-19,26 (Faltan por deterioro: 16,31; 17,7.10.16.17.26; 18,3.6.17.21.22.30.38; 19,1.4.9.19.21.22) / Nueva York.
P[61] *ca.* 700 / Rom 16,23.25.26.27; 1 Cor 1,1.2.4.6; 5,1.2.3.5-6.9-10.11-13. Flp 3,5-9.12-16; Col 1,3-7.9-13.4,15; 1 Tes 1,2-3; Tit 3,1-5.8-11.14-15; Flm vers. 4-7 / Nueva York.
P[62] IV / Mt 11,25-30 / Oslo.
P[63] *ca.* 500 / Jn 3,14-15.16-18; 4,9.10 / Berlín.
P[64] *ca.* 200 / Mt 26,7.10.14-15.22.23.31.32-33 / Oxford.
P[65] III / 1 Tes 1,2-2,1.6-13 / Florencia.
P[66] *ca.* 200 / Jn 1,1-14,26 (con algunas lagunas) / Cologny (Ginebra).
P[67] *ca.* 200 / Mt 3,9.15; 5,20-22.25-28 / Barcelona.
P[68] VII (?) / 1 Cor 4,12-17.19-5,3 / Leningrado.
P[69] III / Lc 22,41.45-48.58-61 / Londres.
P[70] III / Mt 11,26-27; 12,4-5 / Londres.
P[71] IV / Mt 19,10-11.17-18 / Londres.
P[72] III-IV / 1 y 2 Pe; Jds / Cologny (Ginebra).
P[73] (?) / Mt 25,43; 26,2-3 / Cologny (Ginebra).
P[74] VII / Act 1,2-28,31 (con lagunas); Sant 1,1-5,20 (con lagunas); 1Pe 1,1-2.7-8.12-13.19-20.25; 2,6-7.11-12.18.24; 3,4-5; 2 Pe 2,21; 3,4.11.16; 1Jn 1,1.6; 2,1-2.7.13-14.18-19.25-26; 3,1-2.8.14.19-20; 4,1.6-7.12.16-17; 5,3-4.10.17; 2 Jn 1,6-7.12-13; 3 Jn 6,12; Jds 3,7.12.18.24-25 / Cologny (Ginebra).
P[75] III / Lc 3,18-4,2 (con lagunas); 4,34-5,10 (con lagunas) 5,37-18,18 (con lagunas) 22,4-25,53; Jn 1,1-11,45.48-57; 12,3-13,1.8-9.14; 14,8-30; 15,6-8 / Cologny (Ginebra).
P[76] VI / Jn 4,9.12 / Viena.

Bibl.: C. R. Gregory, *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Leipzig 1908. E. von Dobschütz, *Zur Liste der neutestamentlichen Handschriften*, en *ZNW*, 24 (1924), págs. 248-264; II, en *ZNW*, 25 (1926), págs. 299-306. Cf. *Berichtigung*, en *ZNW*, 26 (1927), pág. 96; III, en *ZNW*, 27 (1928), págs. 216-222; IV, en *ZNW*, 32 (1933), págs. 185-206. C. H. Robert:, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel*, Manchester 1935. H. C. Hoskier, *A Commentary on the Various Readings in the Text of the Epistle to the Hebrews in the Chester-Beatty Papyrus*, Londres 1938. J. Merell, *Les papyrus et la critique textuelle du Nouveau Testament*, Praga 1939. C. C. Tarelli, *Omissions, Additions, and Conflations in the Chester Beatty Papyrus*, en *JThS*, 60 (1939), págs. 382-387. G. D. Kilpatrick, *The Chester Beatty Papyrus P[46] and Hebrews XI*, 4, en *JThS*, 42 (1961), págs. 68-69. H. F. D. Sparks, *The Order of the Epistles in P[46]*, en *JThS*, 42 (1941), págs. 180-181. C. C. Tarelli, *Some Further Linguistic Aspects of the Chester Beatty Papyrus of the Gospels*, en *JThS*, 43 (1942), págs. 19-25. F. W. Beare, *The text of the Epistle to the Hebrews in P[46]*, en *JBL*, 63 (1944), págs. 379-396. E. Brady, *The Number of New Testament Greek Papyrus Fragments*, *ExpT*, 58 (1946-1947), pág. 222. A. Debrunner, *Über einige Lesarten der Chester Beatty Papyri des Neuen Testaments*, en *ConiNT*, 11 (1947), págs. 33-49. B. M. Metzger, *Recently Published Greek Papyri of the New Testament*, en *BA*, 10 (1947), págs. 25-44. E. Brady, *The Position of Romans in P[46]*, en *ExpT*, 59 (1947-1948), págs. 249-250. B. M. Metzger, *A list of Greek Papyri of the New Testament*, en *ExpT*, 59 (1947-1948), págs. 80-81. G. Maldfeld, *Die griechischen Handschriftenbruchstücke des Neuen Testaments auf Papyrus*, en *ZNW*, 42 (1949), págs. 228-253. G. Maldfeld - B. M. Metzger, *Detailed List of the Greek Papyri of the New Testament*, en *JBL*, 68 (1949), págs. 359-370. C. H. Roberts, *The Christian Book and the Greek Papyri*, en *JThS*, 50 (1949), págs. 155-168. J. Jeremias, *Der gegenwärtige Stand der frühchristlichen Papyrologie*, en *ThLZ*, 75 (1950), págs. 55-56. G. Maldfeld, *Berichtigungen und Ergänzungen zur Liste der griechischen Papyrusfragmente des Neuen Testaments*, en *ZNW*, 43 (1950-1951, págs. 260-262. B. M. Metzger, *Recently Published Fragments of the Greek New Testament*, en *ExpT*, 63 (1951-1952), págs. 309-311. K. Aland, *Zur Liste der griechischen neutestamentlichen Handschriften*, en *ThLZ*, 78 (1953), págs. 466-495; V, en *ZNW*, 45 (1954), págs. 179-217; VI, en *ZNW*, 48 (1957), págs. 141-191. B. Kraft, *Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften den griechischen Neuen Testaments*, 3.ª ed., Friburgo 1955. K. Aland, *Neue Neutestamentliche Papyri*, en *NTS*, 3 (1956-1957). S. Bartina, *Catálogo de los papiros neotestamentarios*, en CB, 17 (1960), págs. 214-222. K. Aland, *Neue Neutestamentliche Papyri II*, en *NTS*, 9 (1962-1963), págs. 303-313; íd., *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, I, Berlín 1963. E. Massaux, *Le texte de la 1.e Petri du Papyrus Bodmer VIII (P[72])*, en *EThL*, 1963, págs. 616-671. Cf. además la bibl. de → **Bodmer, Papiros.**

J. O'CALLAGHAN

PARÁBOLA (heb. *māšāl*; παραβολή, παροιμία, αἰνιγματισταί; Vg. *parabola, similitudo, proverbium*, etc.). *Māšāl* deriva de una raíz semítica que evoca la idea de «efigie», «representación»; no es siempre, ni con mucho, una comparación[1]. Los LXX recurren por lo general a παραβολή, aunque la literatura griega, desde Aristóteles hasta varios siglos después de la era cristiana, reserva estrictamente el término para una comparación desarrollada.

[1]Prov caps. 10-18.

I. En el AT. 1. En general. *Māšāl* designa:

a) Un símbolo, un tipo, un ejemplo, dichos de un hombre[1], de un pueblo[2], de un monumento[3], para expresar su calidad de representante concreto de otra realidad, sea de un castigo divino, sea de una prueba henchida de misterio como la de Job, etc.

b) Un oráculo o discurso profético revelador[4].

c) Una alegoría, esto es, un conjunto de metáforas[5].

d) Las sentencias, máximas que constituyen buena parte de los libros de los Proverbios y el Eclesiástico.

[1]Job 27,1; 29,1; Sal 69,12; Jer 24,8-9. [2]Dt 28,37; 1 Re 9,7; Tob 3,4. [3]2 Cr 7,20. [4]Nm 23,7; 18,20.23; Sal 49,5; Is 14,4; Miq 2,4; Hab 2,6. [5]Ez 17,2; 21,5; 24,3.

2. En la literatura apocalíptica, Daniel[1], *Enok*[2] y *4 Esdras*[3], recurren a parábolas para exponer los secretos de Dios que conciernen al fin de los tiempos. Los símbolos (parábolas), vistos por lo general en sueños e incomprendidos de momento, son explicados por Dios o un ángel a un privilegiado, a quien se revelan así en dos etapas los secretos, los misterios de Dios. Nótese especialmente en Daniel la conexión entre las parábolas, secretos y reino escatológico (→ **Misterio** y **Apocalíptica, Literatura**). Un texto escriturario puede desempeñar la misma función que una parábola-símbolo. En Daniel y en el *Comentario de Habacuc* de Qumrān, los textos escriturarios son parábolas, cuyo sentido

profundo los privilegiados penetran por medio de la revelación, y conocen así el fin de los tiempos[4].

[1]Dan 2,4; 7-9. [2]*Libro de Enok*, 37-71. [3]4 *Esd* 3-4; 9-12. [4]Dan 9,2,21 y sigs.; *Com. Hab.* 2,6-9; 7,1-5, *passim*.

3. Los rabinos recurren frecuentemente al *māšāl*, sobre todo para explicar la Escritura. Se sirven de imágenes que son las del NT: un padre, un hijo, una esposa, un señor, y como en el NT comparan una situación, un suceso, no con otra escena, sino con una persona. Algunas podrían remontarse a la época de Cristo, pero se escalonan durante varios siglos después de Él. Empero, nos informan sobre el género parabólico de Nuestro Señor.

II. En el NT. 1. El término παραβολή figura unas cincuenta veces en Mateo, Marco y Lucas, y falta en numerosas perícopes que de hecho son verdaderas parábolas.

Se puede distinguir: la simple máxima[1]; la alegoría en que casi todos los rasgos tienen un significado figurado[2]; la alegoría-parábola y la parábola-alegoría, según la abundancia o la escasez de los rasgos de valor figurativo, siendo los demás puramente descriptivos.

Cada vez más se califica de «parábolas en acto» los gestos de Jesús, que, a semejanza de algunos gestos de los profetas[3], contienen una revelación, gracias a su alcance simbólico[4].

[1]Lc 4,23; 6,39. [2]Mt 13,4 y sigs.; 13,24 y sigs. [3]Is 20,22 y sigs.; Jer 19,1 y sigs.; 27,1 y sigs.; Ez 12,3-4. [4]Mc 6,31 y sigs., 52; 8,17-21; Mt 21,18-19.

2. Historia sumaria de la interpretación. *a*) Algunos Padres se sintieron inclinados a ver en un número excesivo de perícopes alegorías puras, o, dicho de otra manera, atribuían a demasiado rasgos de las mismas un valor simbólico. Recientemente, J. Daniélou ha querido darles razón en lo que se refiere a la parábola del Buen Samaritano.

b) J. Maldonado, en el siglo XVI reaccionó de manera feliz.

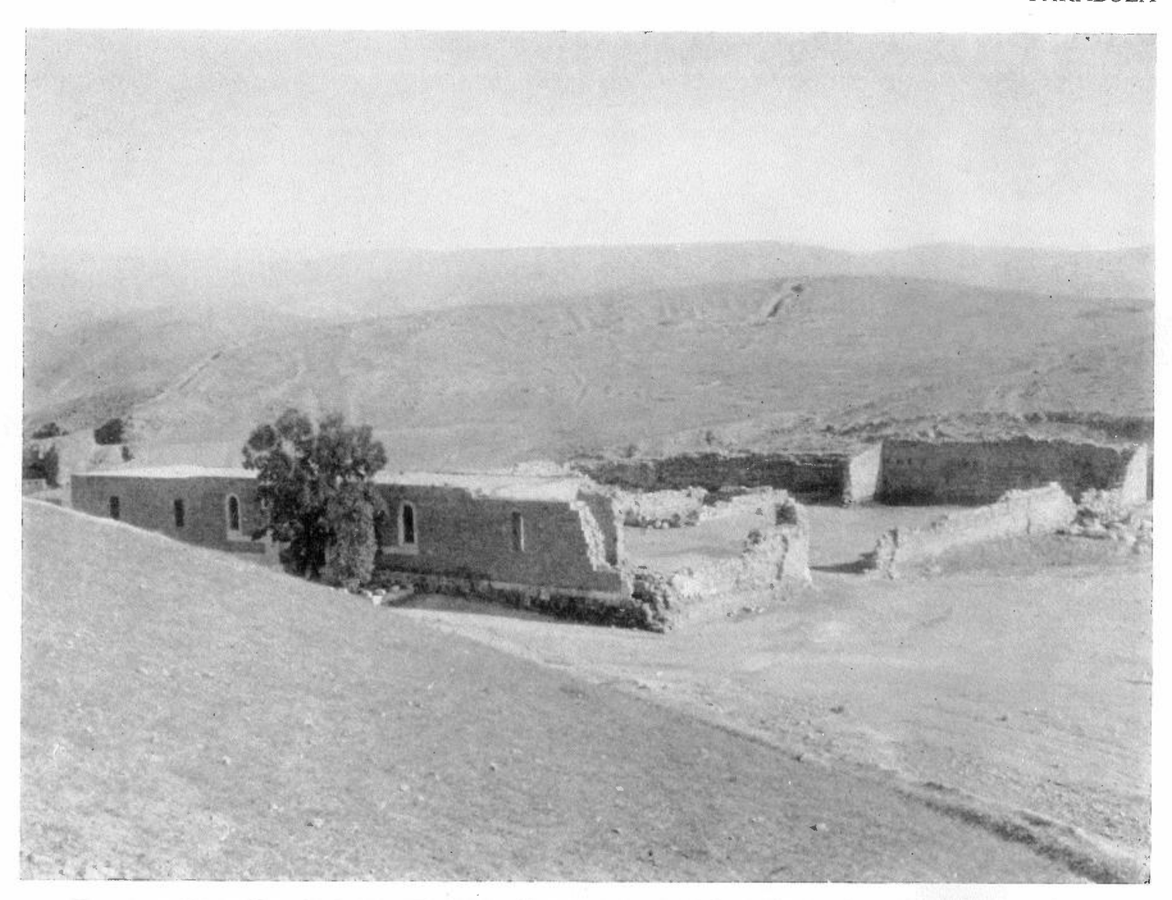
c) A. Jülicher (protestante) señala un gran cambio en 1886. Jesús en sus relatos no pensó en alegorías, sino en sencillas historietas para inculcar algunos principios de la moral de los sabios, sin presentarse como el Mesías, y sin tener presente una segunda venida al fin de los tiempos. La perícope sobre el objeto de las parábolas[1] sería una invención de los evangelistas. Para explicar la incredulidad de los judíos, presentan a Jesú como si hubiese hablado empleando alegorías-enigma

Cafarnaúm. Pequeña bahía al oeste de las ruinas de la sinagoga, lugar probable en que Jesús pronunció las parábolas desde la barca de Pedro. El terreno forma un anfiteatro natural y el ambiente se presta a la parábola del sembrador. (Foto P Termes)



Ptolomeo. Las puertas tuvieron importancia capital en los conjuntos arquitectónicos de la antigüedad. Los pilonos de Edfú dan entrada al templo más armonioso que se ha conservado de la época de los Ptolomeos en Egipto. (Foto S. Bartina)

Papiros. El papiro y el loto fueron los símbolos preferidos de la cultura egipcia antigua. El papiro sirvió, durante mucho tiempo, de vehículo de transmisión cultural. Ante el Museo de El Cairo crecen en memoria de épocas pasadas. (Foto S. Bartina)



Ḫān el-Ḥaṭrūr, o Ḫān del buen Samaritano, visto desde el sudeste, a mitad del camino entre Jerusalén y Jericó, en donde la piedad popular sitúa la escena de la parábola que le ha dado nombre. (Foto P. Termes)

(tesis de la justicia). La gran mayoría de los críticos alemanes e ingleses ha ratificado esta exégesis.

[1]Mt 13,10 y sigs. y par.

d) Los partidarios católicos de la *Formgeschichte* y otros críticos, admiten que la tradición pudo adaptar legítimamente las palabras de Jesús para extraer una enseñanza, que respondiera a las necesidades de la comunidad (en los relatos, estos cambios de perspectiva eran más fáciles que en los breves *logia*; se habría subrayado o introducido a veces una posición parenética y diversas alusiones a la parusía). No se excluye que, por ejemplo, Jesús recurriese a la parábola del Buen Pastor para revelar su carácter mesiánico[1]; Mateo y Lucas la habrían adaptado de maneras diversas con un fin parenético. Los jefes de la comunidad deben portarse como pastores con los débiles y los extraviados[2]; después de su ingreso en la Iglesia, el creyente que peca puede beneficiarse de nuevo con el perdón[3].

Se podría, mediante otro ejemplo complementario, — Mt 20,1-16 —, dar una noción de las dificultades de interpretación, y el camino abierto por la *Formgeschichte*. Es bastante probable que el último redactor, a causa de las dificultades del contexto y de la insistencia en el contraste primeros-últimos, piense en un problema concreto de la Iglesia: los judíos, destinados a recibir en primer lugar el Reino de Dios, han pasado a la última fila y los gentiles entran de hecho los primeros, en masa, en el Reino de Dios.

En boca de Jesús, la parábola respondería muy probablemente a otro problema. Cristo se opone a la crítica de los fariseos para justificar su conducta con los pecadores, respondiendo que Dios es bueno[4] y que su conducta no se opone a la justicia, sino que la sobrepasa, la trasciende (cf. J. Dupont).

Desde 1935 C. H. Dodd y, desde 1947, J. Jeremias (acatólicos), se han internado especialmente por este camino, reaccionando contra la escuela de Jülicher. Según ellos, Jesús proclamó sobre todo en sus parábolas el advenimiento del Reino, escatología realizada (C. H. Dodd), o la llegada inminente del Reino escatológico (Jeremias). Atribuyen equivocadamente sólo a la tradición todas las alusiones a un retorno de Jesús.

[1]Jn 10,1 y sigs. [2]Mt 18,12 y sigs. [3]Lc 15,4 y sigs. [4]Mt 20,15.

3. Fin de las parábolas en los Sinópticos. Los textos han sido aplicados en sentidos muy distintos[1].

a) Tesis de la justicia: Jesús recurrió a parábolas, o sea a imágenes, cuyo verdadero valor no entendería el auditorio, en castigo de su dureza y de su infidelidad



Pesca en el lago de Genesaret, o Tiberíades. Este tema sirvió de motivo a una de las parábolas predicadas por Jesús. (Foto *Orient Press*)

(san Agustín, san Jerónimo, Maldonado, Fonck, Durand, etc.; Schlatter, Jülicher, etc.).

b) Tesis de la misericordia: En su condescendencia, Cristo se conformó con la capacidad de sus oyentes; para que comprendan, habla con imágenes muy sencillas y no de manera abstracta (san Juan Crisóstomo, Cayetano, Prat, Huby, Vosté, etc.).

c) En realidad, hay que comprender el *logion* situándolo de nuevo en el amplio contexto de la literatura apocalíptica (cf. *supra*), a la que está muy próximo literariamente. Como soberano mesiánico, Jesús posee los secretos del Reino, dispone de ellos, como Dios en Daniel, y los revela a los privilegiados, a los apóstoles; éste es el fin esencial de las parábolas. Jesús procede, como la literatura apocalíptica, en dos fases. Evoca símbolos y los explica a los jefes futuros. Varios textos evangélicos, que hay que relacionar con el tema parabólico, subrayan el privilegio de los Doce, esto es, su acceso al conocimiento de los secretos del Reino[2]. Se recurrirá a la *Formgeschichte* para explicar los matices que los diferentes evangelistas introducen en el *logion* sobre el objeto de las parábolas, por ejemplo, cómo acentúan el aspecto negativo.

[1]Mt 13,10 y sigs. y par. [2]Mt 13,16; Lc 10,23-24; Mt 11,2.25; Lc 10,21.

4. San Juan nos dice: «Todo esto os dije en parábolas...»[1]. Teniendo en cuenta los errores de los interlocutores de Jesús[2] y la función atribuida al Espíritu Santo para la época que seguirá a la glorificación de Jesús[3], se ve que el evangelista piensa manifiestamente que toda la enseñanza de Jesús (no sólo el discurso de despedida) fue y sigue siendo enigmática en cierta manera. Las palabras eran como símbolos, parábolas que demandan, para ser plenamente entendidas, una nueva iluminación o una explicación; recibirán ésta del Espíritu enviado por Jesús[4]. Juan piensa, por tanto, en las categorías de los apocalípticos, que distinguen dos grados en la revelación: los símbolos o parábolas, y luego la explicación.

[1]Jn 16,25. [2]Jn 2,20; 3,4.9; 4,10-12; 6,52; 7,33-36; 8,21-22.51-52; 10,6; 11,11-13.23-25; 12,14-16; 14,3-5.7-9; 16,16-18. [3]Jn 2,21-22; 7,37-39; 12,16; 14,26; 16,13; 20,22, que deben tomarse *per modum unius*. [4]Jn 10,25-26; 14,26; 16,13.

Bibl.: P. Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tubinga 1925. D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, París 1932. M. Hermaniuk, *La parabole évangelique. Enquète exégétique*, Brujas, París-Lovaina 1947, págs. 15-28 (con abundante bibliografía para el AT y NT). J. M. Díaz, *Anotaciones sobre las parábolas del Evangelio*, Bogotá 1949. J. Pirot, *Paraboles et allégories évangéliques. La pensée de Jésus, les commentaires patristiques*, París 1949. J. M. Bover, *Problemas inherentes a la interpretación de la parábola del Sembrador*, en EE, 26 (1952), págs. 169-185. J. Ramos García, *Las parábolas evangélicas. Sentido literal*, en *Ilustración del Clero*, 45, Madrid 1952, págs. 381-388. S. del Páramo, *El fin de las parábolas de Cristo y el Salmo 77*, en MCom, 20 (1953), págs. 233-255. G. Stählin, *Die Gleichnishandlungen Jesu*, en *Kosmos und Ekklesia*, en *Festschrift W. Stählin*, Kassel 1953, págs. 9-22. J. Cantinat, *Les paraboles de la Miséricorde (Lc 15,1-32)*, en *NRTh*, 77 (1955), págs. 246-264. J. Danten, *La révélation du Christ sur Dieu dans les paraboles*, en *NRTh*, 67 (1955), págs. 450-477. A. Herranz, *Las*

Parábolas. Un problema y una solución, en CB, 12 (1955), págs. 128-137. S. E. JOHNSON, *King Parables in the Synoptic Gospels*, en *JBL*, 64 (1955), págs. 37-39. L. CERFAUX, *La connaissance des secrets du Royaume d'après Matt. XIII. 11 et parallèles*, en *NTS*, 2 (1955-1956), págs. 238-249. A. COLUNGA, *Parábola*, en CB, 142-143 (1956), págs. 89-91, 133-134. C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, 14.ª ed., Londres 1956. F. DE FUENTERRABÍA, *La imagen parabólica del matrimonio y la parábola de las diez vírgenes*, en EstF, 56 (1956), págs. 321-362. J. A. BAIRD, *A Pragmatic Approach to Parable Exegesis: Some New Evidence on Mark 4,11 and 33-34*, en *JBL*, 76 (1957), págs. 201-207. J. DANIÉLOU, *Le bon Samaritain*, en *Mélanges Bibliques A. Robert*, París 1957, págs. 457-477. J. DUPONT, *Les ouvriers de la vigne (Mt. 20,1-16)*, en *NRTh*, 89 (1957), págs. 785-797. F. GILS, *Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques*, Lovaina 1957, págs. 91-133. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 5.ª ed., Zurich 1958.

F. GILS

PARÁBOLAS DEL NT, Número y clasificación de las. Por no ser uniforme el uso del vocablo «parábola», el *número de parábolas* atribuidas a Cristo varía mucho según los diversos autores. J. M. Vosté[A] ofrece los siguientes datos: C. E. Van Koetsveld, primero admitió 66, más tarde 80; Fr. G. Lisco 37; S. Goebel y E. Greswel 27; R. Ch. Trench 30; Ad. Jülicher 53; Chr. A. Bugge 71; L. Fonk 72; I. H. von Wessenberg 101 y P. Ollivier 18.

Pero si sólo se consideran parábolas las comparaciones desarrolladas y completas, el número no excederá mucho el de 30 dado por Trench. Así también L. Fonk[B]; mientras que D. Buzy[C] lo eleva a 33 y A. Plummer[D] a 34. Poca es, pues, cuanto al número la diferencia entre estos autores, quienes, además, menos en contadísimos casos, coinciden en las narraciones que consideran parábolas.

[A]*Parabolae selectae D.N.I.C.*, 2 vols., 2.ª ed., Roma 1933, págs. 58-59. [B]L. FONK, *Die Parabeln des Herrn*, 3.ª ed., Innsbruck 1909. Véase lista y división en I. GOMÁ, *El evangelio explicado*, I, 4.ª ed., Barcelona 1949, págs. 214-215. [C]*Les Paraboles*, en *VS*, 6 (1948), págs. XVII-XVIII. [D]J. M. VOSTÉ, *op. cit.*, págs. 59-61.

Pueden estas «parábolas» clasificarse de diversas maneras: buena es ciertamente la que da D. Buzy en el lugar citado. Otros, en cambio, tal vez prefieren la clasificación de J. M. Vosté[A]; pero aquí citamos sólo las 34 de A. Plummer:

I. PARÁBOLAS DOGMÁTICAS. 1. NATURALEZA DEL REINO DE DIOS:

El sembrador[1],
La semilla que crece espontáneamente[2],
El granito de mostaza[3],
El fermento o la levadura[4],
El tesoro escondido[5],
La perla[6],
La cizaña[7],
La red[8].

2. MIEMBROS DEL REINO DE DIOS:

Los dos hijos enviados a la viña[9],
Los pérfidos viñadores[10],
La gran cena[11],
Las bodas reales[12],
Los obreros llamados a trabajar en la viña[13].

3. LA CONSUMACIÓN DEL REINO DE DIOS:

Los siervos vigilantes[14],
Las diez vírgenes[15],
Los talentos[16],
Las minas[17].

[A]*Op. cit.*, págs. 868-870.

[1]Mt 13,1-9.18-23; Mc 4,1-9.13-20; Lc 8,4-8; 11-15. [2]Mc 4,26-29. [3]Mt 13,31-32; Mc 4,30-32; Lc 13,18-19. [4]Mt 13,33; Lc 13,20-21. [5]Mt 13,44. [6]Mt 13,45-46. [7]Mt 13,24-30.36-43. [8]Mt 13,47-50. [9]Mt 21,28-32. [10]Mt 21,33-46; Mc 12,1-12; Lc 20,9-19. [11]Lc 14,16-24. [12]Mt 22,1-14. [13]Mt 20,1-16. [14]Lc 12,35-40. [15]Mt 25,1-13. [16]Mt 25,14-30. [17]Lc 19,11-27.

II. PARÁBOLAS MORALES. 1. DEBERES PARA CON DIOS:

La higuera estéril[1],
El amigo importuno[2],
El juez y la viuda[3],
El fariseo y el publicano[4],
Los dos deudores[5].

2. DEBERES PARA CON EL PRÓJIMO:

El buen samaritano[6],
El siervo cruel[7],
El último lugar[8],
La oveja descarriada[9],
La dracma perdida[10],
El hijo pródigo[11].

3. BUEN USO DE LOS BIENES MATERIALES:

El rico necio[12],
El constructor de una torre[13],
El rey dispuesto para la guerra[14],
El mayordomo infiel[15],
El epulón y Lázaro[16].

[1]Lc 13,6-9. [2]Lc 11,5-8. [3]Lc 18,1-8. [4]Lc 18,9-14. [5]Lc 7,40-43. [6]Lc 10,29-37. [7]Mt 18,23-35. [8]Lc 14,7-11. [9]Lc 15,3-7. [10]Lc 15,8-10. [11]Lc 15,11-32. [12]Lc 12,16-21. [13]Lc 14,28-30. [14]Lc 14,31-33. [15]Lc 16,1-9. [16]Lc 16,19-31.

Como puede comprobarse por los lugares citados, de las 34 parábolas mencionadas, 1 es propia de Marcos 10 de Mateo y 18 de Lucas; 2 comunes a Mateo y Lucas, y 3 se hallan en todos los Sinópticos. De suerte que, de estas parábolas, Marco narra 4, Mateo 15 y Lucas 23.

P. TERMES

PARÁCLITO (παράκλητος; Vg. *Paraclitus*). El término παράκλητος no aparece en la LXX y, en el NT, únicamente en Juan (cuatro veces en el evangelio y una en la primera epístola)[1]. Por el contrario, los términos παρακαλεῖν y παράκλησις que en forma verbal o sustancial reproducen variadamente los conceptos de petición, ruego, solicitación, exhortación y consolación, nunca ocurren en Juan y son frecuentes en el resto del NT.

[1]Jn 14,16·26; 15,26; 16,7; 1 Jn 2,1.

1. ORIGEN. *a)* El gnosticismo mandeo usa el término paráclito en el sentido general de asistente y ayudante con respecto a la revelación, a la enseñanza y a la exhortación moral (en las *Odas de Salomón* se transforma en una figura mitológica). Sin embargo, las diferencias con el Paráclito de Juan son notables. En los escritos gnósticos, la expresión es una de entre varias que se usan indiscriminadamente; los paráclitos son muchos, mientras que en Juan hay uno sólo (pese a

Jn 14,16, la figura del Paráclito no se aplica, en intención del evangelista, a Jesús, sino que se hace expresión adecuada para el Espíritu Santo). Finalmente, el contexto forense de la expresión en Juan falta en la literatura mandea y la actividad redentora que ejerce el Paráclito en ésta, falta en el evangelista.

b) En los escritos del AT no existe una preparación a la concepción del Paráclito, por la estrecha relación que existe entre el mismo y Cristo en el NT. Con todo, se pueden notar analogías y semejanzas, tanto en el AT como en el judaísmo posterior. Es común a todos el concebir las relaciones de los hombres con Dios en una esfera forense, donde tiene partes el término «Paráclito», aunque no en la forma técnica de abogado. En el mismo NT hay semejanza con la actividad que de antiguo se aplica a Jesús de juez universal (→ **Hijo del hombre**), mediador e intercesor. La actividad, que en estos textos[1] se expresa por ἐντυγχάνω, también se supone en Jn 16,26.

[1] Rom 8,34; 10,9-13; Heb 7,25; Mt 10,32-33; cf. Mc 8,38.

2. Significado. La forma pasiva de παράκλητος se entendió muy pronto en sentido activo correspondiente a παρακαλῶν y a συνήγορος. Al contenido primitivo del concepto de hablar en favor de alguien ante alguien (contexto forense), siguió una aplicación más general de ayudante, asistente, protector, sostén, como en san Juan, y a veces otra más técnica de abogado y procurador[1]. Es claro que este Paráclito se concibe como persona, ya que es *otro*, como Cristo, que ocupará su puesto[2], desempeñando una actividad paralela. En Juan, la figura del Paráclito se describe de la siguiente manera: Es enviado por el Padre y por Jesús[3]; no se manifiesta al mundo sino a los fieles[4]; enseña y guía a los discípulos en la verdad con un poder que todo lo abarca, pero en la más estrecha unión con Jesús, completando, desarrollando y perfeccionando su obra[5]; no habla de sí mismo[6], sino da testimonio de Jesús, convenciendo al mundo en cuanto al pecado[7]. En realidad es la misma imagen que Juan nos da de Jesús[8] y que, en suma, se concreta en la función de revelador. El concepto de revelador es, pues, algo propio y específico del evangelio de Juan, expresado en la imagen del παράκλητος.

El uso del verbo παρακαλεῖν, tan común en la LXX, ocurre con frecuencia para indicar el auxilio que Dios concede a la comunidad cristiana con el fin de conseguir la liberación en toda necesidad. No tardó, pues, por este motivo, en considerarse al Paráclito como consolador. Así, los *mĕnāḥămīm* del texto hebreo se traducen en la versión de Áquila y Teodoción por παρακλητοί. Desde Orígenes, el término de intercesor quedará consagrado para Cristo y el término de consolador para el Espíritu Santo. Quede constancia de que la concepción del Paráclito como consolador, es ajena al pensamiento de san Juan.

[1] 1 Jn 2,1; Jn 16,7-11. [2] Jn 14,16. [3] Jn 14,16.26; cf. 15,26; 16 7-14. [4] Jn 14,17; 16,8-11. [5] Jn 14,26; 15,26; 16,13-14.23. [6] Jn 16, 13. [7] Jn 15,26; 16,8. [8] Como enviado: Jn 5,30; 8,16.42; 13,3. Se revela a los fieles y no al mundo: Jn 1,10.12; 8,14.19; 17,8. Enseña y conduce a la verdad: Jn 7,16-17; 8,22,40 y sigs. No habla de sí: Jn 7,16-17; 12,49. Da testimonio de sí y convence al mundo de pecado: 3,20; 7,7.

[Bibl.: Strack - Billerbeck, II, págs. 560-562. O. Schmitz - G. Stähdin - J. Böhn, παράκλητος, en *ThW*, V, págs. 771-797, 798-811. N. Johansson, *Parakletoi: Vorstellung von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der altestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum*, Londres 1940. W. Michaelis, *Zur Herkunf des johanneischen Paraklet-Titels*, Londres 1947, págs. 147-162. G. Bornkamm, *Der Paraklet im Johannesevangelium*, Stuttgart 1949, págs. 12-35. M. Meinertz, *Theologie des NT*, II, Bonn 1950, págs. 276-277, 290. Haag, cols. 1261-1264. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 13.ª ed., Gotinga 1953, pág. 457 y sigs.

L. F. RIVERA

PĀRĀH, Ha- («la vaca»?; Φαρά [B], ʻΑφάρ [A]; Vg. *Aphara*). Ciudad de la tribu de Benjamín, citada en el primer grupo de poblaciones que correspondieron a los benjaminitas[1]. Se identifica con Tell ʻAin (Wādī) Fārah, situado a 6 km al nordeste de ʻAnātā (= ʻĂnātōt), la antigua ciudad natal del profeta Jeremías. En los alrededores se ven las ruinas de un antiguo sistema de conducción de aguas, una capilla y las grutas de la laura fundada por san Caritón.

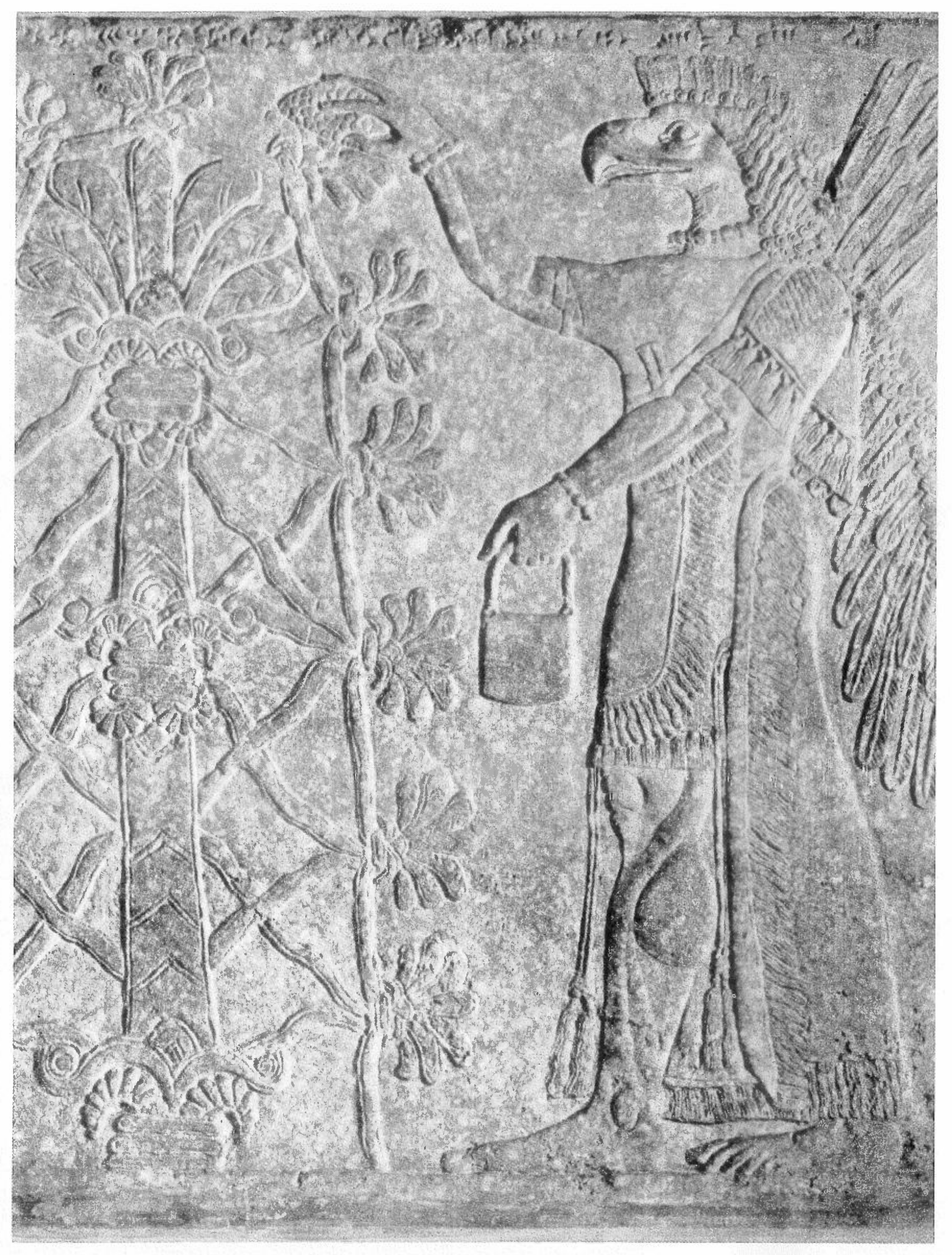
[1] Jos 18,23.

Bibl.: Abel, II, pág. 404. Simons, §§ 81 (n. 13), 327 (I/8).

P. ESTELRICH

PARAÍSO. I. En el Antiguo Testamento. 1. Nombre. La palabra «paraíso» proviene de *paradisus* que a través del gr. παράδεισος procede del persa *pairidaeza* que pasó al antiguo asirio bajo la forma de *pardisu* y aun al hebreo posterior con la vocalización de *pardēs*[1]. En persa significa primariamente la cerca que rodea un jardín de recreo y después el mismo jardín, y en este sentido es adoptado por los escritores griegos, los cuales hablan con frecuencia de los παράδεισοι de los reyes persas como lugares campestres de esparcimiento. Los LXX llaman παράδεισος al Edén o lugar delicioso en que fueron colocados los primeros padres[2]. El T. M. emplea una palabra sumeria (*gan*) para designar este jardín maravilloso (→ **Edén**).

2. Localización. Según la puntuación masorética, este *gan* o jardín está situado «en Edén» (*bĕ-ʻēden*), y así lo han entendido los LXX, aunque san Jerónimo haya tomado la expresión como un calificativo del anterior: *paradisus voluptatis*, en contra de las exigencias gramaticales del contexto. Recientemente se ha relacionado la palabra «eden» con el vocablo sumerio *edinu* que parece significar «desierto». En este supuesto, el «paraíso» (*gan*) sería como un oasis en el desierto, y se explica bien la pena infligida a Adán al ser expulsado del paradisíaco lugar, y tener que ganarse fuera el pan con el sudor de su frente. Otra opinión es la que considera «Edén» como una determinación geográfica en relación con *bīt adīnu* de las inscripciones cuneiformes, localidad junto al Éufrates al sur de Edesa. Finalmente, se ha querido ver en la palabra «Edén» una alusión a un término sumerio que significaría lugar ubérrimo y feraz, con lo que se resaltaría el carácter frondosísimo del «paraíso». Así se explica bien la afirmación de Gn 2,10 de que «salía un río de Edén para regar el paraíso». Según el texto bíblico, este río se dividía al entrar en el «paraíso» en cuatro ríos: el Tigris, el Éufrates, el Pīšōn y el Giḥōn. Los dos primeros son bien conocidos. Nacen casi juntos en las estribaciones del Cáucaso y después se



Fragmento de un relieve asirio en el que aparece un genio alado fecundando una palmera estilizada, en la que podría verse una reminiscencia del «árbol de la vida» del paraíso

separan, envolviendo la tierra feraz de Mesopotamia, para después juntarse junto al golfo Pérsico. No cabe duda, pues, que el hagiógrafo piensa que el «paraíso» estaba en el área geográfica de Armenia y norte de Mesopotamia. Los otros dos ríos son difíciles de identificar, pero indudablemente hay que localizarlos no lejos de la zona circundante del Tigris y el Éufrates. El Gīḥōn ha sido identificado por algunos con el Geiḥūn el-Ra's que desemboca en el mar Caspio, mientras que el Pīšōn sería el Fasis que desemboca en el mar Negro.

3. DESCRIPCIÓN. El «paraíso» es presentado en el relato del Génesis como un jardín delicioso en el que abundan los árboles umbrosos y toda clase de frutos agradables al gusto y a la vista, pero en el que hay sobre todo dos árboles: el de la vida y el de la ciencia del bien y del mal. El primero parece aludir al don de inmortalidad, mientras que el segundo a la ciencia superior que habría de dar al que gustara de él (→ **Árbol de la ciencia del bien y del mal** y **Árbol de vida**). Después del pecado, los primeros padres son arrojados de este recinto delicioso guardado cuidadosamente por un genio protector llamado el kĕrubīm. La teología católica ha visto en esta descripción oriental colorista, el estado de inocencia en que estuvieron los primeros padres antes de la caída original.

[1]Ecl 2,5; Neh 2,8. [2]Gn 2,8.

II. EN EL NUEVO TESTAMENTO. El recuerdo bíblico del «paraíso» sirvió para descubrir la mansión celeste de ultratumba. Ya en la literatura apócrifa judía, la palabra «paraíso» designa el lugar donde irán los justos antes o después de la resurrección. Esta denominación es recogida por Cristo y los apóstoles. Así Jesús, al morir en la cruz, prometió al buen ladrón que estaría con él en el «paraíso»[1]. San Pablo dice de sí mismo que en éxtasis fue trasladado al «paraíso», donde oyó palabras misteriosas e indecibles[2], y el autor del Apocalipsis habla del «árbol de la vida» que está en el «paraíso de Dios», cuyos frutos están reservados al que venza al mundo[3]. La tradición cristiana recogió la misma nomenclatura, y así el «paraíso» es uno de los nombres con que se designa la mansión de los bienaventurados.

[1]Lc 23,43. [2]2 Cor 12,4. [3]Ap 2,7.

Bibl.: F. DELITZSCH, *Wo lag das Paradies?*, Leipzig 1881. M. J LAGRANGE, *Innocence et péché*, en *RB*, 6 (1891), pág. 343. J. FELDMANN, *Paradies und Sündenfall*, Münster de W. 1913, pág. 49. A. UNGNAD, *Das wiedergefundene Paradies*, Breslau 1923. A. SANDA, *Moses und der Pentateuch*, Münster de W. 1924, pág. 140. A. DEIMEL, *Wo lag das Paradies?*, en *Or*, 15 (1925), págs. 44-54. P. HEINISCH, *Das Buch Genesis*, Bonn 1930, pág. 113. H. JUNKER, *Die biblische Urgeschichte*, Wurzburgo 1932, pág. 48. F. CEUPPENS, *De historia primaeva*, Roma 1948, págs. 112-113.

M. GARCÍA CORDERO

PARAÍSO, Narración del. 1. Esta narración está relatada en Gn 2,4*b*-3,24. Contrariamente al capítulo primero del Génesis, que describe la creación del cielo y de la tierra y que finaliza con la creación del hombre, en la narración del paraíso, ya desde un principio, el hombre es la figura central.

Versa en su totalidad sobre el origen de la especie humana y de los hechos que fueron decisivos para la futura posición de la humanidad. El objeto de la narración es dar una explicación de la existencia humana en sí y de los valores y dolores de la misma, según la concepción monoteística. El contenido se refiere, pues, a verdades religiosas fundamentales, que deben aceptarse como enseñanza formal de la Biblia. En la respuesta de 1909 de la Comisión Bíblica, se dice taxativamente que debe atenerse al sentido histórico-literal de la narración en las proposiciones siguientes: la creación de todas las cosas por Dios en el principio del tiempo[1]; la creación especial del hombre[2]; la formación de la primera mujer a partir del primer hombre[3]; la unidad de la estirpe humana (que queda plasmada en la imagen de una única pareja humana como primeros padres de toda la humanidad)[4]; la felicidad original de los primeros hombres en el estado de justicia, integridad e inmortalidad[5]; el mandamiento dado por «Dios al hombre, para poner a prueba su obediencia»[6]; la infracción a este mandamiento divino por instigación del demonio en forma de serpiente[7]; la pérdida de la inocencia original por los primeros hombres[8]; la promesa de un futuro Salvador[9].

En cuanto a los demás elementos: el jardín con los árboles, como medio ambiente de los primeros hombres[10]; el río, que nace en Edén, con sus cuatro ramificaciones[11], el fruto comido[12], los querubines y los rayos de la espada llameante[13], se admite una doble interpretación, es decir, una explicación historico-literal y otra figurada, según la cual los citados elementos se estiman formas poéticas de la enseñanza propiamente dicha.

Cada vez se generaliza más en la exégesis católica esta modalidad de interpretación, y ésta es con mucho la más probable, dada la naturaleza de la misma historia y sus paralelos en la literatura bíblica y oriental antigua. Dos documentos recientes de la Santa Sede, la carta de la Comisión Bíblica al cardenal Suhard (1948) y la encíclica *Humani Generis* (1950), hacen hincapié en que el Gn caps. 1-11 pertenece en cierto y verdadero sentido al género histórico; pero al mismo tiempo reconocen que estos capítulos hacen uso de un estilo narrativo popular y figurativo.

[1]Gn 2,4*b*; cf. Gn cap. 1. [2]Gn 2,7. [3]Gn 2,18-25. [4]Cf. Gn 3,20. [5]Gn 2,8-17.25; 3,22. [6]Gn 2,16-17. [7]Gn 3,1-6. [8]Gn 3,7-24. [9]Gn 3,15. [10]Gn 2,8-9. [11]Gn 2,10-14. [12]Gn 3,6. [13]Gn 3,24.

2. Desde el punto de vista crítico-literario, la narración del paraíso pertenece a la tradición yahwista del Pentateuco. Resulta significativo que se combine aquí el nombre de «Yahweh» con el de «'Ĕlōhīm». Al parecer, esto se hace con objeto de crear una relación entre Gn caps. 2-3 y la historia de la creación de Gn cap. 1, que tiene su origen en la tradición sacerdotal y que designa a Dios por «'Ĕlōhīm».

Tal como se dijo más arriba, la acepción figurada de ciertos aspectos del Gn 2-3, se basa en la misma historia. Varios pasajes por su naturaleza no admiten o apenas admiten una interpretación literal, vgr., Gn 2,7. 19-20 (el desfile de los animales); 3,21. Esto puede indicar asimismo un sentido figurado en otros pasajes. Así a causa de la estrecha semejanza entre Gn 2,7 y Gn 2,21-22, hoy día, según la opinión de muchos, este último texto puede interpretarse como una expresión figurada de la relación íntima que existe entre hombre y mujer, y que es la base de su unidad en el matrimonio.

Esta interpretación no está en pugna con la citada respuesta de la Comisión Bíblica, cuyo objeto, según la carta al cardenal Suhard, no es combatir una continua investigación científica ni los nuevos avances de la exégesis.

La aplicación de una interpretación figurada al Gn caps. 2-3 se basa además en sus paralelos del AT. Se refiere esto a expresiones como «Edén», «jardín de Edén», «jardín de Yahweh», «jardín de Dios»[1]; «árbol de la vida»[2], que forman parte del lenguaje simbólico del AT y que sugieren una idea de la belleza, sublimidad y felicidad. Al parecer, la narración del paraíso se limita a emplear estas metáforas conocidas por todos, como base para una descripción, que en forma popular quiere narrarnos la felicidad original del hombre y la pérdida de la misma.

Finalmente, en cuanto se refiere a los paralelos en la antigua literatura oriental, éstos sólo ilustran sobre algunos rasgos particulares y no sobre el conjunto de la narración, que es única en su especie, y que sólo pudo surgir sobre la base de una concepción monoteísta. Así encontramos, por ejemplo en la literatura babilónico-asiria, el tema del modelado del hombre en arcilla, el tema del árbol de la vida (que aparece asimismo en muchas reproducciones), y de la comida y bebida de la vida. La mejor explicación de éstas y otras analogías con la narración bíblica, es la de ser expresiones poéticas del antiguo modo de pensar oriental, que prevalecían también en Israel y que fueron empleadas por los autores bíblicos para redactar sus propias enseñanzas.

En acepción figurada, la serpiente en la historia de la caída representa el símbolo del enemigo de Dios, que tienta al hombre para que infrinja la ley divina. Nos encontramos aquí entre un símbolo original, escogido en consciente contraste con el papel que la serpiente desempeñaba en muchas antiguas religiones orientales, como emblema de los dioses y diosas de la fertilidad.

[1] Cf. Ez 28,13; 31,8.9.16.18; Is 51,3; Ez 36,35; Jl 2,3. [2] Prov 3,18; 11,30; 13,12; 15,4.

Bibl.: F. CEUPPENS, *Genèse I-III*, Brujas 1945. P. HEINISCH, *Probleme der biblischen Urgeschichte*, Lucerna 1947, págs. 45-104, J. COPPENS, *La Connaissance du Bien et du Mal et le péché du paradis*. Lovaina 1948. CH. HAURET, *Origines, Genèse I-III*, París 1950. G. LAMBERT, *Le drame du jardin d'Eden*, en *NRTh*, 86 (1954), págs. 917-948, 1044-1072. A. DUBARLE, *Le péché originel dans la Genèse*, en *RB*, 64 (1957), págs. 5-34.

J. KAHMANN

PARALÍA (der. de παρά, «junto», y ἅλς, «mar»; *ḥōf, ḥōf ha-yām*; παραλία, παράλιος; Vg. *littus maris, maritima, regio maritima*). Nombre geográfico que figura en los libros griegos de la Biblia y en las versiones griegas del AT.

En su acepción más obvia designa la llanura marítima que se extiende entre el Carmelo y la frontera de Egipto. La llanura marítima, o Paralía, se menciona entre las regiones características de Palestina, situadas al sur del llano de Esdrelón, con la Šĕfēlāh, región de bajas colinas ubicadas más al este y la Montaña, nombre que designa la comarca montañosa enclavada al oriente de la Šĕfēlāh[1]. En este primer sentido, la Paralía corresponde aproximadamente al país de los filisteos[2], incluida la llanura de Šārōn. San Lucas en su evangelio se refiere probablemente a este ámbito, cuando llama Paralía a uno de los lugares de donde procedían las muchedumbres que iban a Jesús[3]. Así puede deducirse del hecho de que, en tiempo de Jesucristo, el territorio de Tiro y Sidón, del que trata inmediatamente el evangelista, se extendía hasta el Carmelo.

En otro sentido más común, la Paralía designa toda la costa de Palestina, Fenicia y Siria. Sin duda en esta acepción, el libro de Judit habla repetidas veces de los habitantes o de los generales de la Paralía[4]. Así se desprende claramente de Jdt 2,28, donde se menciona expresamente, como pertenecientes a la Paralía, una serie de poblaciones del litoral que se extienden desde Tiro a Ascalón. En el primer libro de los Macabeos, aun Seleucia, capital marítima de Siria, se incluye entre las ciudades de la Paralía[5]. Esta acepción común del término concuerda con la que le da el geógrafo Estrabón, cuando llama Fenicia a la Paralía que va desde Ortosia, localidad marítima al norte de Beirut, hasta Pelusium, la primera población marítima de Egipto[A].

En la versión griega de los LXX, se llama también Paralía a la región marítima del norte del Carmelo, ocupada por las tribus de Zabulón y Aser[6]. La abarcaba un distrito militar (στρατηγία), que, durante las guerras de los Macabeos[7], iba desde Ptolemaida, o desde la Escala de Tiro, hasta la frontera de Egipto, denominada asimismo Paralía[B].

[A] ESTRABÓN, *Geogr.*, 16,2,21. Cf. K. B. STARK, *Gaza und die philistäische Küste*, Jena 1852, págs. 448-459. [B] Cf. K. B. STARK, *op. cit.*, págs. 462-463. ABEL, II, pág. 135.

[1] Dt 1,7; Jos 9,1. [2] Ez 25,16. [3] Lc 6,17. [4] Jdt 1,7; 2,28; 3,6; 5,2.22; 7,8. [5] 1 Mac 11,8. [6] Gn 49,13; Jue 5,17. [7] 1 Mac 11,59; 15,38; 2 Mac 13,24.

G. CAMPS

PARALELISMO. Se denomina así — técnicamente *parallelismus membrorum* — al rasgo tal vez más notable de la poesía del AT. Se caracteriza por la expresión paralela de pensamientos, frases, hemistiquios o versículos (→ **Preceptiva hebrea**).

PARALIPÓMENOS. Nombre que se da a los libros de las Crónicas (→ **Crónicas, Libros de las**).

PARÁLISIS (παραλυτικός, παραλελυμένος; Vg. *paralyticus*). En el AT se mencionan dos casos explícitos de parálisis parcial: el brazo de Jeroboam cuando pretendía apresar al profeta que le reprendía[1] — parálisis que curó instantes después el hombre de Dios —; y el que menciona el oráculo de Zacarías contra el mal pastor: «Hiera la espada su brazo... y se seque del todo»[2]. En ambos casos, el hebreo habla de «sacarse» (*yābēš*).

El NT refiere diversos casos de paralíticos a quienes Jesús curó[3], y otros a quienes sanaron los apóstoles[4]. El nombre griego — que ha pasado al castellano — significa literalmente «aflojamiento» (→ **Medicina**).

[1] 1 Re 13,4. [2] Zac 11,17. [3] Mt 4,24; 8,6; 9,2.6 y par. [4] Act 8,7; 9,33.

C. GANCHO

PĀ'RĀN, Desierto de (heb. *midbar pā'rān*; Ἔρημος Φαράν; Vg. *desertum Pharan*). Comprende la inmensa

meseta calcárea que se extiende de sur a norte desde los primeros contrafuertes septentrionales de los montes sinaíticos hasta el desierto de Ṣin, al sur de Cades, y de este a oeste desde Wādī el-ʿArabah hasta la frontera oriental de Egipto. Corresponde en gran parte a toda la extensión conocida hoy con el nombre de Bādiyat el-Tih. En este horroroso desierto penetraron los hijos de Israel después que, partidos de Ḥăṣērōt[1], habían franqueado un paso por uno de los desfiladeros de Ǧebel el-Tīh, y lo atravesaron en una serie de etapas[2] hasta llegar a Cades[3]. La distancia, recorrida en línea recta, corresponde a ocho jornadas de camino que, sumadas a los «tres días de camino»[4] desde el Sinaí al desierto de Pā'rān, nos dan precisamente las once jornadas que Moisés dice en Dt 1,2, que mediaban entre Ḥōrēb y Cades.

El desierto de Pā'rān fue lugar de paso de la expedición de Kĕdŏrlāʿōmer en su campaña contra los cinco reyes de la Pentápolis[5]. En él habitó Agar y su hijo Ismael después de ser despedidos por Abraham[6]. Después de la muerte de Samuel, halló refugio en este lugar David, perseguido por Saúl[7], como asimismo el idumeo Hădad, cuando huyendo de la matanza de Joab buscó protección y asilo en Egipto[8].

[1] Nm 13,1. [2] Nm 33,18-30. [3] Nm 33,36*b*. [4] Nm 10,33. [5] Gn 14,6. [6] Gn 21,14.21. [7] 1 Sm 25,1. [8] 1 Re 11,18.

Bibl.: F. VIGOUROUX, en *DB*, V, cols. 187-189. V. M. JACONO, en *ECatt*, IX, col. 1313. B. UBACH, *El Sinaí*, 2.ª ed., Montserrat 1955, págs. 291-292; íd., en *La Biblia de Montserrat, Illustració*, III, págs. 28-37.

B. UBACH

PĀRAS. Nombre que se da en el AT a → **Persia.**

PĀRĀŠĀH. Se llama *pārāšāh* a una sección litúrgica del Pentateuco o Tōrāh. Su número asciende a cincuenta y cuatro. Se lee una semanalmente, cada sábado, en la sinagoga, durante un ciclo de un año. Estas secciones, llamadas *pārāšiyyōt* entre los judíos babilonios, no tenían ni el mismo número ni el mismo nombre entre los palestinos, los cuales dividían la Ley en ciento cincuenta y tres partes, correspondientes a un ciclo de tres años, y las denominaciones *sĕdārīm*, como se ve en el colofón de los libros del Pentateuco hebreo.

El *sēder* prevaleció en Palestina hasta que los sefardíes impusieron la costumbre de la pārāšāh, y se olvidó en la Edad Media, puesto que todos los judíos aceptaron el sistema babilónico de la lectura sabática de la Tōrāh. Jacob ben Ḥayyim resucitó la antigua tradición palestina en el año 1525. Los askenazíes dan a la lectura semanal el nombre de *sidrā'* y reservan el de pārāšāh a las partes más breves que se leen en las fiestas, o a unas de las siete subsecciones en que la lectura se divide.

La pārāšāh se indicaba en el margen o en el texto de los mss., y más tarde, en las ediciones impresas de la Biblia hebrea, en el margen superior por medio de una o más palabras significativas; al final de cada sección se escriben tres *pē'* o tres *sāmek*, según coincidan con las «abiertas» o «cerradas» del tipo siguiente de pārāšāh.

Antes de la división del texto bíblico en capítulos, debida a Esteban Langton (*ca.* 1205), los judíos lo repartieron en *pārāšiyyōt* a tenor de su contenido. Las divisiones mayores se señalaban iniciando una línea; si la sección anterior llenaba por completo el último renglón, se dejaba uno abierto entre ella y la que seguía. Esta forma de pārāšāh se llama «abierta» (heb. *pĕtūḥāh*), porque el intervalo está cerrado por un solo extremo. Las divisiones menores se marcaban con una pārāšāh «cerrada» (heb. *sĕtūmāh*), y el intervalo era un espacio en blanco en el renglón, o al principio del siguiente cuando había que empezar línea.

Posteriormente, el sistema se hizo más sencillo: se dejó un espacio interlineal, ocupado por una *pē'* si la pārāšāh fue «abierta» en su origen, o una *sāmek* si fue «cerrada».

He aquí el nombre, los pasajes que abarca y el número de cada pārāšāh. El último sólo la acompaña en las Biblias hebreas impresas:

I. GÉNESIS: 1. *bĕ-rē'šīt* (1,1-6,8); 2. *nōaḥ* (6,9-11,32); 3. *lek lĕkā* (12,1-17); 4. *wa-yērā'* (18,1-22,24); 5. *ḥayyē śārāh* (23,1-25,18); 6. *tōlĕdōt yiṣḥāq* (25,19-28,9); 7. *wa-yēṣē'* (28,10-32); 8. *wa-yišlaḥ* (32,4-36,43); 9. *wa-yēšeb* (37,1-40,23); 10. *wa-yĕhī miqqēṣ* (41,1-44,17); 11. *wa-yiggaš 'ēlāw* (44,18-47,27); 12. *wa-yĕhī yaʿăqōb* (47,28-50,26).

II. EXODO: 13. *wĕ-'ēlleh šĕmōt* (1,1-6,1); 14. *wā-'erā* (6,2-9,35); 15. *bō' 'el-parʿōh* (10,1-13,16); 16. *wa-yĕhī bĕ-sallaḥ* (13,17-17,16); 17. *wĕ-yišmaʿ yitrō* (18,1-20,26); 18. *mišpāṭīm* (21,1-24,18); 19. *wĕ-yiqḥū-lī tĕrūmāh* (25,1-27,19); 20. *wĕ-'attāh tĕṣawweh* (27,20-30,10); 21. *kī tiśśā'* (30,11-34,35); 22. *wa-yaqhēl* (35,1-38,20); 23. *'ēlleh pĕqūdē* (38,21-40,38).

III. LEVÍTICO: 24. *wa-yiqrā'* (1,1-5,26); 25. *ṣaw 'et-'ahărōn* (6,1-8,36); 26. *šĕmīnī* (9,1-11,47); 27. *'iššāh kī tazriaʿ* (12,1-13,59); 28. *mĕṣōraʿ* (14,1-15,33); 29. *'aḥărē mōt* (16,1-18,30); 30. *qĕdōšīm* (19,1-20,27); 31. *'ĕmōr 'el-ha-kōhănīm* (21,1-24,23); 32. *bĕ-har sinay* (25,1-26,2); 33. *'im-bĕ-ḥuqqōtay* (26,3-27,34).

IV. NÚMEROS: 34. *bĕ-midbar sinay* (1,1-4,20); 35. *naśō' 'et-rō'š* (4,22-7,89); 36. *bĕ-haʿălōtĕkā* (8,1-12,16); 37. *šĕlaḥ-lĕkā* (13,1-15,41); 38. *wa-yiqqaḥ qōraḥ*; 39. *ḥuqqat ha-tōrāh* (19,1-22,1); 40. *wa-yar' bālāq*; 41. *pinĕḥās* (25,10-30,1); 42. *rō'šē ha-maṭṭōt* (30,2-32,42); 43. *'ēlleh masʿē* (33,1-36,13).

V. DEUTERONOMIO: 44. *'ēlleh ha-dĕbārīm* (1,1-3,22); 45. *wā-'etḥannān* (3,23-7,11); 46. *wĕ-hāyāh ʿēqeb* (7,12-11,25); 47. *rĕ'ēh* (11,26-16,17); 48. *šōfĕṭīm* (16,18-21,9); 49. *kī-tēṣē'* (21,10-25,19); 50. *kī-tābō'* (26,1-29,8); 51. *niṣṣābīm* (29,9-30,20); 52. *wa-yēlek* (31,1-30); 53. *ha'ăzīnū* (32,1-52); 54. *wĕ-zō't ha-bĕrākāh* (33,1-34,12).

Los masoretas no mencionan sino diez *pārāšiyyōt* en el caso del libro del Deuteronomio; pero cuenten cincuenta y tres o cincuenta y cuatro, es preciso leer dos secciones algunos sábados para terminar la lectura de toda la Ley en el período de un año. La principian en el primer sábado después de la fiesta de los Tabernáculos y acaban el noveno día de la misma fiesta.

P. ESTELRICH

PARASCEVE. Transcripción de la palabra griega παρασκευή, «preparación». Era el día anterior al

sábado, en el cual se preparaba todo para el sábado, en que no era lícito trabajar, o para una fiesta coincidente con el sábado[1]. Mc 15,42 explica el significado de «parasceve» con el neologismo προσάββατον, «pre-sábado»[2].

[1] Jn 19,14. [2] Cf. Mt 27,62; Lc 23,54.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 16,6. *Didajé*, 8,1.

J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ

PARENTESCO. → **Familia.**

PARES (Φάρες; Vg. *Phares*). Nombre de → **Péreṣ** en las genealogías de Jesucristo en los evangelios de Mateo y Lucas[1]. La grafía castellana del mismo puede ser también Fares y con ella aparece a menudo en las versiones: deriva de que el *pē*ʾ es siempre africado en los LXX y Vg. de donde deriva Fares.

[1] Mt 1,3; Lc 3,33.

PARÍS, Biblia de. → **Poliglotas, Biblias.**

PARMAŠTĀʾ (et. ?; Μαρμασιμά; Vg. *Phermestha*). Séptimo hijo de Amán, a quien mataron los judíos en represalia en el tiempo de Ester[1].

[1] Est 9,9.

Bibl.: L. SOUBIGOU, *Esther*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, págs. 662-663.

PARMENAS (Παρμενᾶς; Vg; *Parmenas*). El sexto de los siete primeros diáconos que los apóstoles crearon en Jerusalén, al objeto de que cuidaran de las viudas de los cristianos griegos. Su nombre, como el de sus restantes compañeros, es griego. Nada más se sabe con certeza de su vida.

Act 6,5.

J. CARRERAS

PARNĀK (del pr. *farnaces*; Φαρνάχ; Vg. *Pharnach*). Hombre de la tribu de Zabulón, padre de ʾĔlîṣāfān, enumerado entre los jefes de las tribus de Israel que intervinieron en el reparto de la Tierra Prometida[1].

[1] Nm 34,25.

Bibl.: NOTH, 1179, págs. 8,64.

PARʿŌH. Sustantivo hebreo que corresponde al castellano de → **faraón.**

PARʿŌŠ («pulga» [en la acepción de «insignificante»]; Φαρές, Φόρος; Vg. *Pharos*). Jefe de una familia, cuyos descendientes regresaron del Cautiverio babilónico con Zorobabel en número de 2172[1]. Posteriormente, 150 miembros de la misma volvieron a Palestina con Esdras y Zacarías (heb. *zĕkaryāh*)[2]. En la lista de los regresados que hubieron de separarse de sus mujeres extranjeras, por orden de Esdras, figuran siete de los hijos de Parʿōš (heb. *bĕnē parʿōš*), es decir, descendientes de dicho epónimo[3]. Otro de ellos, Pĕdāyāh, colaboró con Nehemías en la reconstrucción de los muros de Jerusalén[4]. Uno de los jefes del pueblo que firmaron el pacto de la renovación de la Alianza con Dios, llevaba el nombre de Parʿōš, o sea era el representante de esta familia[5]. Algunos intérpretes estiman que este último personaje fue un Parʿōš distinto del que aquí se trata.

[1] Esd 2,3; Neh 7,8. [2] Esd 8,3. [3] Esd 10,25. [4] Neh 3,25. [5] Neh 10,14.

Bibl.: NOTH, 1180, pág. 230.

T. DE J. MARTÍNEZ

PARPAR (ʾΑφαρφά, Φαρφαρά [A]; Vg. *Pharphar*). Nombre de un río que, aunque se discute su situación exacta, se supone relacionado con Damasco a juzgar por el pasaje bíblico en que se menciona[1].

Existen dos teorías, que quieren identificar tal corriente de agua con dos ríos distintos. La primera y más antigua surgió aproximadamente a mediados del siglo XVI, y supone que el Parpar es idéntico al Nahr Taurah, o sea uno de los siete brazos que salen, en las proximidades de Damasco, del Baradā, que parece haber conservado el primitivo nombre bíblico.

Sin embargo, en general, tiene más partidarios en la actualidad la teoría que propone la identidad del Parpar con Nahr el-Aʿwağ; es el único río que, en unión del Baradā, pasa por Damasco, o mejor dicho, por sus proximidades, ya que está a menos, de 10 km al sur de tal población.

Su origen se encuentra en el monte Hermón y después de un curso tortuoso, al sur de Damasco, desemboca en un lago, lo cual no sucede en ciertas épocas del año, ya que debido a su reducido caudal y al ambiente seco, llega a evaporarse por completo y a ser absorbido por la arena.

Se ha supuesto que en las proximidades de tal río, acaeció la conversión de Saulo al cristianismo.

[1] 2 Re 5,12.

Bibl.: A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, Paris 1949, pág. 715. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 1152, n. 12. SIMONS, § 9.

R. SÁNCHEZ

PARŠANDĀTĀʾ (et. ?; Φαρσὰν καὶ Νεσταίν [B], Φαρσανεστάν [A]; Vg. *Pharsandatha*). El primero de los diez hijos de Amán, a los que mataron los judíos en Susa en represalia de su anterior conducta con ellos[1].

[1] Est 9,7.

Bibl.: L. SOUBIGOU, *Esther*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, págs. 662-663.

D. VIDAL

PARTOS (Πάρθοι; Vg. *Parthi*). Uno de los pueblos citados entre los que se reunieron en Jerusalén durante la fiesta de Pentecostés[1], del grupo iranio o, más exactamente, gentes del tronco turanio que emigraron desde el Asia central a Irán, donde aprendieron una lengua aria semejante al persa. Los partos fueron célebres por su destreza como jinetes y en el manejo del arco, así como en la estratagema guerrera de fingir la huida antes de disparar sus flechas contra quienes los perseguían Su cultura nunca fue original: hablaron el pahleví (persa septentrional), adoraron al dios persa Mazda y remedaron la civilización griega. Socialmente, se estructuraban en una organización feudal, encabezada por la aristocracia, y dependían de los reyes de modo muy laxo.

Partia (pr. *parṭana*; gr. Παρθία), según los geógrafos clásicos, se extendía entre el Eufrates y el Oxus, el Caspio y el océano Índico. Sus capitales fueron Hecatompilos, Ctesifonte y Seleucia. Los asirios, medos y persas sometieron sucesivamente a los partos, antes de que éstos quedaran incluidos en el imperio de Alejandro Magno y más tarde en el de los seleucidas. La dinastía de los arsácidas, fundada por Arsaces, logró la independencia parta bajo Andrágoras, sátrapa de Antíoco II, hacia el 250 A.C. En el siglo siguiente amplió su territorio hasta Afganistán y alcanzó la cima de su poder con Mitrídates I (171-138 A.C.), que en 141 entró en Seleucia y se le reconoció por soberano. Desde el año 53 A.C. hasta el 217 D.C., los partos lucharon contra Roma con varia fortuna, sin que ninguno de los adversarios lograra ventajas permanentes. Artabano IV o V fue el último monarca arsácida, que perdió su reino ante los persas sasánidas en 226/227. Durante la tetrarquía de Herodes el Grande, los partos invadieron Palestina y entraron en Jerusalén (40 A.C.), en cuya ocasión murió Fasael, hermano de Herodes.

[1] Act 2,9-11.

Bibl.: F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 1,13,7-8; 15,1; íd., *Ant. Iud.*, 14,13, 8-9; 14,16. N. C. DEBEVOISE, *Political History of Parthia*, Chicago 1938. S. PEROWNE, *Life and Times of Herod the Great*, Londres 1956.

D. VIDAL

PĀRŪAḤ («jovial»; Φαρρού [A]; Vg. *Pharne*). Padre de Josafat, gobernador o prefecto de Salomón en el territorio de la tribu de Isacar[1].

[1] 1 Re 4,17.

Bibl.: NOTH, 1178, pág. 229.

PARUSÍA. 1. La palabra παρουσία, junto con el verbo παρεῖναι, tiene en el helenismo un significado técnico especial: presencia de un dios en los actos cultuales, venida de un dios para socorrer y, sobre todo, «regocijada entrada» de un soberano o alto funcionario. Estas parusías se revisten de un ceremonial cada vez más solemne. Las parusías de los emperadores en las ciudades de provincias son una fecha histórica. La palabra παρουσία sale 24 veces en el NT[1]. No aparece ninguna vez en los LXX propiamente dichos, pero sí en Jdt 10,18; 2 Mac 8,12;15,21, 3 Mac 3,117. También es empleada por Josefo[A]. El verbo παρεῖναι apenas sobrepasa en el NT el sentido vulgar, por más que en varios pasajes esté en relación con venidas sagradas[2]. Lo hallamos más de 70 veces en los LXX, Áquila, Símmaco y Teodoción, sustituyendo las palabras hebreas que significan «venir». En el NT παρουσία se aplica al Señor[3] y una sola vez al Anticristo[4]. Así, pues, la palabra es un vocablo técnico en el helenismo, en el judaísmo y en el cristianismo.

[A] *Ant. Iud.*, 3,80; 3,200-203; 9,53; 18,284-286.

[1] De éstas, 14 veces en san Pablo, 4 en Mt, 2 en Sant, 3 en 2 Pe y 1 en 1 Jn. [2] Jn 11,28; 1 Cor 5,3; 2 Cor 13,10 (con sujetos personales); Jn 7,6; Col 1,6; Heb 12,11; 2 Pe 1,12 (con sujetos de cosas). [3] 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 1 Cor 15,23; Mt 24,3.27.37.39; Sant 5,7-8; 2 Pe 1,16; 2,4.12; 1 Jn 2,28. [4] 2 Tim 2,8.

2. El anuncio de la venida toma del judaísmo sus circunstancias y su origen primitivo. El día de Yahweh es una venida. Yahweh viene en la historia, el culto, la escatología. Y la venida de Dios se añade a la venida del Mesías[1]. Esta idea, muy frecuente en los profetas, pasa a la apocalíptica a través de Daniel. Es el hijo del hombre que viene en las nubes[2]. En el judaísmo posterior es un tema corriente la venida de Dios[3]. El mismo tema se repite en la venida de los mesías en los textos de Qumrān[4].

[1] Gn 49,10: *bw*ʾ. [2] Dan 7,13; *Enok*, 37-41 (14 veces); Neh cap. 13. [3] *Asunc. de Moisés*, 10,12; *Apoc. de Bārūk* (sir.), 30,1; *Test. Judá*, 22,2; cf. *Test. Leví*, 8,15. [4] 1 QS 10,10; CDC 12,23; 14,19; 19,10.

3. El NT sigue la terminología y los conceptos fundamentales del AT. Las primeras fórmulas hablan de «venida» del Reino de Dios. Al declarar que el reino de Dios ha llegado, que está presente[1], el evangelista entiende que ha venido y que está presente en quien lo predica y en su ministerio. San Pablo supone la misma idea: es ahora el «día de la salvación»[2], la plenitud de los tiempos[3], el fin de los siglos[4]. Tomando luego la terminología daniélica[5], los Sinópticos hablan de la venida del Hijo del Hombre[6] y la Iglesia primitiva participa de esta creencia. La presencia del Señor es objeto de petición ferviente en el culto. La invocación *Maranatha* pasó incluso a las iglesias de origen griego[7]: «Que venga el Señor». La primera venida del Señor fue una epifanía[8]. La misma palabra ha sido empleada para significar la segunda venida. Sin embargo, la idea de una primera parusía y de una segunda, solamente fue desarrollada por los padres apostólicos[A]. El NT reserva el vocablo «parusía» para significar la segunda venida del Señor Jesús. Muy pronto, dado que la primera epístola a los Tesalonicenses se sirve ya de temas corrientes, se distinguen varios actos en este acontecimiento: esta venida se acompaña de un cortejo de manifestaciones clamorosas, regocijo, corona de dignidad, gloria, cortejo de santos, resucitados y vivos, reunión con el Señor, después de marchar a su encuentro en las nubes, en el aire, con los cuerpos ya transformados. Siguen el juicio y la entrega de todo poder al Padre[9]. Con este mismo fondo de pensamiento hay que relacionar Mc 13 y par. Este pequeño apocalipsis, en efecto, ha de interpretarse a la luz de la escatología universal y de la parusía de Jesús. Su reducción al fin de Jerusalén, que no es más que un acontecimiento dentro del drama del fin, no se justifica[10].

[A] JUSTINO, *Apol.*, 1,53; íd., *Diál.*, 14,8; 40,4; 118,2; PSEUDO-CLEMENTE, *Hom.*, 2,52; 8,5. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Philad.*, 9,2; íd., *Kerigma Petri*, 4.

[1] Mc 1,15. [2] 2 Cor 6,2. [3] Gál 4,4; Ef 1,10. [4] 1 Cor 10,11. [5] Dan 7,13. [6] Mc 13,26; 14,62. [7] 1 Cor 16,22; *Didajé*, 10,6. [8] 2 Tim 1,10. [9] 1 Tes 4,13; 5,11; 1 Cor 15,23-28. [10] Mc 13,24-27.

4. La fecha de la parusía preocupó a la Iglesia primitiva. Pablo creyó que estaría aún vivo[1]. Pero no está seguro de la fecha. La ignora. Y en esta ignorancia, tardanza y proximidad adolecen de igual incertidumbre. Así, hay que velar, mantenerse vigilante. El día puede llegar en cualquier momento, como un ladrón. La Iglesia espera, desea que este momento llegue. Pablo recuerda que es el tiempo de la esperanza y de la θλῖψις de la tribulación, de la prueba, y que hay que practicar la ὑπομόνη, la paciencia perseverante. Por lo demás, él mismo trabaja en la fundación de las iglesias y les predica una moral que no cuadra con una parusía



Vista de la moderna Tesalónica, a cuya primera comunidad cristiana san Pablo, en sus dos cartas, instruyó acerca de la parusía del Señor. Panorámica desde la Torre Blanca hacia el nordeste. (Foto P. Termes)

ciertamente presente. Por el contrario, cuando la iglesia de Tesalónica se deja turbar al anuncio de la venida de Cristo, Pablo recuerda lo que les había enseñado: el día del Señor no vendrá sin que sea precedido por dos señales: la apostasía y la parusía del Anticristo. Actualmente, la manifestación de Satanás no es posible, porque hay algo, o mejor dicho alguien, que lo retiene. La enseñanza paulina está de acuerdo con la de los Sinópticos. Marcos hace decir a Jesús: «En cuanto a aquel día, o al momento, nadie lo sabe, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre»[2]. En los Sinópticos, como en Pablo, proximidad y tardanza, vigilancia y esperanza van a la par sin dificultad[3]. Lo que importa no es que la parusía venga pronto o tarde, sino de llegar a ella «sin mácula» en la santidad total, objeto de gloria para el Mesías[4]. La cuestión del tiempo intermedio queda en el misterio de Dios.

[1] 1 Tes 4,15-17; 1 Cor 15,51-52. [2] Mc 13,32; cf. Mt 24,36. [3] Mc 13,17 y par.; Lc 17,22-25; cf. 1 Tes 5,1-3. [4] 1 Tes 4,13-18.

5. El mismo problema de la tardanza de la parusía no se planteó hasta fines de la era apostólica. La segunda epístola de Pedro se refiere a ello: «Ante el Señor, un solo día es como mil años, y mil años como un solo día»[1], pero aun así no sabemos si mañana vendrá el Señor, porque «vendrá el día del Señor como ladrón y en él pasarán con estrépito los cielos y los elementos abrasados se disolverán, y la tierra, con las obras que contiene, se consumirá[2]. Aunque este retraso no constituya un problema en la literatura cristiana primitiva, podemos sin embargo distinguir diversas actitudes en relación con la expectación de la parusía. San Pablo, en sus dos cartas a los Tesalonicenses y en la primera a los Corintios, deja entrever una firme esperanza en una parusía próxima. No hallamos ya más esta misma esperanza en el resto de su correspondencia, por más que el elemento escatológico esté presente en todas partes. Lucas, más que Marcos y Mateo, insiste en la realización de la escatología presente. En el evangelio de Juan no juega ningún papel la espera del fin; por el contrario, su primera epístola rebosa de esperanza por los últimos tiempos y especula sobre la proximidad del fin, basándose en la presencia de anticristos que colman la espera del Anticristo[3]. El Apocalipsis concluye con una llamada a la vuelta del Señor Jesús[4].

[1] 2 Pe 3,8. [2] 2 Pe 3,10. [3] 1 Jn 2,18-23. [4] Ap 22,20.

6. Cabe preguntarse qué valor ofrecen los elementos apocalípticos diseminados en el NT para la descripción de los sucesos del fin. Sobre esto, hay que notar que las

doctrinas no están unificadas y que cada autor ha de interpretarse por sí mismo. Además, los elementos apocalípticos prolongan las tradiciones judías, tanto de los libros canónicos y especialmente de Daniel, como de los libros apócrifos. Transportadas al NT, estas tradiciones forman un escenario en el cual resulta difícil de concretar lo que hay de enseñanza formal. No se alcanza a ver con facilidad cuál es la correspondencia que hay que mantener entre el símbolo y la verdad de la profecía. Cada autor parece trabajar por conjeturas y hace suyas algunas características sin dar un juicio definitivo.

Sea lo que fuere, la expectación de la parusía conserva un valor permanente para el cristianismo. La esperanza en el retorno de Cristo deja en la sombra los diversos elementos del escenario. Cuanto más se centra el interés en su persona, su obra actual y futura, más la hora de su encuentro y de la entrega al Padre del dominio sobre todas las potencias y sobre todos los hombres llena de gozo, de confianza y de amor el destino de la humanidad.

Bibl.: B. M. Haechebaert, *L'époque du second avènement du Christ*, en *RB*, 3 (1894), págs. 70-93. H. A. A. Kennedy, *St. Paul's Conceptions of the Last Things*, Londres 1904. F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, en *BSt* (1909). W. O. E. Oesterly, *The Doctrine of the Last Things, Jewish and Christian*, Londres 1909. H. Lesêtre, *La croyance des apôtres à l'imminence de la fin du monde*, en *Revue Pratique d'Apologie*, 13 (1911), 886-896. W. Hadorn, *Zukunft und Hoffnung. Grundzüge einer Lehre von der christlichen Hoffnung*, en *BFChTh*, 18, Gutersloh 1914. L. Murillo, *La Parusía en el apóstol san Pablo*, en EE, 2 (1930), págs. 264-282. B. Brinkmann, *Die Lehre von der Parusie bei den H. P. u. im Henoch*, en *Bibl*, 13 (1932), págs. 315-334; 418-434. F. Guntermann, *Die Eschatologie des Hl. Paulus*, en *NA*, 13 (1932). T. F. Glasson, *The Second Advent*, Londres 1945. W. G. Kümmerl, *Verheissung und Erfüllung*, en *AThANT* (1945). O. Cullmann, *Le retour du Christ*, 3.ª ed., Neuchâtel 1948. A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, 2.ª ed., Nueva York 1950. J. Dupont, *Σύν Χριστῷ*, Brujas 1952. P. L. Schoonheim, *Eeen semiasiologisch onderzoek van Parousia met betrekking tot het gebruik in Mattheus 24*, Aalten 1953. G. R. Beaslay-Murray, *Jesus and the Future*, Londres 1954. E. Pax, *Epiphaneia*, en *MThZ*, 1 (1955). A. Feuillet, *Le sens du mot Parousie dans l'évangile de Matthieu*, en *The Background of the N.T. and its Eschatology*, Londres 1956, págs. 261-280. B. Rigaux, *Les Épîtres aux Thessaloniciens*, en *EtB* (1956), págs. 195-280. P. Althaus, *Die Letzen Dingen*, 6.ª ed., Gutersloh 1956. R. Bultmann, *History and Eschatology*, Edimburgo 1957. E. Grässer, *Das Problem des Parusieverzögerung in den synopt. Evangelien und in der Apostelgeschichte*, en *BZNW*, 22 (1957). G. R. Beaslay-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, Londres 1957. O. Cullmann, *Parusie Verzögerung und Urchristentum*, en *ThZ*, 83 (1958), págs. 1-12. H. P. Owen, *The Parusie of Christ in the Synoptic Gospels*, en *SJTh*, 12 (1959), págs. 171-192. W. H. Bartsch, *Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptiker*, en *EvTh*, 19 (1959), págs. 116-131.

B. RIGAUX

PARWÁYIM (Φαρουίμ, Φαρουάιμ; Vg. *Parvaim*). Región o lugar de donde procedía el oro con que Salomón adornó el Templo[1]. Su identificación es oscura. Tradicionalmente se creía que Parwáyim no era otro que ʾŌfîr. Se han propuesto en época moderna, a modo de posible solución, diferentes lugares, por ejemplo: Farwah, en el Yemen, y Sāq el-Farweim, en el noroeste de Arabia. La mayoría de los tratadistas están conformes en que se hallaba en dicha península, aunque Simons discrepe de ellos.

[1] 2 Cr 3,6.

Bibl.: É. Dhorme, en *BP*, I, pág. 1362, n. 6. B. Ubach, *I i II Paralipòmens*, en *La Biblia de Montserrat*, VII, Montserrat 1958, pág. 144, n. 6. Simons, §§ 869, 960.

R. SÁNCHEZ

PAS DAMMĪM (et. → **ʾEfes Dammîm**; Φασοδαμίν; Vg. *Phesdomim*). Lugar en que el héroe davídico ʾElʿāzār, hijo de Dōdō, derrotó a los filisteos en un campo de cebada[1]. El sitio se llama a veces en castellano Fesdomim y es más conocido en hebreo con la forma de → **Efes Dammîm**.

[1] 1 Cr 11,13.

Bibl.: → ʾEfes Dammîm.

J. CARRERAS

PASAJEROS, Valle de los (heb. *gē hā-ʿōbĕrîm*; πολυάνδριον τῶν ἐπελθόντων; Vg. *vallis viatorum*). Valle mencionado en el oráculo de Ezequiel sobre la derrota de Gōg. Será la tumba de éste, tendrá fama en Israel, estará al oriente del mar y cerrará el paso a los viandantes[1]. En la forma que ofrece el T.M., el nombre resulta inidentificable; por ello se ha propuesto la corrección de *hā-ʿăbārîm*, «Abarim», con lo cual se podría localizar en los montes del mismo nombre. Se trata, desde luego, de una simple hipótesis.

[1] Ez 39,11.

Bibl.: L. Dennefeld, *Les Grands Prophètes*, en *La Sainte Bible*, VII, París 1947, pág. 591.

P. ESTELRICH

PĀSAK (nombre de tribu; Βαισηχί [B]; Φεσηχί [A]; Vg. *Phosech*). Nombre citado en la genealogía del patriarca Aser. Fue hijo primogénito de Yaflēṭ[1].

[1] 1 Cr 7,33.

Bibl.: Noth, 1168, pág. 255.

PASCUA (heb. *pésaḥ*; aram. *pasḥāʾ*, de la raíz *pāsaḥ*, «pasar», «saltar»; πάσχα, πάσκα, φάσεκ; Vg *Pascha*). La fiesta de la Pascua está determinada por dos ritos fundamentales: el sacrificio del cordero y los panes ácimos. Estos dos ritos resultaron de la fusión de dos fiestas que, en un principio, no tuvieron relación alguna entre sí: la Pascua y los ácimos o *maṣṣôt*. Los textos nos hablan con suficiente claridad de un tiempo en que ambas fiestas se celebraban por separado[1]. Asimismo, nos dejan entrever su fusión en una sola[2]. Probablemente, el origen de estas fiestas es anterior a Moisés. La Pascua corresponde al período de la vida nómada de Israel. Se ofrecían a la divinidad las primicias del rebaño; era una especie de consagración de todo el rebaño a Yahweh. Posteriormente se dio a la fiesta un nuevo significado: recuerdo de la salida de Egipto; el cordero debía traerles a la memoria aquel otro cordero cuya sangre les preservó del exterminio en el país de la esclavitud. El día 10 del mes de Nīsān se elegía un cordero o un cabrito que tenía que ser perfecto, y era sacrificado por el padre de familia el día 14 entre dos luces[3]; con su sangre se teñían los postes y el dintel de la casa donde era comido; la carne debía comerse asada, sin romper ningún hueso, de prisa, sin salir de casa, por cada familia o los invitados necesarios para comerlo todo; si sobraba algo debía ser quemado.

El padre de familia explicaba el sentido de la fiesta[4]. La centralización del culto en Jerusalén en tiempos de Josías, suponía algunas innovaciones necesarias: el cordero era matado y comido en Jerusalén, y la sangre derramada en el altar[5].

La obligación de celebrar la Pascua se extendía a todos los israelitas; las mujeres no estaban obligadas, pero ordinariamente participaban en ella; también podían tomar parte en ella los extranjeros y esclavos, si estaban circundados; quien por impureza o a causa de un largo viaje no la celebrase el día 14 de Nīsān, debía hacerlo el día 14 del segundo mes[6]. Era una de las tres fiestas de peregrinación al santuario nacional.

En el NT tiene también su importancia el vino, no mencionado en el AT. Cada participante bebía cuatro vasos que en total no debían exceder el medio litro.

[1] Éx 23,15. [2] Éx cap. 12; Dt 16,1-8. [3] Éx 12,5-6. [4] Éx cap. 12. [5] Dt 16,5-7; 2 Cr 35,11. [6] Nm 9,10-11.13-14.

La última cena de Jesús fue cena pascual; así lo afirman expresamente los sinópticos[1]. San Juan la coloca el 13 de Nīsān. probablemente por la comparación de Jesús con el cordero pascual; el adelantar la cena en veinticuatro horas, es para hacer coincidir la muerte de Jesús con el sacrificio del cordero pascual en el Templo.

Cristo se hizo así «nuestra Pascua», según escribe san Pablo[2]. La comparación de Jesús con el cordero pascual es corriente en el NT y con ella se dignifica el carácter sacrificial de su muerte.

A continuación de la solemnidad pascual, desde el 15 al 21 de Nīsān, se celebraba la fiesta de los ácimos o *maṣṣōt*. La fiesta coincidía con el comienzo de la siega. Se ofrecían las primicias a la divinidad; así toda la cosecha le quedaba dedicada. En la fiesta se comía la primera harina, y, por tanto, nada de la cosecha anterior podía mezclarse; de aquí nace la necesidad del pan ácimo, excluido el fermentado como perteneciente a la cosecha anterior[3]. Israel adopta esta fiesta cuando se hace sedentario; es una fiesta esencialmente agrícola; se unificó con la Pascua por ser ambas fiestas de primavera, que buscaban la benevolencia de la divinidad para con los productos del campo y los rebaños, se las llenó de un nuevo contenido también común: la liberación de Egipto. Durante toda la semana estaba prohibido comer pan fermentado, no estaba permitido ni tenerlo en casa. Estas prohibiciones recordaban al pueblo la huida de Egipto cuando sus antepasados tuvieron que coger la masa sin fermentar por la mucha prisa que para salir les daban[4].

Durante las solemnidades tenían lugar diversos sacrificios, porque no debían presentarse ante Yahweh con las manos vacías[5]. En el NT aparecen ya fusionadas las dos fiestas; comparando los textos sinópticos nos encontramos con unos que identifican ambas fiestas, y otros en los que puede apreciarse alguna distinción.

[1] Mc 14,12.16 y par. [2] 1 Cor 5,7. [3] Éx 12,15.18-19; 13,6-7; 23,15; Dt 16,3-4; Lv 23,6. [4] Éx 12,34.39; Dt 16,3. [5] Dt 16,16-17

La Pascua y los ácimos encuentran un complemento mutuo en la tipología del NT. Cristo «nuestra Pascua» lo será de una manera cumplida y perfecta en el reino de Dios[1]. La comunidad cristiana es comparada con los panes ácimos; para san Pablo, lo fermentado simboliza toda la podredumbre moral, la maldad y la malicia, lo viejo, lo impuro, lo inauténtico; por el contrario, los ácimos significan la rectitud moral, la pureza y la verdad, lo nuevo, lo puro, lo auténtico[2]. Así los convertidos son los ácimos; la nueva vida, la fiesta permanente; Cristo, causa de esta nueva vida, el cordero pascual. En este sentido deben entenderse también las amonestaciones de Cristo a sus discípulos para que se preserven del fermento de los fariseos, saduceos y herodianos. San Pedro recuerda también el hecho pascual con este significado espiritual: los cristianos deben tener «ceñidos los lomos» de la mente y vivir con temor todo el tiempo de su «peregrinación», ya que han sido rescatados con la sangre preciosa de Cristo como «cordero sin defecto ni mancha»[3]. Cita evidentemente de los ritos de la Pascua; no hace alusión a los ácimos, pero sí habla de su significado: no os conforméis a las concupiscencias que primero teníais en vuestra ignorancia, sino sed santos en todo porque está escrito «sed santos, porque santo soy yo».

En la primitiva Iglesia siguió celebrándose la Pascua el mismo día que la Pascua judía. El sentido de la fiesta lógicamente es distinto. La Pascua judía actualizaba en el pueblo la expectación del Mesías; la primera comunidad cristiana pensaba en la parusía. Se introdujeron nuevos ritos. En lugar de la cena pascual aparece la vigilia pascual con el ayuno por Israel, que se rompía al canto del gallo; se leía la historia del Éxodo, que se aplicaba a Cristo en sentido típico; a continuación se celebraba la Eucaristía. En el siglo segundo, en la celebración de la vigilia se encendían luces, el ayuno se rompía al canto del gallo, se administraba el bautismo; todo ello dominado por el recuerdo de la pasión de Cristo y por esta razón buscan la etimología de la Pascua en la raíz Πάσχειν, «padecer».

[1] Lc 22,16. [2] 1 Cor 5,7-8. [3] 1 Pe 1,13-21.

Bibl.: F. NOTSCHER, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, pág. 350 y sigs. Πάσχα y ζύμη, ἄζυμος, en *ThW*, II, y V. VON ALLMEN, *Fètes*, en *Vocabulaire Biblique*. W. EICHRODT. *Theologie des Alten Testaments*, I, Berlin 1950, pág. 51 y sigs. HAAG, *Paschafest*, cols. 1265-1268.

F. FERNÁNDEZ

PĀSĒAḤ («cojo»). Nombre de dos personajes veterotestamentarios:

1. (Βεσσηε [B], Φεσσή [A]; Vg. *Phesse*). Segundo hijo de ʾEštōn y uno de los hombres de → **Rēkāh**, citado en la genealogía de Judá[1].

2. (Φισόν, Φασέκ, Φεσή; Vg. *Phasea*). Jefe o fundador de una familia de netineos, cuyos descendientes regresaron de Babilonia a Palestina con Zorobabel[2]. Se le menciona con ocasión de la reconstrucción de los muros de Jerusalén (→ **Yōyādāʿ**)[3].

[1] 1 Cr 4,12. [2] Esd 2,49; Neh 7,51. [3] Neh 3,6.

Bibl.: NOTH, 1167, pág. 227.

M. GRAU

PAŠḤŪR (et. cf. egip. *pšḥr*; Πασχώρ; Vg. *Phassur*). Nombre de cuatro personajes del AT:

1. (Vg. *Phassur*, *Phashur*, *Pheshur*). Sacerdote, hijo de Malkiyyāh y padre de Yērōḥām, uno de cuyos descen-

dientes, ʿĂdāyāh, aparece en la lista de los repobladores de Jerusalén que figura en el libro de las Crónicas[1]. En otros libros bíblicos, se relata que mil doscientos cuarenta y siete «hijos» suyos, es decir, de su linaje y, por tanto, de estirpe sacerdotal, regresaron de Babilonia con Zorobabel[2]. Un representante de la familia intervino en la ceremonia de la renovación de la Alianza con Dios[3], y seis de sus miembros hubieron de divorciarse de sus mujeres extranjeras por orden de Esdras[4].

2. Sacerdote, hijo de ʾImmēr e inspector principal del Templo de Jerusalén en tiempo de Sedecías. El texto sagrado permite colegir que una de sus funciones consistía en guardar el orden en el santuario. Oyó los vaticinios de Jeremías y mandó que le golpeasen y le pusieran en el cepo de la puerta superior de Benjamín, en la casa de Dios. Al día siguiente, el profeta le maldijo y le prometió que moriría en Babilonia con todos sus amigos[5]. Pudiera ser la misma persona que el Pašḥūr del § 4.

3. Hijo de Malkiyyāh. El rey Sedecías le envió, con otro palaciego, el escriba Sofonías (heb. *ṣĕfanyāh*), a consultar a Jeremías sobre la suerte del soberano y Jerusalén ante el avance amenazador del Nabucodonosor[6]. Posteriormente, formaba parte del grupo de cortesanos que oyó el consejo del mismo profeta de que capitulasen ante los babilonios, y cuyos componentes pidieron la muerte de Jeremías[7].

4. Padre de Godolías y uno de los principales dignatarios de Judá en la época de Sedecías, que también intervino en la petición de muerte contra Jeremías[8].

[1] 1 Cr 9,12; Neh 11,12. [2] Esd 2,38; Neh 7,41. [3] Neh 10,4. [4] Esd 10,22. [5] Jer 20,1-6. [6] Jer 21,1. [7] Jer 38,1-5. [8] Jer 38,1-5.

Bibl.: NOTH, 1183, pág. 63.

T. DE J. MARTÍNEZ

PASIÓN DE JESUCRISTO. Era necesario que el Mesías padeciese y así entrase en su gloria[1], pues que el Señor, en su eterno decreto de redención del mundo, había decretado hacerlo por la sangre de Jesucristo que, según el beneplácito de Dios, ha sido puesto como propiación por nuestros pecados[2]. Y puesto que toda revelación del AT se ordenaba a la persona de Jesucristo y a su obra, no podían faltar en ella predicciones relativas a su pasión y muerte; he ahí por qué, si la teología judía no llegó a entender nunca la visión profética de Isaías, en que el Siervo de Yahweh toma sobre sí los pecados de los hombres y los expía mediante su muerte, la luz del NT nos ha hecho entender en ella con toda claridad la muerte voluntaria de Cristo, que lleva a cabo el verdadero y perfecto sacrificio, que expía los pecados. Asimismo, los sacrificios de la antigua Ley no expiaban el pecado, sino en cuanto eran tipo del sacrificio de la cruz, que sella una nueva alianza: Jesús, entregándose espontáneamente en un acto de obediencia y de amor, reemplaza todos los sacrificios antiguos y se convierte en fuente de santidad.

Siendo la pasión, muerte y resurrección, hechos decisivos en la vida de Jesús, los había anunciado repetidas veces, cada vez con más precisión, a sus discípulos[3], pero, dominados por sus prejuicios, no llegaron a comprender el sentido de esas profecías, ni acertaban a ver cómo podía morir el que a otros daba la vida. Lo comprenderían plenamente, cuando el Señor resucitado les abriera la inteligencia para entender las Escrituras[4]. Fue entonces cuando entendieron su capital importancia para hacer la Pasión, objeto de su predicación apostólica[5], fuente primordial de los evangelios; así se explica que nos haya sido conservada con tantos detalles, que nada pasa inadvertido, por los cuatro evangelistas.

[1] Lc 24,25. [2] Rom 3,25. [3] Mt 16,21-23, etc. [4] Lc 24,46. [5] 1 Cor 15,3-4.

1. AGONÍA Y PRENDIMIENTO DE JESÚS. La pasión propiamente dicha, aunque la Cena, con la institución de la Eucaristía, sea el primer paso de Jesús hacia la muerte, empieza con la agonía en Getsemaní. Dicho por Jesús el *hal·lēl* con los Once y orando a su Padre, salió del Cenáculo para dirigirse al lugar denominado → **Getsemaní** (= «lagar de aceite») en el monte de los Olivos. Una vez llegado con los discípulos, tomó consigo a Pedro, Santiago y Juan para hacer oración, comenzando a turbarse y angustiarse en tal manera, que dijo a los tres predilectos: «Tristísima está mi alma hasta la muerte»[1]. Y separándose todavía de ellos, invadido por el terror y el abatimiento, se desplomó en tierra. San Lucas, médico y psicólogo, dio el nombre de «agonía» a esa congoja, tan grande que el sudor de Jesús era como de gotas de sangre, que corrían hasta la tierra, en tal manera que Jesús pedía que, si era posible, pasase de él aquella hora. El sudor de sangre y la oración para alejar el cáliz, que tanto había deseado beber, si han desconcertado a algún lector de la Pasión, no debe hacernos olvidar que la humanidad de Jesús era en todo semejante a la nuestra, a excepción del pecado. Jamás aparece Jesús tan verdaderamente hombre como en esta ocasión, cuánto más que «convenía que Dios perfeccionase por las tribulaciones al autor de la salud, que, aunque era Hijo, debía aprender por sus padecimientos la obediencia»[2]. Confortado por un ángel, se acerca a los tres discípulos, a quienes halla dormidos; los despierta y, reunido con los once, sale al encuentro de sus enemigos.

[1] Mt 26,38. [2] Heb 2,10; 5,8-9.

2. PROCESO RELIGIOSO ANTE EL SANEDRÍN. Lo que hace agradable a Dios la oblación de la víctima es su espontaneidad; toda la Pasión pondrá en plena evidencia esta espontaneidad del sacrificio de Jesús. Una vez entregado, se pone en manos de sus enemigos y enmudece como cordero llevado al matadero. No hará ningún esfuerzo por salvarse; habiéndose entregado voluntariamente por la salud del mundo, dará, sí, testimonio de la verdad; advertirá a sus jueces de su responsabilidad, pero no hará nada por librarse de su sentencia; será Maestro y Señor, pero sobre todo Salvador, que sufre y muere por los hombres. Preso Jesús con la cooperación de Judas y abandonado de los suyos fue llevado ante Anás, sumo sacerdote ya fuera de cargo, deferencia que quiso tener con él su yerno Caifás sumo sacerdote en funciones. Prudente, Anás rehusó echar sobre sí aquella responsabilidad y remitió el preso a Caifás. De esta manera comenzaba la fase religiosa del

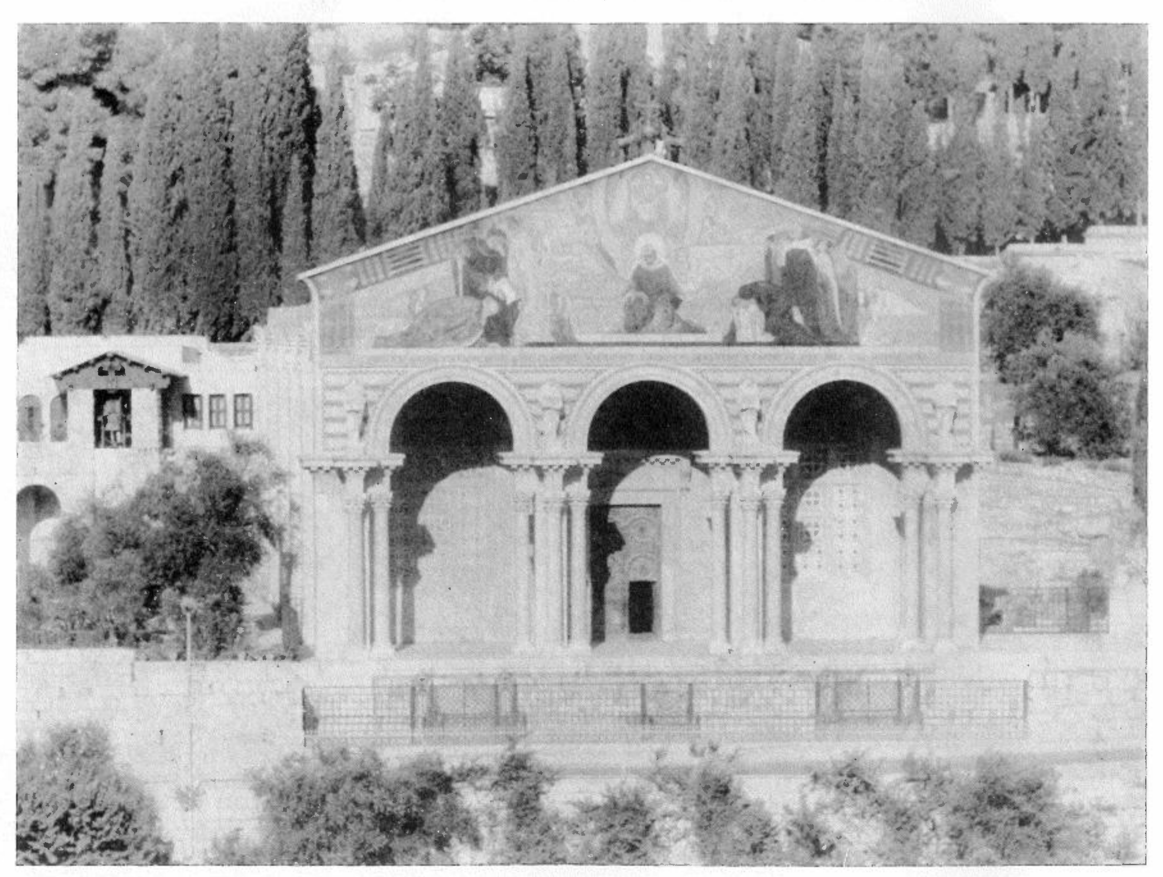
proceso de Jesús. Caifás era quien había aconsejado a los judíos sacrificar a un hombre para salvar a todo un pueblo[1]; el juez, por tanto, había preparado de antemano todo para ese desenlace. Este primer interrogatorio, en que se hallan presentes sacerdotes, doctores y ancianos, termina con la bofetada dada a Jesús por uno de los servidores de Caifás.

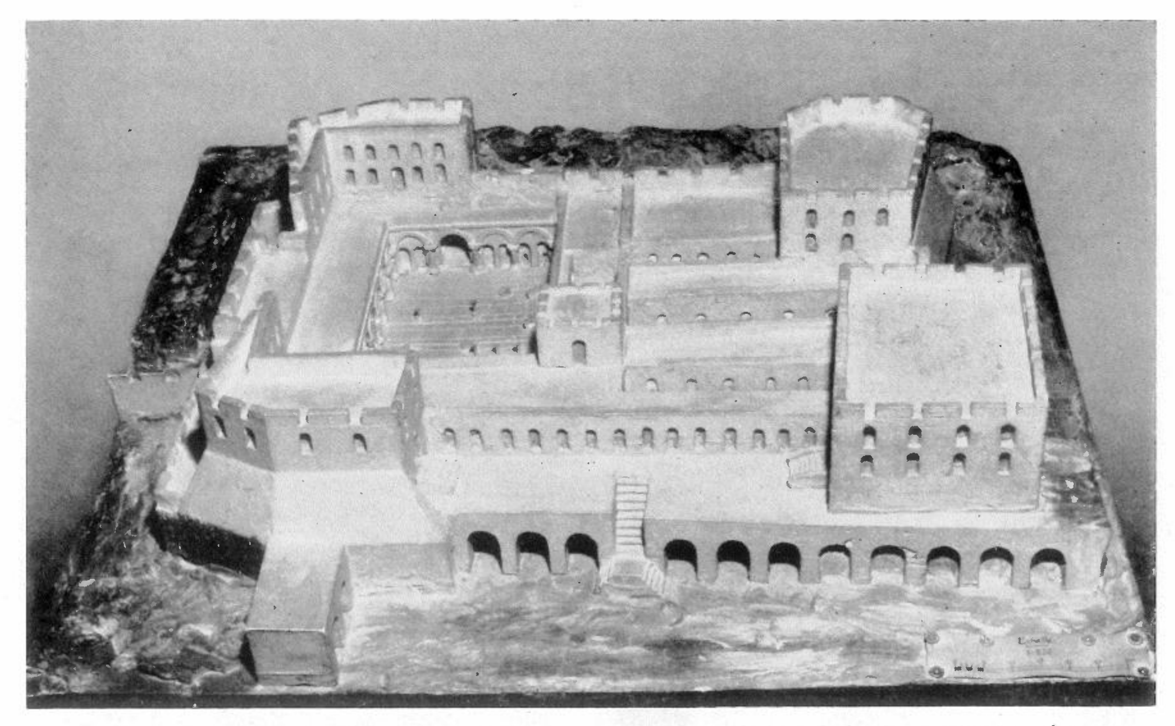
Durante esta fase inicial del proceso, Pedro, que había logrado deslizarse con otro condiscípulo, seguramente Juan, en el palacio de Caifás, negó a Jesús tres veces. Una mirada del Señor le conmovió en lo más profundo de su corazón; salió del palacio y comenzó a llorar. A la vez estaba Jesús en manos de sus enemigos, que desahogaron en él todo su furor, como estaba predicho[2]. Preparadas en la sesión nocturna las acusaciones pertinentes, muy de mañana — seguimos sin más la cronología evangélica — se reúne el sanedrín para celebrar el juicio solemne. Sabiendo que no tenían autoridad para imponer la pena capital, derecho reservado al procurador romano, el proceso era religioso, aunque los jueces tendrían buen cuidado de convertirlo en político, para obtener la aprobación de la sentencia. Como era preciso descubrir un delito de orden religioso para poder imponer la pena de muerte, desfilaron muchos testigos deponiendo contra Jesús; sus testimonios, sin embargo, no eran acordes, y, ante el completo silencio del reo, Caifás, conjurándolo en nombre de Dios vivo, le propone la cuestión decisiva: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo de Dios?»[3]. Jesús, que, por razones de ponderada prudencia, había rehusado hasta entonces dar una respuesta pública, explícita y terminante sobre esta cuestión, va a darla ahora de un modo categórico, sellando con su sangre la verdad sobre la cual descansa nuestra fe: su filiación divina. Debía morir por el pueblo, pero no bajo los pretextos forjados por sus enemigos, sino por declararse Hijo de Dios.

[1] Jn 18,14. [2] Mc 10,33. [3] Mc 14,61-62.

3. PROCESO CIVIL ANTE PILATO. Terminado el proceso religioso con la sentencia de muerte para Jesús como blasfemo, la pena debía ser confirmada por el representante de Roma, que lo era a la sazón Poncio Pilato, que esperaba, puesto que Jesús había sido apresado con la cooperación de una escolta de soldados, que le fuera presentado el detenido. La tradición ha puesto siempre el Pretorio en la Torre Antonia, donde el procurador romano, que residía habitualmente en Cesarea, fijaba su residencia cuando acudía a Jerusalén. Desde el primer momento en que se inicia el proceso ante la autoridad civil, los judíos pretenden que Pilato

Jerusalén. Fachada de la moderna basílica del Getsemaní, edificada sobre el lugar en donde Jesús inició su Pasión, con la oración al Padre bajo los olivos. (Foto P. Termes)





Jerusalén. Maqueta de la torre Antonia, en donde se desarrolló, según una de las dos tradiciones sobre el lugar del Litóstrotos o Pretorio, el proceso de Jesús ante Pilato. (Foto P. Termes)

ratifique su sentencia; pero él les devuelve la causa, por creer se trataría de un asunto religioso, en que podían aplicar las leyes nacionales, a excepción de la pena capital. Es ahora cuando los judíos van a dar a a causa astutamente un carácter político, para impresionar al magistrado romano. La nueva acusación presentaba a Jesús como un revolucionario político, que decía ser el Rey-Mesías[1]. Como magistrado de Roma, Pilato pregunta directamente a Jesús: «¿Eres tú el rey de los judíos?»[2]. Jesús declara su realeza, pero hace ver que su reino no supone ningún peligro para los intereses de Roma. Convencido de su inocencia y del odio de los acusadores, ante la nueva imputación de que Jesús había amotinado al pueblo, comenzando desde Galilea[3], Pilato tuvo la deferencia de remitir el preso a Herodes Antipas, tetrarca de esa región, que se hallaba en Jerusalén y deseaba de mucho tiempo ver a Jesús. Le preguntó, en efecto, con mucha palabrería; mas Jesús enmudeció en su presencia. A modo de venganza por la decepción que había sufrido, y como si Jesús fuera un pobre iluso, que sufriera un arrebato de locura, mandó ponerle un ropaje llamativo y lo devolvió a la presencia de Pilato.

Entre tanto, crecía en torno al Pretorio la muchedumbre que pedía al procurador que cumpliese la costumbre de dar libertad a un preso con ocasión de la Pascua. La elección se hacía por el pueblo, pero por esta vez Pilato propuso, para acabar con el enojoso asunto, libertad al rey de los judíos. Mas no fue difícil a los enemigos de Jesús impresionar a la multitud para que pidiera la libertad de un héroe de la independencia y la crucifixión para aquel preso, que había tenido la pretensión de hacerse rey de los judíos.

[1]Lc 23,2. [2]Mt 27,11, etc. [3]Lc 23,5.

4. Jesús flagelado y condenado a muerte. Aunque reconociendo su inculpabilidad, por transigir en algo con el sanedrín, ordenó Pilato que Jesús fuera azotado, con esperanza de librarle de la pena capital. La flagelación romana, aplica con el llamado por Horacio *horribile flagellum*, era un suplicio atroz e infamante. Encomendada, en esta ocasión, a soldados reclutados entre los sirios y samaritanos, enemigos de los judíos, fue, sin duda, para ellos, una diversión gustosa flagelar al que se decía rey de los judíos. Esa misma disposición de ánimo explica la infame mascarada que idearon a continuación: envolver a Jesús en una clámide roja de soldado, tejer en forma de corona un manojo de espinas para diadema y colocar en su mano una caña a manera de cetro. Organizan después el desfile, en que van pasando cada uno de los soldados, que dirigen a Jesús un saludo, imitando el empleado para aclamar al emperador: *Ave Caesar Auguste*, doblan su rodilla, se incorporan, le escupen y le golpean con la caña sobre la corona de espinas. Tal fue la grotesca farsa, descrita por los evangelistas con rasgos tan sobrios; podemos añadir los que, como es fácil imaginar, encontró la inventiva de cada uno de los soldados, con el fin de excitar la carcajada de la concurrencia. Al ver a Jesús en aquel deplorable estado, juzgó Pilato que los judíos pensarían como él y se lo presentó[1]. Pero, lejos de oír palabras de compasión, como esperaba, escuchó un

griterío pidiendo la crucifixión de Jesús, porque se decía Hijo de Dios, acusación que intimidó a Pilato, no libre de supersticiones. Nuevo interrogatorio y silencio del reo, que abre sus labios sólo para recordar al juez que su autoridad le venía de lo alto. Reiterado intento de libertar a Jesús por parte del procurador, intento neutralizado por los príncipes de los sacerdotes, que esgrimen ahora un arma eficacísima en tiempo de delaciones: «Si lo sueltas, no eres amigo del César, pues todo el que se hace rey se declara contra el César»[2]. Esta fue el arma decisiva; Pilato se rinde y dicta desde su tribuna la sentencia de cruz, encargando su ejecución a los soldados.

[1]Jn 19,5. [2]Jn 19,12.

5. CRUCIFIXIÓN Y MUERTE DE JESÚS. Cuando los autores sagrados, al hablar de la muerte de Jesús, se contentaron con escribir sobriamente que, al llegar al Calvario, le habían crucificado, sabían que los destinatarios de sus obras conocían todo el significado de esa palabra, «el más cruel y tétrico suplicio, extremo y sumo suplicio de la esclavitud», como decía Cicerón. San Pablo quería que Jesucristo crucificado estuviera siempre presente en los fieles[1].

Una vez pronunciada la sentencia de crucifixión, el condenado era entregado a los soldados, generalmente en número de cuatro (*quaternio*) mandados por un centurión (*exactor mortis*), que debía certificar la muerte del crucificado. El reo debía llevar el *patibulo*, o palo horizontal de la cruz y, en ocasiones, una tablilla colgada de su cuello, en que se leía el delito, causa de la pena. Así, pues, Jesús, vestido ya con sus vestiduras, salió del Pretorio, llevando el instrumento de suplicio. El centurión debió notar bien pronto que la extremada debilidad de Jesús no le permitía soportar el peso abrumador de la carga y obligó a Simón de Cirene a llevar la cruz. En el cortejo que acompañaba a Jesús, no faltaban sus enemigos, ni un grupo de mujeres compasivas. El camino a recorrer desde la torre Antonia no era largo, por cuanto, después de haber franqueado una de las puertas de la ciudad, se estaba ya en el lugar llamado Gólgota o de la Calavera, pequeño saliente rocoso a propósito para las ejecuciones. Aquí crucificaron a Jesús, clavando primero, tendido en tierra, sus manos en el *patibulo*, o palo transversal, que levantaron luego para colocarlo sobre el *stipes*, o palo vertical en la llamada cruz *commissa*; o en una de sus caras en la llamada *immissa*, para terminar, después de apoyar su cuerpo en el πῆγμα o *sedile*, clavándole los pies. Sobre la cruz se había puesto en arameo, en griego y en latín esta inscripción: «Jesús Nazareno, rey de los judíos». Izado Jesús en la cruz a la hora sexta, pide perdón para sus enemigos que continuaban apostrofándolo; promete el paraíso al buen ladrón y recomienda a su madre al discípulo amado; siente el abandono de Dios por haberse hecho maldición por nosotros[2] encomienda su espíritu al Padre y expira después de tres horas de agonía. Había redimido al mundo con su sangre, cuya virtud hay que buscarla, en último término, no sólo en la voluntad del Padre, sino también en el amor de Jesús.

[1]Gál 3,1. [2]Gál 3,13.

Bibl.: Además de los comentarios a los cuatro evangelios y vidas de Jesús, véase: E. FLORIT, *Il metodo della storia delle forme e una applicazione al racconto della passione*, Roma 1935. G. BERTRAM, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*, 2.ª ed., Gotinga 1939. K. H. SCHELKLE, *Die Pasion Jesu in der Verkündigung des N.T.*, Heidelberg 1949. A. DESCAMPS, *Perspectives actuelles dans l'exégèse des synoptiques*, en *Revue diocésaine*, 8, Tournai 1953, págs. 497-502. V. TAILOR, *Jesus and His Sacrifice*, Londres 1955.

F. ÁLVAREZ

PASO (heb. *ʾāšur*, *páʿam*, *péśaʿ*, etc.; διάβημα, βῆμα ποδός, τροχιά; Vg. *gressus*, *passus*). La nomenclatura, como puede verse, es muy varia, pero no hay contenido ideológico especial; simplemente el paso, los pasos, participan de la corriente metafórica por la que el andar y el camino pasan a significar la conducta moral hălākāh, o marcha (es precisamente la exégesis de carácter y tendencia éticos).

Son numerosísimos los textos en que se pide a Dios que dirija el camino, que sostenga el paso; igualmente aquellos que proclaman como Dios conoce todos los pasos del hombre, principalmente en el Salterio y en los libros Sapienciales[1].

Sin duda, el paso debió de servir como medida empírica de longitud, pero no ha cuajado como término técnico a diferencia del pie o del codo, etc.

En la versión latina de la Vulgata se encuentra el *passus* en varios pasajes que, o bien no responde a palabra alguna original[2] o bien traduce términos con significado diverso como ὀργυιά, «braza»[3].

[1]Sal 17,5; 18,37; 37,23.31; 40,3... Prov 2,15; 3,6; 4,12; Job 6,8; 14,16; 18,7; 23,11, etc. [2]Mt 5,41. [3]Act 27,28.

C. GANCHO

PASTEL. Especie de torta de flor de harina amasada con aceite, que tuvo amplia cabida en los sacrificios[1] y que se empleaba también para agasajar a los enfermos[2], como nuestras confituras.

La terminología es muy variada, tanto en el original hebreo (cf. *ʾăšîšāh*, *ḥallāh*, *lĕbibāh*, etc.; πέμμα, χαμῶν, κολλυρίς) y no es posible precisar con certeza su contenido: el maná es descrito como torta de harina de trigo amasado con miel[3]; los panes ácimos son también como pasteles o tortas delgadas, pero no comportan otro condimento alguno, y en ocasiones no parece que se trate sino de pan corriente entre el pueblo pobre[4].

Mayor interés histórico tiene el hecho de que un tipo de pastelillos eran ofrecidos a la diosa cananea Astarté como protectora de la fecundidad de los campos. Este culto idolátrico debió de tentar con fuerza a las mujeres israelitas, puesto que los profetas lo condenan repetidas veces[5] y sabemos por la historia religiosa de Israel la enorme sugestión que ejercían sobre el pueblo los ritos agrarios vigentes entre los habitantes del país de Canaán.

[1]Cf. Éx 29,2.23; Nm 6,15.19; 15,20, etc.; Lv 2,4; 7,13. [2]2 Sm 13,6-10. [3]Éx 16,31. [4]Cf. Jos 9,5.12; 2 Sm 6,19; 1 Re 14,3; 17,12. [5]Os 3,1; Jer 7,17; 44,17 y sigs.; 48,36.

Bibl.: W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1956.

C. WAU

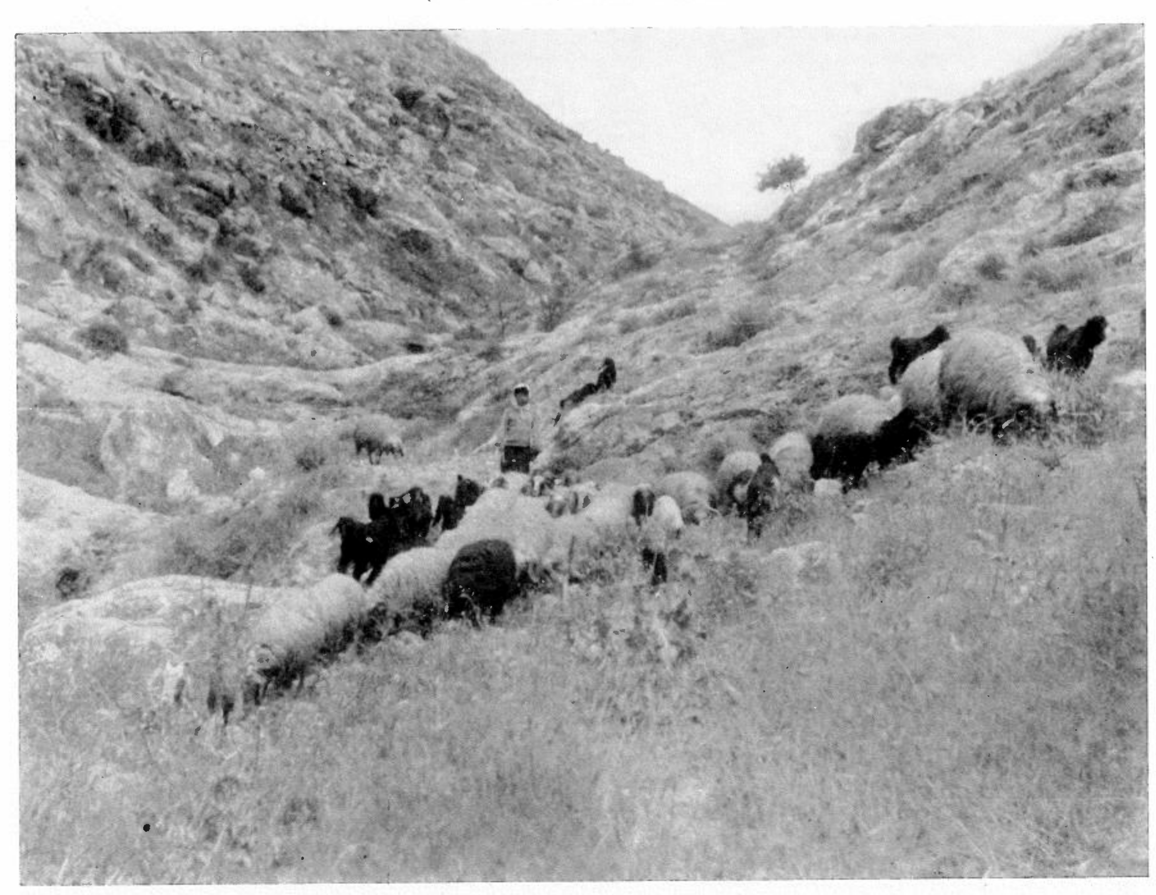
PASTOR (heb. *rōʿeh*; ποιμήν; Vg. *pastor*). 1. FUERA DE LA BIBLIA. La mayoría de los pueblos de la

tierra, y en especial los del Próximo Oriente, dedícanse a la crianza del ganado y conocen, por lo tanto, la profesión de pastor, que demanda valor, atención, vigilancia, prudencia y celo en el cuidado del ganado. Esta noción del pastor se encuentra ya transferida, figurativamente, al rey en los textos sumerios, asirobabilónicos y egipcios. Hammurabi, p. ej., se llama «pastor de los pueblos» y «pastor benéfico». También en la antigua literatura griega (en Homero, Hesíodo y Platón), el soberano recibe el título de ποιμὴν λαῶν. Legítimamente se designa con el nombre de «pastores» a los diferentes dioses en todas las épocas de la historia. El epíteto sumerio del dios Enlil era *sib-sag-kug-ga*, «pastor de los cabezas negras», o sea de los hombres. Marduk, la principal deidad de Babel, es «pastor de los hombres», «Aquel que apacienta a los míseros». El dios solar Šamaš aparece como «el pastor verdadero de los humanos», «el pastor del mundo superior e inferior» (*rē'ū elāti u saplāti*). En Egipto se inviste a Amón, dios de la ciudad de Tebas, del atributo de «buen pastor». La designación es, pues, propia del acostumbrado y antiguo estilo de las cancillerías, y de los títulos estereotipados que se otorgan a reyes y a deidades.

2. En el Antiguo Testamento. En cambio, en el AT no aparece este giro o empleo fraseológico de la metáfora. Se ensalza a Dios directamente como «pastor» sólo en Sal 23,1; 80,2, Gn 48,15, y, aunque la crítica textual no resulte del todo segura, en Gn 49,24. Pero si bien se carece de un tratamiento mecánico y rígido, la piedad viva y el lenguaje rico en imágenes del pueblo aplican a menudo a Yahweh el título de «pastor» a fuer de «apacentador, conductor y congregador», en tanto que los israelitas representan su rebaño. Abundan de manera especial tales pasajes en los Salmos y en las frases de consuelo de los profetas[1]. Dios es quien junta y custodia «como un pastor» el rebaño desvalido[2]. Sobremanera expresivas son las amplias aplicaciones de la alegoría del pastor a Dios en Sal 23, Jer 23,1-4, Ez cap. 34 y Zac 11,4-7.

Tampoco el rey tiene en el AT el inalterable título honorífico de «pastor», aun cuando en el desempeño de su rango goce de funciones pastorales[3]. «Pastores» es el nombre colectivo de distintos dirigentes[4], con frecuencia cuando se censura su modo de desempeñar el cargo, lo que resulta ostensible sobre todo en Jeremías y en época posterior[5]. En ese caso, Dios mismo toma en su mano, como jefe de los pastores y auténtico dueño

Nazaret. Pastor con su rebaño en el wādī del *Homo Nazaretanus*, que se halla en el Ğebel el-Qafzah. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)





Al igual que en los tiempos de David, vemos aquí a un grupo de pastores abrevando a sus ovejas junto a un pozo en el desierto de Judá. (Foto *Orient Press*)

de la grey, la tarea social que descuidaron los malos pastores y promete otros más dignos de ella[6].

En esta perspectiva de un futuro mejor, se describe como pastor al David-Mesías esperado[7]. Nótese que la obra del Mesías venidero se considera menos en el puro dominio político, que, de preferencia, en el terreno social y éticorreligioso, porque es el delegado del Pastor divino y busca, con condescendiente solicitud, «al cojo, al disperso, al extraviado y al enfermo»[8] y en su pradera «serán apacentados los primogénitos de los pobres y los menesterosos se acostarán seguramente»[9]. De esa forma, el AT, en los salmos y textos proféticos, y en su expectación mesiánica, ha preparado adecuadamente el camino para la definición, tierna y apropiada, que ofrece Jesús de sí mismo en el NT, diciendo que es «el Buen Pastor, que da la vida por sus ovejas»[10], frente a la interpretación parcial y en exceso materialista de un amplio círculo del judaísmo, que esperaba un Mesías-Rey, político y guerrero. Para evitar que se agotasen el sentido y el fin del mensaje profético del AT, no reconoció tales anhelos (→ **Pastor, El buen**).

[1] Cf. Sal 28,9; 74,1; 77,21; 78,52-55; 79,13; 95,7; 100,3; Jer 50,19; Ez 34,11-22; Is 49,9-10; Miq 2,12 y sigs.; 4,6-7. [2] Jer 31,10; Ez 34,12; Is 40,11; Eclo 18,13: En el último pasaje se agranda la imagen del Pastor universal: «La misericordia del hombre va a su prójimo, la misericordia del Señor a toda carne. Él enseña como es debido, educa, instruye y conduce como el pastor a su rebaño». [3] En particular, David: 2 Sm 5,2 = 1 Cr 11,2; 2 Sm 24,17 = 1 Cr 21,17; Sal 78,70 y sigs. [4] Los jueces: 2 Sm 7,7; Ciro: Is 44,28. [5] Cf. Jer 2,8; 10,21; 25,34 y sigs.; 50,6; Ez 34,2-10; Is 56,11; Is 56,11; Zac 10,3; 11,4-17; 13,7. [6] Cf. Jer 3,15; 23,3-4. [7] Miq 5,3: «Estará y apacentará revestido de la potestad de Yahweh». Ez 34,23: «Y mandaré sobre ellas un *solo* Pastor, que las apacentará, mi siervo David. Él las apacentará y será su Pastor». Ez 37.24: «Mi siervo David será Rey sobre ellos, y todos tendrán un *solo* Pastor». Igualmente en el *Sal. de Salomón* 17,40, que pertenece a un apócrifo, pocos siglos anterior a la era cristiana: «Él guarda el rebaño del Señor, con fidelidad y rectitud. y no deja que una de las suyas (ovejas) en su pasto se descarríe». [8] Cf. Miq 4,6-7; Sof 3,19; Ez 34,16. [9] Is 14,30. [10] Jn 10,1-6.

Bibl.: J. JEREMIAS, en *TW*, VI, págs. 484-501. HAAG, cols. 721-722. N. CAVATASSI, *De munere Pastoris in Novo Testamento*, en *VD*, Roma 1951, págs. 215-227; 275-285.

V. HAMP

2. EN EL NUEVO TESTAMENTO. El NT no conoce el desprecio de los fariseos contemporáneos hacia los pastores, como representantes destacados del despreciable *ʿam hā-ʾāreṣ* («pueblo de la tierra»). Las imágenes tomadas de la vida pastoril reflejan una franca simpatía, prolongación de la que manifiesta el AT, sabedor de que los patriarcas, David y muchos profetas fueron pastores[1].

Esta simpatía aparece manifiesta en la parábola del buen Pastor[2], que en san Juan ilustra uno de los temas claves de su evangelio: el Logos tenía y Él mismo era la vida.

El género literario es parabólico, aunque en algunos pasos tanto se afina y trasparenta que cobra calidades de verdadera alegoría, en la que el trasfondo doctrinal moldea la construcción de los trazos particulares de la imagen, vgr. el llamar a las ovejas por sus propios nombres; el pastor puede a veces exponer su vida defendiendo el rebaño, pero no la pone (τίθησιν), la ofrece, lo que en cambio sí hace Jesús; los buenos pastores también se aprovechan de las ovejas, ventajas que aquí se silencian pensando en el buen Pastor; también los mercenarios se preocupaban de defender la grey, porque de otro modo tenían que resarcir daños y perjuicios al dueño[3], pero aquí tal cuidado no encajaría.

En la perícope hay doble imagen: puerta y pastor, y bajo esta doble comparación Jesús ilustra su función vivificadora en pro de las ovejas. Insiste en el conocimiento mutuo del pastor y las ovejas, sin duda aludiendo a la fe que conduce a la vida y a la unidad universal de los fieles israelitas y gentiles bajo un solo Pastor, conocimiento que es parecido al que media entre el Padre y Jesús.

Libérrimamente (el superlativo lo está pidiendo el énfasis del texto Jn 10, 17-18), Jesús da su vida sin que nadie se la arrebate, por lo que no se puede ya pensar en la imagen del lobo de la parábola que aquí viene ampliamente superada.

Hay que pensar en los numerosos pasajes del AT, en los que Yahweh aparece como el pastor de Israel, simbolizando así su dominio y benevolencia sobre su pueblo escogido[4]; quienes pastorean — reyes, profetas y sacerdotes — deben hacerlo en su nombre y conforme a su voluntad, porque el rebaño es suyo.

Ya en vida de Jesús, el rebaño nuevo está constituido, rebaño que es de su propiedad, y en su nombre han de apacentar los pastores, sus mandatarios[5].

Explícitamente, Jesús destaca en la parábola su generosidad sin límites y su poder que sobrepasa y vence todas las fuerzas adversas. Es esta soberanía del Señor la que subraya con interés el evangelista, al ensamblar la perícope en el armazón ideológico de su obra: «El Padre me ama — fuente de la glorificación de Jesús —[6], porque Yo doy mi vida para volver a tomarla; nadie me la quita, soy Yo quien la doy; tengo poder ἐξουσία) para darla y poder para tomarla».

La iteración del pensamiento, su posición conclusiva de la parábola nos hacen pensar más que en la generosidad — única y desmedida ciertamente del buen Pastor — en su soberana dignidad y potencia.

Concluye la perícope describiendo el desacuerdo y escándalo de los judíos ante estas afirmaciones de Jesús, como ocurre en todas aquellas ocasiones en que el Señor toca el tema de su persona y atribuciones trascendentes[7] que exigen el homenaje de la fe.

[1]Cf. Lc 2,8.15 y sigs., 15,6; Mt 18,12 y sigs.; 25,32-33. [2]Jn 10, 1-21. [3]Cf. Gn 31,39; Éx 22,9 y sigs. [4]Jer 23,1 y sigs.; Miq 7,14; Zac 10,2 y sigs.; Sal 23,1 y sigs.; 74,1; 80,2; Ez 34. [5]Lc 12,32; Jn 21,15 y sigs.; 1 Pe 2,25; 5,4; Ap 7,17. [6]Cf. Jn 5,20.26... [7]Cf. Jn 5,18 y sigs.; 6,60; 7,25 y sigs.; 8,22.48 y sigs.

C. GANCHO

PASTOR, El Buen. ICONOGRAFÍA. 1. PRECRISTIANA. Los relieves hititas de Zenğirli y Karkĕmiš (1000 A.C.) constituyen el precedente más antiguo de la figura del buen Pastor. El oferente lleva un animal sobre sus hombros, sosteniéndolo por sus patas, frente al pecho. Esta representación se impuso en todo el próximo Oriente a la mesopotámica (mucho más antigua: 3000 A.C.), en que el oferente llevaba el animal delante de sí, sosteniéndolo, o con las dos manos, o apoyándolo sobre su brazo izquierdo. En Palmira, el dios solar Malakbēl viene representado también con un animal sobre sus hombros. Constituye, posiblemente, el enlace ideológico entre las figuraciones hititas y las griegas. En Grecia hallamos los dos tipos: hititas y mesopotámico, más un tercero, de origen autóctono, en el que la persona lleva el animal atado a la cintura. El escultor griego Calamis creará la figura del Hermes crióforo para recordar la leyenda según la cual el dios había recorrido las murallas de Tanagra, llevando sobre sus hombros un cordero, para librarla de la peste. El Hermes crióforo es, pues, el símbolo de la protección divina. Roma recoge la tradición y la leyenda; pero el influjo de Mudonio y de las églogas de Virgilio, Teócrito, Tíbulo y otros, dan un nuevo sentido a la imagen: el mito se hace bucólico. El dios se convierte en un pastor, su figura pierde la desnudez divina para recubrirse con los vestidos pastoriles. Pronto este pastor pasará a ser el símbolo de la virtud «filantropía» (el latín = *humanitas*). Por esto, los vestidos de muchos de estos pastores poseen gran elegancia. Durante esta época imperial, estas figuras alcanzan una gran difusión: se las halla decorando jardines, ninfeos, y sobre todo en el arte funerario.

2. CRISTIANA. En las imágenes cristianas del buen Pastor se debe distinguir: la «forma artística» (semejante al Hermes crióforo), el «coeficiente morfológico» (lo que se quiere representar: Dios salva al alma de la muerte eterna), y el «núcleo conceptual» (la salvación cristiana no se realiza por la «gnosis», sino por la libre intervención divina: Dios busca a la oveja descarriada). El cristianismo añade, pues, a la figura pagana sólo el nuevo «núcleo conceptual» (Cecchelli). Por ello resulta muy difícil — a veces imposible — distinguirlas de los Hermes paganos. Quizás el único criterio seguro sea su «ubicación» y su «coexistencia» con motivos típicamente bíblicos. Varias de las representaciones aducidas por Wilpert no son cristianas (Klauser, 30-44). La figura del buen Pastor se «cristianiza» en época tardía. Clemente de Alejandría (*ca.* año 210) propone como motivos de adorno para los anillos-sellos cristianos: la paloma, el pez, la nave, la lira, el áncora, pero no cita ni al buen Pastor, ni a la orante. El «pastor» aducido por Tertuliano no se refiere a Cristo (Klauser, 24-27). No parece originaria de las primeras representaciones estrictamente cristianas la idea de que en el buen Pastor, el pastor representa la naturaleza divina de Cristo y el cordero la humana (Kempf), como tampoco la afirmación de que el cordero simboliza el alma del difunto (Legner, 12). En las pinturas de las catacumbas (inexacto el n.º 99 dado por Leclercq: en *DACL*, II, 2 cols. 2308-2326), en los sarcófagos preconstantinianos, en los baptisterios (Quasten) el buen Pastor tiene un sentido



Belén. Campo de los Pastores: Gruta en Siyār el-Ganam, de 19 por 15 m, convertida en capilla. (Foto P. Termes)

específicamente soteriológico. Las imágenes más antiguas son de inicios del siglo III. El buen Pastor o lleva sobre sus hombros la oveja — techo del cubículo doble XY en Lucina, *ca.* 220, sarcófago de santa María la Antigua, *ca.* 270 — o aparece apacentando el rebaño — Hipogeo del Viale Manzoni, *ca.* 230 — (Legner, fig. 2). Durante el citado siglo, el buen Pastor no «representa» a Cristo, «alude» solamente a su obra; recuerda la obra salvífica de Cristo[1]. Cristo aparece como buen Pastor en época teodosiana. La representación más antigua de la perícope joannea[2] se halla en la Lipsanoteca del Museo Cívico de Brescia (*ca.* 370-380). La figura del buen Pastor evoluciona en una doble dirección: escatológica y eclesiológica (Simón, 314). La escatológica creará las representaciones del Cristo-pastor, que separa las ovejas buenas de las malas[3] (sarcófago de la colección Stroganoff); la eclesiológica el grupo de sarcófagos del *Pasce oves meas*[4], en que Cristo-pastor confía a Pedro el cuidado de su rebaño. En el siglo V, el buen Pastor lleva nimbo y aparece con la dignidad propia de un *basileus* (Mausoleo de Gala Placidia, † 450). Después del florecimiento justinianeo, la figura del buen Pastor desaparecerá casi completamente de la historia del arte (→ **Catacumbas romanas**).

[1] Cf. Lc 15,3-7;Mt 18,12-14. [2] Jn 10. [3] Mt 25,31-34. [4] Jn 21,15-17.

Bibl.: CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus*, 3,59,2. TERTULIANO, *De Pudicitia*, 10,12. M. A. VEYRÉES, *Les figures criophores*, París 1884. J. WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Friburgo de B. 1903, especialmente págs. 17-21 (panorama general) 430-456 (pastor con oveja al hombro), 231-241 (pastor con rebaño); íd., *I sarcofagi cristiani antichi*, I, Roma 1929-1936, pág. 83,1. TH. BOGLER, *Der Gute Hirte in liturgischer Textüberlieferung des Morgen- und Abendlandes*, en *Liturgische Zeitschrift*, 3 (1931). H. LECLERCQ, *Pasteur (Bon)*, en *DACL*, XIII, 2.ª parte, París 1938, cols. 2272-2390, con abundante bibliografía. A. PARROT, *Le «Bon Pasteur» à propos d'une statue de Mari*, en *Mélanges syriens offerts à R. Dussaud*, I, París 1939, págs. 171-180. J. QUASTEN, *Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den Taufliturgien des Ostens und Westens*, en *Studien zur Religion und Kultur des Altertums*, Münster, Aschendorf 1939, págs. 220-244. E. WEIGAND, *Die spätantike Sarkophagskulptur im Lichte neuerer Forschungen*, en *ByZ*, 41 (1941), pág. 111. TH. K. KEMPF, *Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt*, Roma 1942. J. FINK, *Mythologie und biblischen Themen in der Sarkophagplastik*, en *RACr*, 27 (1951), pág. 181 y sigs. J. KOLLWITZ, *Das Christusbild des 3. Jahrhunderts*, Münster 1953. M. CARLI, *Il «Buon Pastore» nella Catacombe di Priscilla*, en *Miscellanea Giulio Belvederi*, Ciudad del Vaticano 1954-1955, págs. 335-359. M. SIMON, *Symbolisme et traditions d'atelier dans la première sculpture chrétienne*, en *Actes du V.e Congrès International d'Archéologie chrétienne*, Aix-en-Provence 1954, págs. 307-319. C. CECCHELLI, *Per una comprensione integrale della iconografia cristiana, con particolare riguardo ai battisteri*, en *Actes du V.e Congrès International d'Archéologie chrétienne*, Aix-en-Provence (13-19 septiembre) 1954, págs. 371-379. J. KOLLWITZ, *Christusbild*, en *RAC*, 3 (1957), cols. 1-24. TH KLAUSER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst*, I, en *Jahrbuch für Antike und Christentum*, I, 1958, págs. 20-51, con

abundante bibliografía. A. LEGNER, *Der gute Hirte. Lukas-Bücherei zur christlichen Ikonographie*, XI, Düsseldorf 1959; íd., *Guter Hirte in der Kunst*, en *LThuK*, IV, cols. 1289-1290. D. MÜLLER, *Der Gute Hirte*, en *ZAS*, 86 (1961), págs. 126-144.

A. BORRÁS

PASTORALES, Epístolas. Reciben este nombre las tres epístolas que san Pablo dirigió a Timoteo y a Tito. En verdad merecen el nombre, pues son una especie de resumen de los consejos que el apóstol de las Gentes daba a sus discípulos y seguidores sobre los deberes del «pastor» de almas.

PASTORES, Campo de los. Lugar en que, según la tradición, el ángel anunció a los pastores el nacimiento de Jesús[1]. San Jerónimo lo localiza en la «Torre de Ader» o «del rebaño», que corresponde probablemente a la Migdal ʿĒder de Jacob[2]. Si se atiende a las indicaciones de Arculfo que visitó el sitio en 670, parece ha de identificarse con Siyār el-Ganam («aprisco de ovejas»), a unos 2 km al este de Belén, algo hacia el norte, propiedad de los franciscanos, donde hay los restos de una amplia instalación agrícola monástica antigua. Menos probable diríase la identificación con Deir el-Raʿwat, a medio kilómetro al sudoeste del primero. El campo está en una llanura fértil, en cuyo borde occidental se halla Beit Sāḥūr, el pueblo de los pastores.

[1] Cf. Lc 2,8-15. [2] Gn 35,21.

Bibl.: D. BALDI, *Enchiridion locorum sanctorum*, 2.ª ed., Jerusalén 1955, n.º 91,100,3,110. A. FERNÁNDEZ, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo*, 2.ª ed., Madrid 1954, págs. 49-50. V. CORBO, *Gli scavi di Kirbet el-Siyar el-Ghanam, Campo dei Pastori e i monasteri dei dintorni*, Jerusalén 1955.

P. TERMES

PÁTARA (Πάταρα; Vg. *Patara*). Ciudad marítima de Licia, próxima a la desembocadura del río Xantos. En sus orígenes era una pequeña aldea que logró renombre, como dice Herodoto, gracias a su oráculo de Apolo que podía competir con el de Delos, así como con los de Babilonia y Tebas de Egipto. Su puerto logró gran importancia bajo la dominación romana, sobre todo en el siglo II, en que el emperador Adriano estableció unos silos para abastecer su flota.

Se menciona con motivo del tercer viaje de san Pablo. En Pátara cambió el apóstol de nave, tomando una que se dirigía a Tiro[1]; posiblemente el cambio se debió a que la que le había traído desde Tróade continuaría el cabotaje por la costa de Licia en dirección a Mira.

[1] Act 21,2.

Bibl.: J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949, págs. 285-286. M. METZGER, *Las rutas de san Pablo en el Oriente griego*, Barcelona 1962, pág. 60 (trad. esp.).

R. SÁNCHEZ

PATERNIDAD DE DIOS. 1. EL CONCEPTO DE LA PATERNIDAD DIVINA. El designar a Dios como padre no es peculiar de la Biblia, sino un «primitivo fenómeno religioso». En la mayoría de las religiones paganas también a los dioses se les designa como padres (cf. sobre todo el «padre Zeus», en latín *Iupiter*), ya porque se entendiese la paternidad como natural (los dioses procreadores de «hombres divinos» o semidioses, por su relación con personas humanas) o porque sólo se quisiera expresar que los hombres debían su existencia a los dioses. Por eso, entre los griegos se llamaba a Zeus «el padre de los dioses y de los hombres»[A] por ser su jefe de familia y señor, que se preocupa de ésta y sobre ella posee autoridad. Esta concepción de Zeus y de los dioses sólo tiene en general de común con la designación de Dios como padre en AT, en el judaísmo y en el NT la idea de la autoridad. Pero entre los dioses de la religión griega y sus adoradores no existía la relación de confianza incondicional, o más bien amor, pues esos dioses carecían enteramente de la excelsitud ética del Dios de la Biblia, y su poder era muchas veces trágico para los hombres.

[A] HOMERO, *Ilíada*, 1,544; íd., *Odisea*, 1,28.

La idea de que «Dios es amor»[1], la confianza que de ella se sigue y la conciencia de seguridad en el brazo de Dios, enseñada por Jesús a sus discípulos, era extraña a la concepción de Dios de los griegos[A]. Pero los filósofos griegos, por ejemplo, Platón[B] y, sobre todo, los estoicos, han aplicado esa denominación a los dioses, tan sólo por consideración a la creencia popular y al culto públicamente preestablecido. Para ellos, «el padre Zeus» era sólo la personificación de la fuerza que rige el universo, de la ley universal. Y si los estoicos además explicaron que dioses y hombres estaban emparentados entre sí[C], ello sólo significa que todos los hombres ostentan «la imagen del Todo» (Cleantes).

[A] Cf. ARISTÓTELES, *Ética*, 2,11. [B] PLATÓN, *Timeo*, 28 c. [C] EPÍCTETO, *Diss.*, 1,9,22,25.

[1] 1 Jn 4,8.

2. ANTIGUO TESTAMENTO. En el AT, Yahweh es, ante todo, el padre del pueblo de Israel[1], que consecuentemente se llama hijo de Dios, con lo cual se pone de manifiesto la idea del amparo que Israel había de esperar de Dios, y por parte del pueblo la de una reverente obediencia. En otros lugares, a Yahweh se le designa como creador del pueblo[2]. La idea de que Dios es también el padre de cada uno de los israelitas sólo se encuentra en el Eclesiástico[3]. En el libro de la Sabiduría es el justo el que tiene a Dios por padre, y por eso se llama hijo de Dios[4] y le da a Dios el tratamiento de «Padre»[5]. En la literatura apocalíptica judía final es rara la designación de Dios como Padre, si bien desde el siglo I D.C., la denominación se convierte entre los rabinos en una designación usual, sobre todo la de «el Padre en el cielo», con lo que no se pretendía explicar la trascendencia de Dios, su alejamiento del mundo, sino sólo el evitar toda confusión con un padre terrenal. En la oración, al tratamiento de «Padre» se unía por lo regular «nuestro Rey».

[1] Éx 4,22. [2] Jer 3,4; cf. 2,27; Is 43,6; 67,7; Mal 2,10. [3] Eclo 3,1.4; 51,10. [4] Sab 2,13.18. [5] Sab 14,3; cf. también *Jubileos* 1,24-25; *Enok* 62,11; *Sal. de Salomón* 17,30.

3. NUEVO TESTAMENTO. Que Jesús designaba a Dios como padre viene testimoniado por todos los evangelistas. Donde con menos frecuencia se encuentra esta denominación de Dios es en Marcos[1]. Mateo y Lucas la emplean en conjunto ocho veces más que Marcos[2];

Lucas en comparación con Mateo (excluyendo a Marcos) sólo una vez más[3]; en cambio, Mateo la emplea en los casos en que Lucas utiliza otra expresión[4]. Es posible también que en algunos pasajes en que Lucas ha omitido la denominación de padre, verosímilmente la hubiera incluido san Mateo[5], por ser éste entre los sinópticos el que más veces (44) la emplea. Mateo tiene una especial predilección por la locución rabínica «mi (vuestro) Padre en los cielos»[6], que sólo se encuentra una vez en Marcos[7] y otra en Lucas[8].

[1] Mc 8,38; 11,25; 13,32; 14,36. [2] Mt 5,48; Lc 6,36; Mt 6,32; Lc 12,30; Mt 7,11; Lc 11,13, etc. [3] Lc 22,29. [4] Mt 5,45; Lc 6,35; Mt 6,26; Lc 12,24; Mt 10,29; Lc 12,6; Mt 10,32-33; Lc 12,8-9, etc. [5] Cf. Mt 13,50; Mc 3,35; Mt 20,23; Mc 10,40; Mt 26,29; Mc 14,25. [6] Mt 5,16; 6,1.9.26.32; 7,11, etc. [7] Mc 11,25. [8] Lc 11,13.

La antigua designación judía de Dios como Padre de los israelitas no es completamente inusitada en Jesús[1], pero no desempeña papel alguno. Más bien cuantas veces Jesús llama «Padre» a Dios, lo designa o bien como Padre de sus discípulos[2], o como su propio Padre[3], pero nunca habla Jesús de «nuestro Padre», aunándose Él con sus discípulos. De lo que claramente se infiere que su relación personal con Dios es distinta y exclusiva. Si bien es verdad que los discípulos debían decir en la oración a Dios «Padre nuestro»[4], este modo de dirigirse a Dios correspondía a una costumbre judía, como afirma expresamente una frase de Abbaye: «Un hombre tiene siempre que unirse a la comunidad hasta en la oración privada»[A]. En sus propias oraciones, Jesús se dirige a Dios como *ʾabbāʾ*[5], una expresión de plegaria que también adoptó la primitiva comunidad de lengua aramea y que asimismo conoció san Pablo[6], citándola como prueba de nuestra adopción como hijos de Dios.

Este modo de hablar con Dios, tomado de la manera de hablar de la vida familiar, hay que distinguirlo del tratamiento de Dios, más concretamente precisado por «nuestro Rey», por *ʾăbînū* («nuestro padre») en la 18.ª oración judía. El judaísmo no se atrevía a dirigirse a Dios de esa manera íntima. Las palabras de Jesús, dando a Dios la denominación de Padre, ponen de manifiesto con un vigor inaudito hasta entonces, que Dios es la bondad absoluta, dándose y concediéndose. Su amor supera a todo lo que hay de amor paterno entre los hombres[7] y abarca no solo a los justos, sino también a los pecadores[8], y se dirige de modo especial precisamente a los pecadores, queriendo que ellos también alcancen la gloria[9].

En ningún sitio de los evangelios o del NT se designa en general a Dios como Padre de *todos* los hombres, y consecuentemente, la idea del humanismo griego, especialmente de los estoicos, de que todos los hombres son por naturaleza hijos de Dios, es extraña a la doctrina de Jesús (→ **Hijo de Dios**). Pero con ello no deja de tener vigor el que Dios, Padre bondadoso sobre toda ponderación, sea el Señor santo y justo que exige obediencia como Juez de la humanidad. Este rasgo de la esencia de Dios, tan vigorosamente resaltado en el AT y en el judaísmo, no lo abandonó ni lo atenuó Jesús. El hombre sigue siendo siempre siervo de Dios[10], al que no puede enfrentarse con pretensiones jurídicas[11]. Sobre todo el que Dios es el juez de la humanidad viene siendo expresado por Jesús con gran rigor[12], y Él es quien puede arrojar a los infiernos el cuerpo y alma de los hombres[13].

[A] *Bĕrākōt*, 29 *b*; cf. G. F. MOORE, II, pág. 209.

[1] Mc 7,27. [2] Mt 5,16.45.48. [3] Mt 7,21; 10,32.33; 12,50; 15,13, etc. [4] Mt 6,9. [5] Mc 14,36. [6] Gál 4.6; Rom 8.15. [7] Mt 7,7-11; Lc 11, 9-18. [8] Mt 5,45; Lc 6,35. [9] Lc 15,1-32. [10] Lc 17,7-10. [11] Mt 20,1-16. [12] Mt 18,23-35. [13] Mt 10,28; Lc 12,5.

En el Evangelio de Juan, la predominante designación de Dios es la de «el Padre» (o «mi Padre» 115 veces, y 73 veces «el Señor»). El mensaje de Jesús acerca de la paternidad de Dios «ha sido aquí ampliada para aclarar el concepto de la revelación» (Schrenk). El Padre es el que dispuso la revelación, que su Hijo, como enviado suyo, llevó a efecto; por eso es éste el revelador, por provenir de su Padre[1]. Toda la obra redentora del Hijo consiste en llevar a cabo la voluntad del Padre[2]; por eso, negar al Hijo es resistir al Padre[3].

La palabra «Padre» en san Pablo no es meramente un sustitutivo del nombre de Dios, sino una designación escogida siempre deliberadamente, en cuanto que ya no existe como en las bendiciones una terminología ya firmemente establecida. Además, san Pablo no coloca nunca la palabra «Hijo» junto a la de «Padre», sino siempre junto a la de «Dios», y, por otra parte, asocia al Padre con el «Señor» Jesús[4].

La denominación de «Dios Padre», que se halla en Pablo y en los restantes escritos neotestamentarios, fue también tema favorito en las reuniones y catequesis de la comunidad cristiana, sobre todo en las oraciones. En éstas, Dios es tanto el Padre de los hombres, esto es, de los cristianos, cuanto Padre de Jesucristo[5]. Este modo de hablar se encuentra en todos los escritos del NT. salvo en la epístola de los Hebreos[6] y en la tercera carta de san Juan.

[1] Jn 16,27-28. [2] Jn 4,34; 5,35; 12,49. [3] Jn 15,23-24. [4] Rom 15, 16; Ef 3,14. [5] 2 Cor 1,3; Col 1,3; 1 Pe 1,3. [6] Excepto en Heb 12,9: «Padre de los espíritus».

Bibl.: K. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, 3.ª ed., Leipzig 1923, pág. 141 y sigs. G. GYLLENBERG, *Gott der Vater im AT und in der Predigt Jesu*, en *StudOr*[2], 1 (1925), págs. 51-60. G. F. MOORE, *Judaism in the First Three Centuries of the Christian Era*, II, Cambridge (Mass.) 1927, págs. 201-211. A. MARMORSTEIN, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, I, Oxford 1927, págs. 56-62. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, 2.ª ed., Leipzig 1930, págs. 150-159. A. L. WILLIAMS, *My Father in Jewish Thought of the First Century*, en *JThS*, 31 (1930), págs. 42-47. T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, Cambridge 1931, págs. 89-115. K. KEYSSNER, *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymns*, Stuttgart 1932. H. D. SPARKS, *The Doctrine of the Divine Fatherhood in the Gospels*, en *Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford 1955, págs. 141-162. H. W. MONTEFIORE, *God the Father in the Synoptic Gospels*, en *NTS*, 3 (1956-1957), págs. 31-46.

J. SCHMID

PATMOS (Πάτμος, Πάτνος, Πάτινο; Vg. *Patmus*). Pequeña isla del mar Egeo, la más occidental del grupo conocido por los antiguos con el nombre de las Espóradas, actualmente perteneciente al Dodecaneso. En la Biblia es conocida tan sólo como lugar de destierro de san Juan, el autor del Apocalipsis.

La superficie de la isla, formada de rocas volcánicas, es en su mayor parte montañosa y estéril. Su población, que llega escasamente a unas tres mil almas, no cuenta con otros recursos que los de su agricultura, ganadería y pesca.



La isla de Patmos, formada por tres islas menores unidas por estrechos istmos

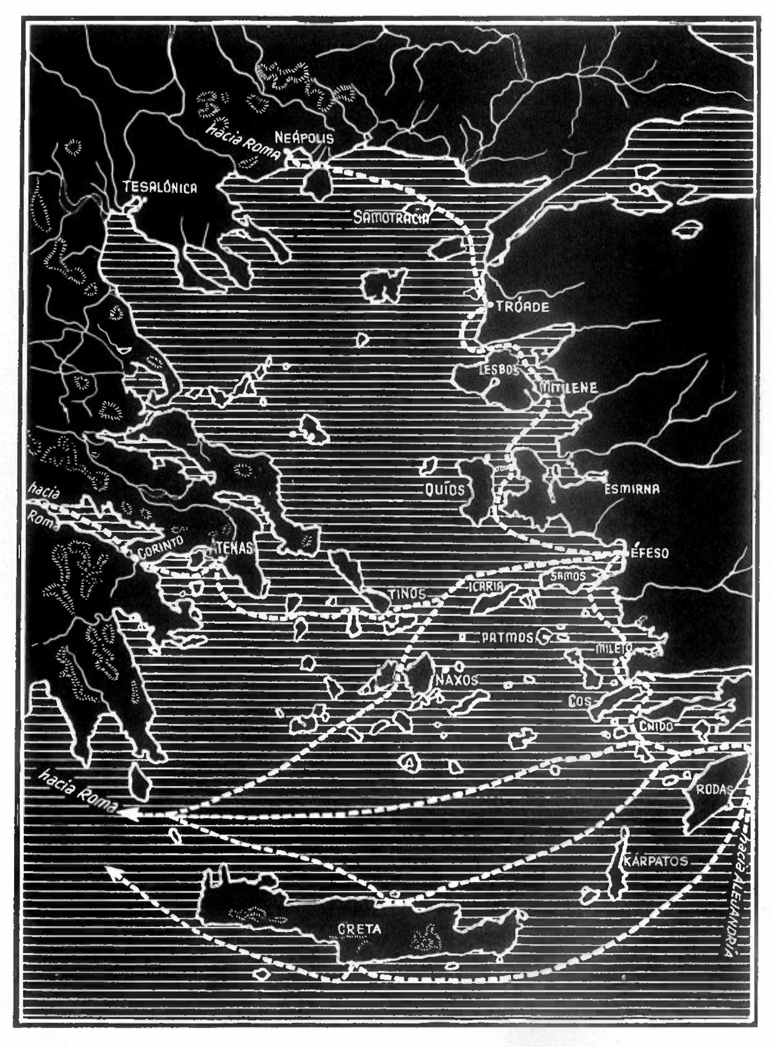
La clave de las vicisitudes sufridas por la isla a través de los siglos se halla en sus relaciones exteriores. Patmos posee uno de los mejores puertos naturales del Dodecaneso, pero tiene el inconveniente de hallarse algo apartada de las grandes vías de navegación. En épocas en que los mares se hallaban infestados por los piratas, la vida en la isla resultaba insegura.

Poco puede ayudarnos para conocer la historia de Patmos lo que de ella dicen Tucídides, Estrabón y Plinio[A]. Más significativos son los vestigios arqueológicos; ruinas de un muro, algunas inscripciones y monedas, fragmentos de estatuas y abundantes restos de cerámica esparcidos por el suelo. De todo ello se deduce que la población de la isla llegó a su máximo esplendor hacia el siglo IV-III A.C. Asimismo consta que se mantenía floreciente hacia el siglo III D.C., y que en esta época dicha población era aún pagana. El estado deficiente de los estudios actuales, no permiten afirmar nada preciso sobre la vida de Patmos en el momento en que tuvo lugar el destierro del vidente.

Según atestigua san Ireneo[B], Juan tuvo sus visiones hacia el fin del imperio de Domiciano (95 D.C.). Los demás autores antiguos que hablan del destierro de san Juan, verosímilmente no hacen sino interpretar las noticias dadas por el mismo Apocalipsis[1] y por Ireneo. Teniendo en cuenta el derecho romano, el destierro de Juan no pudo ser una *relegatio* o *deportatio in insulam*, ya que dichas penas estaban reservadas a los nobles y a los ciudadanos romanos. Tampoco pudo ser una con-

Patmos. Vista del istmo que, al fondo del puerto de la Scala (derecha), une la parte superior de la isla con la parte central. (Foto P. Termes)

El mar Egeo con la isla de Patmos, que aparece muy alejada de las líneas regulares de navegación



denación *ad metalla*, por la sencilla razón que en Patmos no existían canteras o minas explotadas por el Estado. A lo sumo, pudo ser una condenación *ad opus publicum*; pero parece más probable que Juan fuese confinado a Patmos para mantenerle alejado de todo contacto con las comunidades cristianas de Asia. En tal estado de aislamiento, el vidente pudo disfrutar de una quietud favorable para recibir la revelación divina, que le dio a conocer el estado espiritual de sus iglesias y el desenlace final de la lucha entre el imperio y el Reino de Dios.

[1]Ap 1,9.

[A]TUCÍDIDES, *Hist. de las guerras del Peloponeso*, 3,33. [B]PLINIO, *Hist. Nat.*, 14, 23; ESTRABÓN, *Geog.*, 10,5,13; EUSEBIO, *Adv. Haer.*, 5,30,3.

Bibl.: V. GUÉRIN, *Description de l'île de Patmos et de l'île de Samos*, París 1856. J. SCHMIDT, art. *Patmos*, en PAULY WISSOWA, XVIII, Stuttgart 1949. M. Θ. Μαυκουδης, Πάτμος τὸ μῆσι νὲ τὴν ἱστορία καὶ τοῦς χριστιανικοὺς θησσυρούς, Rodas 1952. A. Μαράβα-Χατζηνικολαοῦ, Πάτμος *(Villes et paysages de la Grèce)*, en *Collection de l'Institut français d'Athènes*, 63, Atenas 1957. J. DÉCARREAUX, *Silencieuse Patmos*, en *Études*, 299 (1958), págs. 194-208. G. CAMPS art. *Patmos*, en *DBS* (1961), VII, cols. 73-81.

G. CAMPS

PATO. Expresamente no aparece mencionado en la Biblia, aunque muchos comentaristas se inclinan a creer que las aves cebadas (heb. *barbūrīm*), que se consumían en la mesa de Salomón y en los banquetes de Artajerjes, fueran precisamente patos[1].

En las pinturas egipcias son frecuentes las representaciones de la caza del pato salvaje, muy abundante en el Nilo. También abundaban en Palestina a orillas del lago el-Ḥūleh, en el de Genesaret y en los ríos de la Šĕfēlāh. Su caza está maravillosamente ilustrada en un grabado de un cofrecito de marfil de finales del segundo milenio, encontrado en las excavaciones de Tell el-Fārᶜah: en una escena, los patos cobrados en la caza los llevan dos cazadores colgados por las patas de un palo; otro fragmento representa el momento de la captura con redes y lazos. Algunos textos proféticos podrían estar inspirados en escenas parecidas[2] (→ **Fauna**).

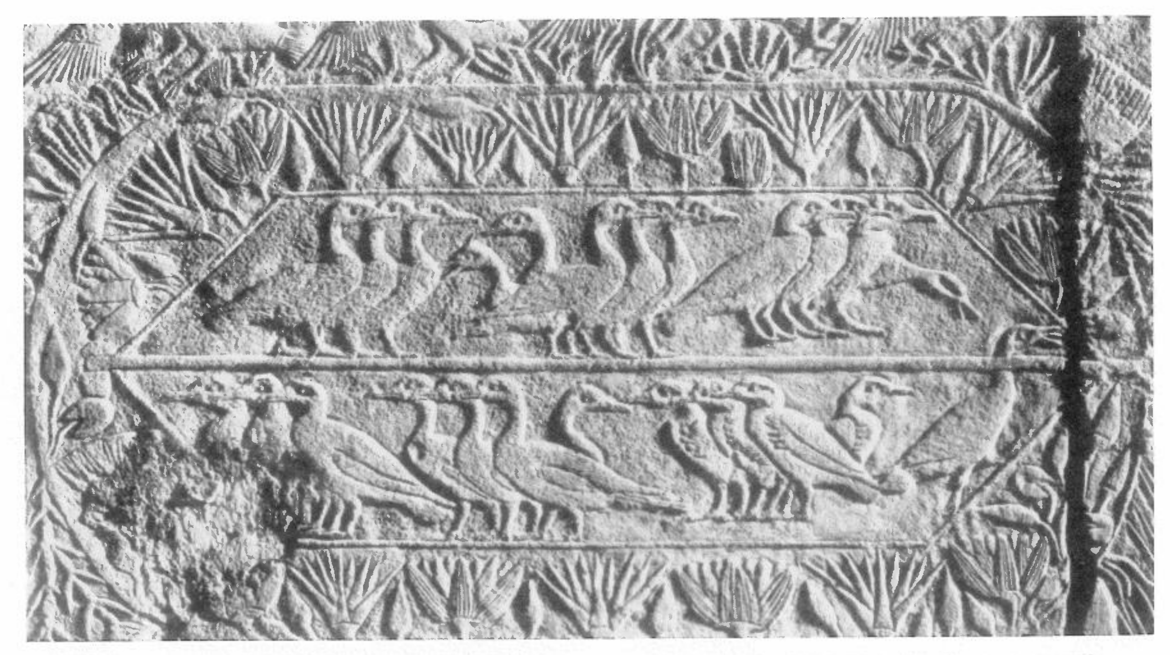
[1]1 Re 5,2-3; Neh 5,18. [2]Cf. Os 11,11; Ez 12,13; 17,20.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 494-495. G. POSENER, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, París 1959, págs. 197 199. A. PARMELEE, *All the Birds of the Bible*, Londres 1960, *passim*.

C. GANCHO

PATRIARCAS, Edad de los. El Génesis[1] nos ha transmitido la serie de los descendientes de Caín, pero sin cronología. Añade luego la lista de los hijos de Set[2] que, como la anterior, consta de diez eslabones.

1. COMPARACIÓN ENTRE AMBOS CATÁLOGOS. El cainita es «yahwista»; el setita, en cambio, proviene de una tradición «sacerdotal». Varios de los nombres se repiten en ambos catálogos, con alteraciones fonéticas, y en un orden diferente; ambas listas son artificiales y simbólicas, incompatibles por lo tanto con una cronología histórica. Se utilizan tradiciones antiguas, enfocándolas según el interes religioso de sus transmisores: o para señalar el progreso técnico como contrapuesto a la pureza de la religión nomádica, o para mostrar el progreso religioso de la humanidad (lista setita, conectada con la historia de la elección). Los setitas son muy verosímilmente los *sutu* o suteos de los textos de Alalaḫ (estatua de Idrimi), Ugarit y Mari (aquí, junto a los ḫaneos y marū-yamīna), fijados en la franja septentrional de Siria. Más tarde se les ve también[3] en la región de Moab[A]. Del mismo origen deben de ser los



Fragmento de un relieve egipcio con escenas de caza. Aquí vemos representados a un grupo de patos. Procede de una tumba de Ṣaqqārah. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

Patmos. Panorámica de la capital de la isla. En la cumbre el monasterio de San Juan el Teólogo y, en el centro en primer término, la cueva de la visión del Apocalípsis con la residencia de los monjes. (Foto P. Termes)

s3sw y los *sttyw* de los documentos egipcios[B]. También el catálogo cainita utiliza nombres conocidos en el área semítica de los milenios II y I A.C.

2. LONGEVIDAD DE LOS PATRIARCAS ANTEDILUVIANOS. Es el segundo problema de estos catálogos antediluvianos. La genealogía setita se distingue por sus preocupaciones cronológicas; la edad atribuida a cada patriarca es extremadamente larga: desde 365 años (Enok) hasta 969 (Matusalén). El carácter artificial de tales cronologías saltan a la vista, si se confronta el texto masorético con el Pentateuco samaritano y los LXX[C]. También los sumerios habían redactado un catálogo de los reyes antediluvianos, conservado en varias recensiones y añadido luego, como preámbulo, al catálogo postdiluviano[D]. La lista de los reyes tiene, según las tres recensiones principales (W. B. 444, W. B. 62 y Beroso), ciertas semejanzas sorprendentes con las de la Biblia: en dos de las versiones (Beroso y W. B. 62) se cuentan diez reyes antediluvianos, como en los dos catálogos de la Biblia (cainita y setita), siendo el último personaje (*zi-ud-šud-du*) el héroe del diluvio de la tradición sumera, exactamente como en la lista setita, que se termina con Noé... La recensión W. B. 444, por otra parte, concluye con Ubara-Tutu que — según la *Epopeya de Gilgameš* —, es el padre de Utanapištim, héroe del diluvio babilónico.

La longevidad es un tema típico, no solamente del catálogo setita, sino también de las recensiones mesopotamias. Según W. B. 62, el reinado más corto es de 21 600 años y el más largo de 72 000; en W. B. 444 el margen se desliza entre 18 600 y 43 000. La lista de Beroso suma 432 000 años...

Esto sugiere que todas esas tradiciones tienen un fondo común, y una misma preocupación popular: la de llenar el vacío de datos históricos concretos sobre los antepasados. Tal creación de una «época heroica» es característica de los pueblos en formación que, cuando adquieren conciencia de su importancia o de su existencia como pueblo, ya han perdido todo contacto real e histórico con los orígenes. Según la mentalidad hebrea, además, la longevidad es signo de bendición divina[4], por eso se atribuye solamente a los setitas.

Respecto a la longevidad real del hombre prehistórico, los datos de la paleontología indican que éste no poseía las condiciones para prolongar mucho su vida. La arqueología ha confirmado lo mismo, en varios casos[E].

3. CONCLUSIÓN. La Biblia, por lo tanto, no nos proporciona ninguna cronología de los patriarcas antediluvianos. Se trata más bien de un cuadro artificial que quiere llenar el hiato entre Adán y el Diluvio. Las edades fantásticas atribuidas a los héroes antiguos obedecen a una tradición folklórica, cuyas huellas podemos seguir hasta la época sumera de fines del II milenio A.C.

La edad de los patriarcas postdiluvianos (Sem, Abraham, Jacob, etc.) refleja también una tradición popular, no un dato real[5]. La tradición sobre los patriarcas antediluvianos, se elaboró especialmente durante el Exilio, para hacer frente a la propaganda babilónica. Israel tiene también su historia divina. Los someros datos de Gn cap. 5, sobre todo en cuanto a Noé y Enok, aparecen aumentados notablemente en los apócrifos de Enok y Jubileos. Estos libros, incorporan en Noé, pero en particular en Enok, los rasgos del héroe del diluvio mesopotámico (Zi-ud-šud-du/Utanapištim) y del rey Enmeduranki (10 y 7, respectivamente, en las listas)[F].

[A] W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, 83 (1941), pág. 34, n. 8. [B] H. CAZELLES, en *VT*, 8 (1958), pág. 318 y sigs. [C] A. CLAMER, *La Genèse*, París 1953, pág. 171. [D] *ANET*, pág. 265. W. W. HALLO, en *JCS*, 17 (1963), págs. 52-57. [E] H. VALLOIS, *La durée de la vie chez l'homme fossile*, en *L'Anthropologie*, 47, París 1937, págs. 499-532. [F] Cf. P. GRELOT, *La légende d'Henoch dans les Apocryphes et dans la Bible*, en *RSR*, 46 (1958), págs. 5-26; íd., *La géographie mythique d'Henoch et ses sources orientales*, en *RB*, 65 (1963), págs. 52-57.

[1] Gn 4,17-24. [2] Gn 4,15-5,32. [3] Cf. Nm 24,17 y ᶜAmārnah 52-53. [4] Sal 91-16; Eclo 1,12; Prov 3,2. [5] Cf., además, Gn 6,3 con 11, 10 y sigs.

Bibl.: TH. JACOBSEN, *The Sumerian King List*, Chicago 1939. É. DHORME, *L'aurore de l'histoire babylonienne*, en *Recueil É. Dhorme*, París 1951, págs. 3-79. F. R. KRAUS, en *ZA*, 50 (1952), págs. 29-60. M. B. ROWTON, en *JNES*, 19 (1960), págs. 156-162.

S. CROATTO

PATRIARCAS, Lista de los. Entendemos por ello las narraciones de Gn 4,17-24 (fragmento de la lista de los cainitas); Gn 4,25-26 (fragmento de la lista de setitas); Gn 5,1-32 (lista de setitas); Gn 11,10-26 (lista de semitas). Contienen los nombres de los primeros padres de la humanidad.

1. Las listas de Gn 4,17-26, a igual que todo el capítulo 4.º, se atribuye al documento J. No son más que fragmentos, pero es de suponer que en la tradición yahwista constaba en su totalidad. El redactor tomó de ellas únicamente aquellos fragmentos que convenían a su propósito.

De los pasajes que han llegado hasta nosotros deducimos que ciertas culturas (ciudades, vida de pastoreo, música, forja)[1] y ciertas costumbres (poligamia, venganza desenfrenada)[2] se atribuyen a los cainitas, y el yahwismo a un setita[3].

Observamos que el padre de una cultura lleva el nombre que corresponde a esta cultura: (Enok) (*ḥānak*, «iniciar en»), Yābāl («dirigir»), Yūbāl (*yōbēl*, «cuerno de carnero»), Tūbal Qayin (*qayin*, «herrero»?)[4]; en la antigüedad no es raro encontrar que determinada cultura se relaciona con un padre del mismo nombre. Respecto a estos datos sobre el nacimiento de la cultura cabe señalar ciertos puntos de contacto con Mesopotamia.

Finalmente, debemos señalar que se observan algunas irregularidades en J: Caín, primogénito de los primeros hombres nómadas, contra Caín constructor de ciudades[5]; Abel, primer pastor, contra Yābāl[6].

[1] Gn 4,17.20 22. [2] 4,19.23 24. [3] 4,26. [4] 4,17.20 22. [5] 4.1.12.16 contra vers. 17. [6] 4,2, contra vers. 20.

2. Las listas de Gn cap. 5 y 11,10-26, con excepción de 5,19 = J, se atribuyen al documento P. La lista de setitas da los nombres de 10 patriarcas y la de los semitas los de 9 (LXX 10). Esta última lista es continuación de la anterior. Entre ambas abarcan el período desde Adán hasta Abraham. Salvo algunas excepciones[1], únicamente citan como particularidades la avanzada edad

de los patriarcas. El redactor ha reproducido íntegramente esta lista.

La lista de setitas acusa sorprendentes coincidencias con las listas de los reyes de Mesopotamia. Tenemos conocimiento de tres de ellas: una de Beroso[A] y dos de la colección Weld-Blundell en escritura cuneiforme (W. B, 444, W. B, 62). Estas listas enumeran a 10 (8 en W. B. 444) reyes anteriores al diluvio; por lo cual es posible que hayan servido de modelo a P.

Además debemos señalar las notables diferencias que pueden observarse en los textos de las listas de los patriarcas transmitidos según T. M., LXX y Pentateuco samaritano. Estas diferencias sólo pueden explicarse, particularmente si nos fijamos en LXX, como modificaciones conscientes.

Compárese en estos cuadros: la 1.ª columna indica el año en que el patriarca engendró el primer hijo, la 2.ª los años que vivió después y la 3.ª el total de años de vida

a) La lista de setitas (Gn cap. 5).

	T.M.			LXX			Pentateuco samaritano		
1. Adán	130	800	930	230	700	930	130	800	930
2. Set	105	807	912	205	707	912	105	807	912
3. ᵓĔnōš	90	815	905	190	715	905	90	815	905
4. Qēnān	70	840	910	170	740	910	70	840	910
5. Mahălalᵓēl	65	830	895	165	730	895	65	830	895
6. Yéred	162	800	962	162	800	962	62	785	847
7. Enok	65	300	365	165	200	365	65	300	365
8. Matusalén	187	782	969	187	782	969	67	653	720
9. Lamec	182	595	777	188	565	753	53	600	653
10. Noé	500			500			500		

b) Las listas de semitas (Gn 11,10-26)

	T.M.			LXX			Pentateuco samaritano		
1. Sem	100	500	600	100	500	600	100	500	600
2. ᵓArpakšad	35	403	438	135	430	565	135	303	438
Kainan				130	330	460			
3. Šélaḥ	30	403	433	130	330	460	130	303	433
4. ᶜĒber	34	430	464	134	370	504	134	270	404
5. Péleg	30	209	239	130	209	339	130	109	239
6. Rĕᶜū	32	207	239	132	207	339	132	107	239
7. Sĕrūg	30	200	230	130	200	330	130	100	230
8. Nāḥōr	29	119	148	79	129	208	79	69	148
9. Téraḥ	70			70			70		

Los autores se permitían ciertas libertades con respecto a estas listas, lo cual demuestra que no creían modificar con ello su significado.

3. Si comparamos las listas de J con la lista de setitas de P, constatamos una gran coincidencia en los nombres. Cabe incluso suponer que la lista de setitas de P sea ya un arreglo de un árbol genealógico ᶜĒnōš (ᵓĒnōš = «hombre», como Adán). En este caso, la coincidencia sería aún más notable. En todo caso es indicio de que J y P, cada uno a su modo hicieron uso de materiales antiguos.

En tanto que J en la lista de pueblos cita a los hijos de Sem, coincide[2] con P.

4. Las listas de patriarcas no pueden llamarse propiamente históricas, lo cual tampoco se pretende. En las anteriores observaciones ya vimos indicios de ello. Además y con razón se señalan otros puntos, entre otros:

a) Las listas de setitas y de semitas sitúan el origen de la humanidad en el IV milenio A.C., lo cual es demasiado reciente.

b) Las edades de cada uno de los patriarcas son excesivamente elevadas.

c) La lista de cainitas sitúa la construcción de ciudades, la ganadería y la elaboración de metales en el principio de la humanidad, lo cual es con mucho prematuro. Desde el punto de vista histórico, las listas están en contradicción con los datos de la prehistoria.

Los árboles genealógicos están basados en tradiciones populares, probablemente muy antiguas. Cabría considerarlos como un intento imperfecto de expresar: que la humanidad ya es muy antigua (en esto habrá que buscar asimismo la razón de haber aumentado la LXX las cifras; para hacer retroceder de este modo aún más el origen de la humanidad); que los hombres han ido evolucionando en el transcurso del tiempo; que han surgido habitantes de ciudades, nómadas, culturas y también ciertas costumbres y usos.

El redactor ha intercalado en la historia primitiva alguna de estas tradiciones total o parcialmente, con objeto de rellenar la época desde el principio de la humanidad, y para exponer ciertas impresiones sobre ella. Es de suponer que deseaba señalar la decadencia moral de los hombres. La lista de cainitas nos lo sugiere citando, por, ejemplo que los hombres se encerraban en ciudades fortificadas, practicaban la poligamia y tomaban venganza desenfrenada.

Las listas de setitas y semitas lo sugieren haciendo disminuir los años de vida de los hombres, puesto que una larga vida se consideraba el premio de una vida justa[3].

[A] EUSEBIO, *Chron.*, 1,1.

[1] 5,1-3.21-24. [2] Gn 10,21.24-30. [3] Prov 10,27.

Bibl.: J. J. HEUSCHEN, *Les patriarches antédiluviens*, Lieja 1952, págs. 14-33. G. CASTELLINO, *Les origines de la civilisatiou selon les textes bibliques et les textes cunéiformes*, en *VT*, supl., 4 (1957), págs. 116-137. J. GABRIEL, *Dle Kainitengenealogle*, en *Bibl*, 40 (1959), págs. 409-427.

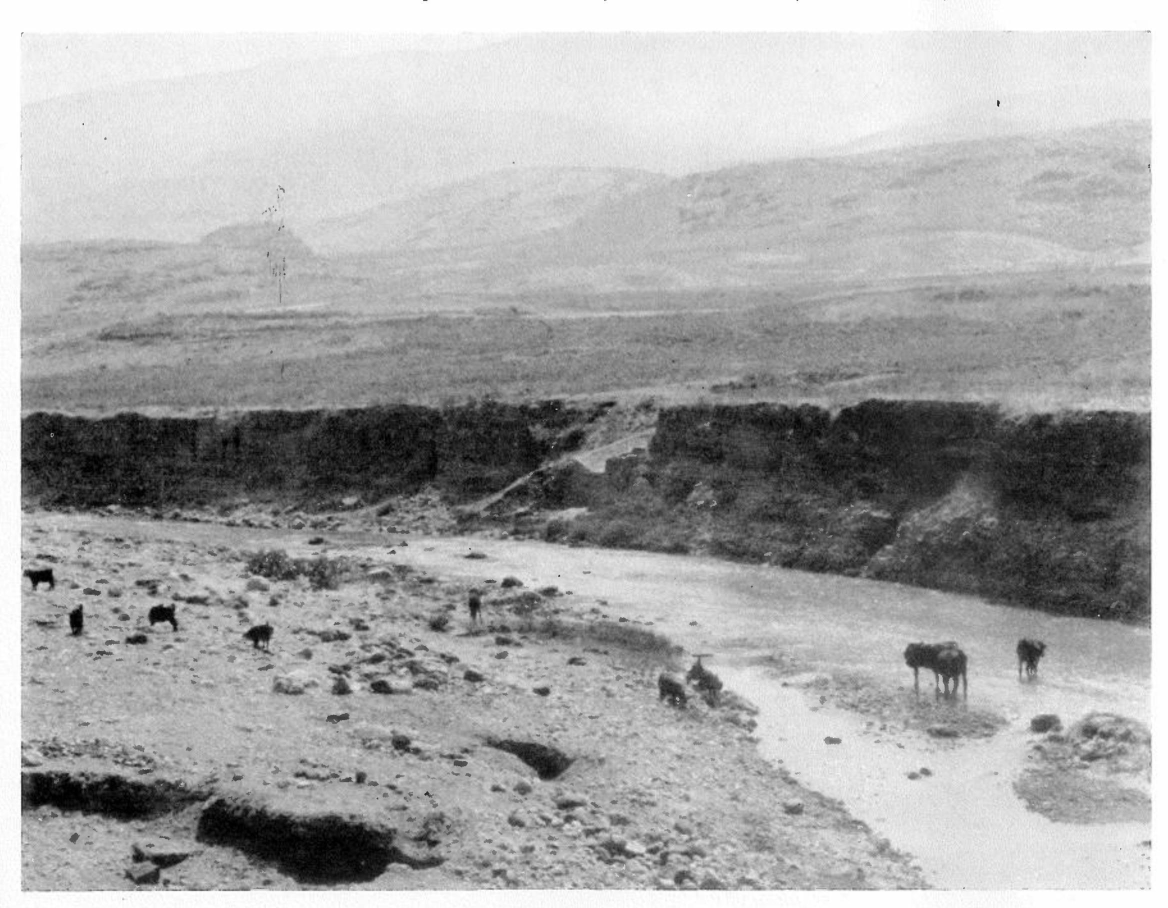
H. DE BAAR

PATRIARCAS ISRAELITAS, Religión de los. No hay duda de que los patriarcas eran hombres profundamente religiosos, y que Abraham recibe con razón el nombre de padre de todos los creyentes. Menos claro resulta el contenido de su fe. El primer distintivo de la fe del futuro Israel fue su yahwismo. Pero en el curso de los siglos, la fe de Israel fue evolucionando paulatinamente desde Abraham hasta los profetas. Además, se tiene la impresión de que Moisés desempeñó indudablemente en esta evolución un papel decisivo, pudiendo en verdad ser designado como creador o teólogo del yahwismo. Parece, pues, evidente que los patriarcas todavía no eran yahwistas.

Este parecer de funda, ante todo, en los documentos P y E. Ambos nos enseñan que el nombre de Yahweh fue revelado por primera vez a Moisés. En Éx 6,2-3 (P): «Luego habló Dios a Moisés y le dijo: "Yo soy Yahweh. Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como ʾĒl Šadday (= «Dios Todopoderoso»), pero no me di a conocer a ellos con mi nombre de Yahweh"». Por consiguiente, en la historia de los patriarcas de P encontramos siempre ʾĒl Šadday. P nos relata que Yahweh (pues para él Yahweh y ʾĒl Šadday son idénticos) se aparece a Abraham y le dice: «Yo soy ʾĒl Šadday»[1]. Igualmente, al enviar a Jacob a Mesopotamia, Isaac le despide con las palabras: «Que ʾĒl Šadday te bendiga»[2]. También por boca de Jacob, Yahweh se llama en P siempre ʾĒl Šadday y jamás Yahweh[3].

También en E, el nombre de Yahweh fue revelado por primera vez a Moisés. ʾĔlōhīm se aparece a Moisés en el Ḥōrēb (término propio de E para Sinaí) en una zarza en llamas y se da a conocer como Dios de los padres, ordenándole que libere a Israel de la esclavitud egipcia. Después de oponer reparos en un principio, Moisés finalmente consiente en ello: Se dirigirá a los hijos de Israel y les dirá que le envía el Dios de los padres. Pero Moisés le pide al Dios de los padres cuál es su nombre, a lo cual Éste le revela su nombre de Yahweh y añade, que en adelante quiere que se le llame así de generación en generación[4]. Esto indica una continuación de la revelación y por lo tanto es casi seguro que los patriarcas todavía no eran yahwistas y que no

El río Yabbōq, cerca de Sukkōt, región por donde pasó el patriarca Jacob a su regreso de Mesopotamia. Panorámica desde el puente sobre el río, en dirección este. (Foto P. Termes)



habían hecho suyo el concepto de Dios, ya visiblemente monoteísta, del yahwismo mosaico (Rowley).

[1] Gn 17,1. [2] Gn 28,3. [3] Gn 35,11; 48,3. [4] Éx 3,1-15.

Esto no quiere decir que fueran politeístas, pues cuando Dios dijo a Abraham «Sal de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre»[1], abandonaba, según la concepción de su tiempo, también a los dioses de su país y de sus antepasados. «Al otro lado del río (Éufrates), dice Josué a las doce tribus, vivían en un principio Téraḥ, el padre de Abraham y Nāḥōr, y servían a dioses extraños»[2]. Obediente a la voz de Dios abandona Abraham el país y sus dioses, y se dirige a Canaán. Esto no quiere decir que Abraham, así de pronto, se convierta de un politeísmo a una proba y perfecta fe en un solo ser supremo. Evidentemente, por el momento su fe en Dios todavía tiene mucho del politeísmo en que nació. Abraham cree en Dios, «que le hace ir errante lejos de su casa paterna»[3]. Eliézer cree en el Dios de su dueño[4], Isaac en el Dios de su padre[5] y después de Isaac creerán en el Dios de los padres. Y este Dios de los padres es todavía un Dios relativamente anónimo, al recibir toda clase de nombres: ʾĒl Šadday (del ac. *šādu*, «montaña», «Dios de la Montaña»; LXX Παντοκράτωρ; Vg. *Deus omnipotens*), ʾĒl ʿŌlām (el «Viejísimo», «eterno Dios»)[6], ʾĒl Rōʾī (el «Dios que me ve»)[7], ʾĒl Bētʾēl (el «Dios de Betel»)[8], ʾĒl ʿElyōn (el «Dios supremo»)[9], ʾĀbīr (el «Fuerte») de Jacob[10], Páḥad de Isaac (Albright, pág. 248, n. 71: *kinsman of Isaac*; Dhorme: el «Terror de Isaac»)[11] o simplemente ʾĒl (el «Dios de Israel»)[12].

[1] Gn 12,1. [2] Jos 24,2.14; cf. Jdt 5,7. [3] Gn 20,13. [4] Gn 24,12. 27.42. [5] Gn 26,24. [6] Gn 21,33. [7] Gn 16,13. [8] Gn 28,12-22. [9] Gn 14,18.22. [10] Gn 49,24. [11] Gn 31,42. [12] Gn 33,20.

Moisés será quien pondrá fin a la multitud de nombres, cuando el Dios de los padres le dice, que en adelante quiere que se le llame Yahweh. La desmitologización de las representaciones religiosas existentes, hasta llegar al monoteísmo yahwista puro, fue un proceso largo y paulatino. Pero es evidente que los patriarcas ya comenzaron a desligarse del politeísmo; al menos se hallan en el camino hacia el monoteísmo; se ha dado el primer paso para ello, pues el Dios de los padres no se aparece sólo localmente a Abraham en el país de Canaán junto a la encina de Mōreh en Siquem[1], a Isaac en Bersabé[2], a Jacob en Betel[3], sino que su poder se extiende asimismo a Harrán[4] y a Egipto[5]; juzga a toda la tierra[6]. «Todos estos rasgos rebasan la simple monolatría; expresan el monoteísmo» (De Vaux, pág. 31). Ahora bien, resulta algo difícil determinar hasta qué punto ya se atribuyen aquí a los patriarcas concepciones futuras. El yahwista no titubea en hacer aparecer Yahweh a Abraham, a partir del momento de su llegada a Canaán. Quizás tan sólo se propone expresar con ello, que para el futuro Israel fue realmente Yahweh quien se apareció a Abraham.

Por una parte, el concepto de Dios de los patriarcas encierra un claro alejamiento de los múltiples dioses. A Jacob le resulta difícil entregarse al Dios de los Padres. En la frontera entre Aram y Canaán, lucha con el Dios de la nueva tierra y ha de darse por vencido[7]. Exige de todo su séquito, que se entreguen incondicionalmente al Dios de los padres; ante el estupor de los habitantes de la región, hace enterrar todos los dioses extraños que se hallan en su poder[8].

Por otra parte, su concepto de Dios es todavía muy imperfecto. Muchos prefieren por ello hablar de un henoteísmo de los patriarcas (cf. Van Imschoot, pág. 32). Éstos continúan hablando de su propio Dios. En ninguna parte se les pone en boca que no existan los otros dioses: «Dios no se avergonzó, dice el autor de Hebreos, de ser llamado su Dios»[9]. No obstante, esto no debe interpretarse como si cada patriarca adorase a su propio Dios, y que la identificación de todos estos múltiples dioses con un solo Dios de los Padres datase de época posterior (Alt). Los patriarcas adoraban todos un solo y mismo Dios. Esto todavía no es un monoteísmo explícito; pero se han dado los primeros pasos para ello. Han abandonado el politeísmo; los demás dioses ya no cuentan. Además, en su concepto de Dios pueden señalarse unos elementos que sobrepasan ya el henoteísmo. Por otra parte resulta anacrónico querer atribuir a los patriarcas un forzado *De Deo Uno*. Su monoteísmo se halla todavía en una fase muy primitiva.

Ante todo, no hay todavía señales de formas de culto nuevas, propias y reveladas. Incluso después de su «conversión» al Dios que les guió y protegió y los colmó de riquezas, los patriarcas continuaron siendo gentes de su época y ambiente. En todos aquellos lugares en que Dios se les revela, es decir, allí donde experimentan su presencia y guía, surgen lugares santos, plantan árboles sagrados[10], erigen piedras sobre las que vierten aceite[11] y construyen altares sobre los cuales ofrecen sacrificios[12]. Estos árboles, piedras y altares no constituyen el contenido de su fe (contra Wellhausen); son únicamente la expresión normal de un lugar de culto oriental antiguo de la época. Incluso más adelante no se buscan y surgen formas de culto propias de los israelitas, ni se abandonan las antiguas prácticas religiosas de concepciones todavía politeístas tomadas de los antepasados.

[1] 12,6-7. [2] 26,24. [3] 28,13. [4] 15,7; 31,13.42. [5] 39,2-3. 21-23. [6] 18,25. [7] 32,23-32. [8] 35,1-7. [9] Heb 11,16. [10] 21,33. [11] 28,18. [12] 46,1.

Bibl.: A. Alt, *Der Gott der Väter*, Leipzig 1929. R. de Vaux, *La Génèse*, en *LSB*, París 1953, págs. 30-33. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, París-Tournai 1954, I, págs. 32-42. A. van den Born, etc., *De Wereld vau de Bijbel. De Godsdienst van het Oude Testament*, Utrecht 1957, págs. 622-681. H. H. Rowley, *Mose und der Monotheismus*, en *ZAW*, 69 (1957), págs. 1-21. H. Renckens, *De naam Jahweh als samenvatting van Israëls Godsbesef, em Bijdragen*, Maestricht 1958, págs. 117-136. B. Gemser, *God in Genesis*, en *OTS*, 12 (1958), págs. 1-21. W. F. Albright, *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, Santander 1959 (trad. cast.).

F. B. GERRITZEN

PATRIARCAS, Testamentos de los doce. 1. Textos. El obispo de Lincoln, Robert Grosseteste, se procuró de Grecia en el siglo XIII un ms. de esta obra, la tradujo al latín y le dio así una gran difusión. Se dispone en la actualidad de numerosos mss. de la versión griega de los *Testamentos*, que se presenta bajo las formas α y β. Presupone un original hebreo que, a su vez comprende dos recensiones Hα y Hβ. Se posee una traducción armenia, conservada en un par de recensiones Aα y Aβ, y una eslava conservada en las formas S 1 y S 2. El tardío

Testamento de Neftalí, en hebreo, contiene fragmentos del original. La Gĕnîzāh de El Cairo y la cueva 4 de Qumrān han legado los restos de un *Testamento de Leví* arameo, distinto del de los *Testamentos* griegos.

2. EL LIBRO. Este libro apócrifo pretende referir las recomendaciones que cada uno de los doce hijos de Jacob dirigió a sus hijos y nietos antes de morir. El esquema de cada *Testamento* es idéntico: antes de fallecer, el patriarca reúne a su familia, narra ciertos sucesos de su vida y destaca una cualidad o un defecto que le caracteriza. Al relato se suman parénesis, de tendencia moralizante muy acentuada. Después, el patriarca pronuncia vaticinios sobre el provenir de Israel y casi siempre sobre la preponderancia de Leví. En los textos aparecen dos mesías: uno salido de Judá y otro de origen sacerdotal, como en Qumrān.

3. ORIGEN. El origen del libro se discute. Los críticos antiguos admitieron largo tiempo que la obra se debía a un cristiano. Jonge recientemente ha hecho suya esta tesis, considerando que hubo un redactor cristiano del apócrifo, tan íntimamente unidos están los elementos cristianos y los hebreos. Ha recibido la aprobación de Milik, que ve una confirmación de ello en el hecho de que no se han hallado los *Testamentos* entre los mss. qumránicos; los fragmentos arameos del *Testamento de Leví* son muy distintos de los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, de los cuales sería la fuente. La tesis clásica y, por ende, admitida por lo común, es que la obra es un escrito judío, que interpolaron los cristianos. Abundantes puntos de contacto con los escritos de Qumrān, de doctrina (mesianismo, etc.), y de vocabulario, incitan a definir el conjunto del libro como una obra esenia, cuyo número de interpolaciones cristianas conviene, desde luego, limitar sobre todo en los pasajes cristológicos. Una tesis extremosa e inadmisible quiere aplicar al Maestro de Justicia lo que se consideraba interpolaciones cristológicas.

Bibl.: Textos: El texto eslavo fue publicado por TICHONRAVOV, I, Petersburgo 1863, págs. 96-232. El hebreo por M. GASTER, *The Hebrew Text of one of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, en *PSBA*, 16 (1893-1894), págs. 33-49, 83-86, 109-117. El armenio por S. JOSEPHEANZ, *Schatz alter und neuer Väter*, I, Venecia 1896. El griego por R. H. CHARLES, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908. El arameo por J. T. MILIK, en *RB*, 62 (1955), págs. 398-406.

Estudios: R. EPPEL, *Le piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches*, París 1930. G. R. BEASLY-MURRAY, *The Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, en *JThS*, 48 (1947), págs. 1-12. M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen 1953. M. PHILONENKO, en *RHPhR* (1958), págs. 309-343; (1959), págs. 14-38.

M. DELCOR

PATROBAS (Πατροβᾶς; Vg. *Patrobas*). Cristiano de Roma, a quien san Pablo envía sus saludos, sin que sepamos más de él.

Rom 16,14.

PATROCLO (Πατρόκλος; Vg. *Patroclus*). Padre del general sirio Nicanor, el adversario de Judas Macabeo; la Biblia lo menciona simplemente al dar el apellido de su hijo.

2 Mac 8,9.

PATRŌS (Παθούρη; Vg. *Phatures*). Región mencionada en varios lugares de los libros proféticos que, indudablemente, hace referencia al Alto Egipto[1]. El nombre se encuentra en los textos egipcios *p-t-rsy*, «país del sur», y en los asirios, *pa-tu-ri-si*. Algunos autores suponen que, teniendo en cuenta la transcripción asiria, la de los LXX y la copta (con su terminación en *-ris*), la denominación hebrea habría de cambiarse en *Petores* o *Petoris*.

Teniendo en cuenta las transcripciones anteriormente expuestas, los críticos admiten, de forma prácticamente general, que Patrōs designa la región del Bajo Egipto, con capital en Tebas, mientras que Miṣráyim indicaría, por el contrario, el Bajo Egipto, la zona del Delta, y Kūš la zona más sur, Etiopía. Algún pasaje bíblico manifiesta, de acuerdo con la historia de Egipto, consignada por Herodoto y Diodoro, que Patrōs, es decir, el Alto Egipto, fue la cuna de la nación egipcia[2].

[1] Is 11,11; Jer 44,1.15; Ez 29,14; 30,14. [2] Ez 29,14.

Bibl.: G. STEINCLORFF, *Die Keilschriftliche Wiedergabe ägyptischen Eigennamen*, en *Beiträge zur Assyriologie*, 1, Leipzig 1890, págs. 343-344. B. STRICKER, *Trois études de phonétique et de morphologie copte*, en *AO*, 15 (1937), pág. 9. L. DENNEFELD, *Les grands prophètes*, en *La Sainte Bible*, VII, París 1947, págs. 60-61, 559. SIMONS, §§ 69, 158.

R. SÁNCHEZ

PATRUSĪM (Πατροσωνιείμ; Vg. *Phetrusim*). Pueblo descendiente de Miṣráyim, que habitó en → **Patrōs**[1].

[1] Gn 10,14; 1 Cr 1,12.

PĀʿŪ («balido», «gemido»; Φόγῶρ; Vg. *Phau*). Población mencionada, al establecer la genealogía de los descendientes de Esaú, como una ciudad de Edom en la que nació o residió el rey Hădar (→ **Hădad**, § 2)[1]. En el libro de las Crónicas, recibe el nombre de Pāʿī[2]. La grafía correcta parece ser la de Pāʿū si se tiene en cuenta gran número de mss. y varias traducciones antiguas.

[1] Gn 36,39. [2] 1 Cr 1,50.

Bibl.: SIMONS, §§ 392, 1646.

J. CARRERAS

PAVO REAL (heb. *tukkiyyīm*; ταώνες; Vg. *pavi*). En la Biblia sólo se menciona con ocasión de los productos exóticos que la flota asociada de Salomón y Ḥīrām de Tiro traía a Palestina cada tres años. Era, pues, una de las mercancías de las famosas naves de → **Taršīš** junto con los monos y los metales preciosos. La palabra es extraña al hebreo y se ha querido derivar del malabar *tōg(h)ai*; la *Bible de Jérusalem* traduce *guenons* («monas») derivándolo del egipcio y alegando la razón de que el pavo real, originario de India fue conocido en el Próximo Oriente sólo en época tardía; pero otros piensan que al menos en Creta ya se daban por aquel tiempo (→ **Fauna**).

1 Re 10,22; 2 Cr 9,21.

Bibl.: *La Sainte Bible*, III, pág. 642. *LSB*, pág. 74. A. PARMELEF, *All the Birds of the Bible*, Londres 1960, págs. 123-124.

C. WAU

PAZ (heb. *šālōm*; εἰρήνη; Vg. *pax*). La voz hebrea *šālōm* implica no sólo el pacto (*paciscor*) que permite una vida sosegada, y el «tiempo de paz» opuesto al



Instalaciones agrícolas del antiguo monasterio, en Siyār el-Ganam, el «campo de los pastores», a quienes el ángel anunció «paz a los hombres» de parte de Dios, en la noche de Navidad. (Foto P. Termes)

«tiempo de la guerra»[1], sino el bienestar en la existencia cotidiana, estado del hombre que vive en armonía con la naturaleza, consigo mismo, con su prójimo y con Dios. Puede significar el buen estado de salud[2], la salutación de un recién llegado[3], la concordia[4], la seguridad[5] e incluso la victoria sobre el enemigo[6]. Concretamente se trata de la bendición, reposo, gloria, riqueza, salud y vida, porque es el fruto y el signo de la justicia[7] que da la vida[8].

[1]Ecl 3,8; Ap 6,4. [2]Sal 38,4. [3]Gn 26,29. [4]Sal 41,10. [5]2 Sm 7,1; 1 Re 5,4. [6]Jue 8,9. [7]Sal 37,11.37. [8]Lv 26,1-13.

1. La paz, don de Dios. Durante el constante progreso de la revelación, Israel va aprendiendo, de modo paulatino, que solamente Dios concede la paz. Así, pues, de repente, sin que pierda su acento terreno, la paz se convierte más y más, con intensidad creciente, en un bien celeste y espiritual.

Es Dios quien crea la paz[1], la hace señorear en las alturas[2] y la otorga a los que le sirven[3]. Ya en el comienzo de la historia sacra, Gedeón construye un altar a «Yahweh Šālōm»[4]. El hombre obtiene ante todo este don divino por medio de la oración henchida de confianza, y asimismo gracias a una «actividad de justicia»: Dios quiere que coopere en su establecimiento en la tierra. Así los jueces se encargan de restablecer la paz perdida a consecuencia del pecado del pueblo, David libra el país de sus enemigos[5] y Salomón, cuyo nombre significa «el pacífico»[6] hace vivir en unión fraterna los pueblos del Norte y del Sur[7].

[1]Is 45,7. [2]Job 25,2. [3]Sal 4,9; 35,27; 122,6. [4]Jue 6,24. [5]2 Sm 7,1. [6]1 Cr 22,9. [7]1 Re cap. 5.

Ahora bien, la cooperación humana tiene un carácter ambiguo: el hombre propende a sustituir a Dios. En vez de buscar la paz divina, que es fruto de la justicia, la mayoría de los soberanos pretende asegurársela por medio de alianzas políticas, que a menudo son impías. Los falsos profetas autorizan esta conducta ilusa, proclamando una paz duradera, en tanto que el pueblo se halla en estado de pecado[1]. El conflicto adquiere particular vehemencia durante el asedio de Jerusalén. Jeremías acusa: «Pretenden curar la herida de mi pueblo como cosa leve y dicen ¡paz, paz!, y no hay paz»[2]. Ezequiel clama que el muro de la ciudad no puede volver a revocarse y que debe caer[3]. Pero cuando el muro se desploma, los que profetizaban la catástrofe, ciertos de que no cabe ilusión alguna sobre el origen y la índole de la paz, anuncian de nuevo un mensaje pacífico. El Señor comunica a los desterrados su pro-

pósito de paz[4] y de una alianza de paz[5], porque, dice Dios, «Yo seré con ellos»[6].

[1]Jer 14,13. [2]Jer 6,14. [3]Ez 13,15-16. [4]Jer 29,11. [5]Ez 34,25-30. [6]Ez 37,26.

Los profetas hacen que la verdadera paz se zafe de sus limitaciones terrenas y de las deformaciones pecaminosas, transformándose en un elemento esencial de la predicación escatológica. Los oráculos amenazadores acostumbran a concluir con un anuncio de restauración[1]. Se espera a «Aquel que será la Paz»[2]. Isaías sueña en el «príncipe de la paz»[3], que concederá una paz sin término, inaugurando un nuevo paraíso: la naturaleza se someterá al hombre, los dos reinos se reconciliarán, y las naciones vivirán de manera pacífica[4]. Este evangelio de paz[5] se realizará cuando ocurra la liberación de Babilonia por el Siervo sufriente[6]. Entonces la paz tendrá el caudal y el ímpetu de un río que se sale de madre[7].

Los sabios pregonan a su vez que la paz se destina a los que aman la Ley[8], aun cuando los acontecimientos parezcan desmentir la fe[9], problema éste que sólo la creencia en la vida eterna podrá resolver plenamente. «Parecen haber muerto, pero gozan de paz»[10], es decir, de la plenitud de bienes.

[1]Os 2,20; Am 9,13. [2]Miq 5,4. [3]Is 9,5; cf. Zac 9,9. [4]Is 2,2; 9,6; 11,1; 32,15-20. [5]Nah 2,1. [6]Is 52,7; 53,5. [7]Is 66,12; cf. 57, 19; 60,17; Zac 8,12. [8]Sal 119,165. [9]Sal 73,3. [10]Sab 3,1-3.

2. La paz de Cristo. La esperanza de los profetas y de los sabios se troca en realidad en Jesucristo, pues en Él y por Él queda vencido el pecado. Pero mientras el pecado no muere en todos los hombres, en tanto que el Señor no venga al último día, la paz continuará siendo un bien venidero. Por consiguiente el mensaje profético conserva su pleno valor: «El fruto de la justicia se siembra en la paz para los que practican la paz»[1].

San Lucas traza el retrato del rey pacífico. Los ángeles anuncian la paz a los hombres de buena voluntad en su nacimiento[2], y los discípulos alborozados, que escoltan al Rey al entrar en su ciudad, repiten el mensaje[3]; pero Jerusalén no escucha su pregón[4]. La paz terrena se convierte en la imagen de la salvación. Jesús, como buen judío, dice «¡Ve en paz!», mas con esta frase devuelve la salud a la hemorroísa[5], remite las faltas de la pecadora arrepentida[6], y señala de esta forma su victoria sobre el poder de la enfermedad y del pecado. Los discípulos deberán ofrecer con su salutación de paz la salvación de Jesús[7], trastornando la paz de este mundo[8], porque sólo el resucitado la otorga para siempre[9]. San Juan acrecienta, y ahonda, el mensaje de san Lucas, señalando en la presencia de Jesús el venero y la realidad de la paz, que, sin embargo, no se halla ligada a su presencia corporal, sino a su victoria sobre el mundo[10].

[1]Sant 3,18. [2]Lc 2,14. [3]Lc 19,38. [4]Lc 19,42. [5]Lc 8,48. [6]Lc 7,50. [7]Lc 10,5-9. [8]Lc 12,51; cf. 17,26-36. [9]Lc 24,36; cf. Act 10,36. [10]Jn 14,27; 20,19-23.

En teología, san Pablo manifiesta el lazo que une la paz con la redención. Por ser «nuestra Paz», Cristo hace la paz, reconcilia los dos pueblos unificándolos en un solo cuerpo[1] y establece la concordia entre todos los seres para Sí, creando la paz con la sangre de su cruz[2]. Unidos en un mismo cuerpo, la paz de Cristo reina en nuestros corazones[3] gracias al Espíritu, que establece entre nosotros un fuerte lazo[4]. Todo creyente, justificado, está en paz con Dios por obra de Jesús[5]. Esta paz es fruto del Espíritu[6], vida eterna anticipada en la tierra[7], excediendo a toda inteligencia[8], persistiendo en la tribulación[9] y, en fin, irradiando en nuestras relaciones con los hombres[10].

[1]Ef 2,14-22. [2]Col 1,20. [3]Col 3,15. [4]Ef 4,3. [5]Rom 5,1. [6]Gál 5,22. [7]Rom 8,6. [8]Flp 4,7. [9]Rom 5,1-5. [10]1 Cor 7,15.

Firme en la esperanza que contempla la Jerusalén celestial (*Beata pacis visio*)[1], y ansiando vivir como Dios y ser hijo de Dios en su Hijo único, Jesús, el cristiano tiende a verificar la beatitud de los «artesanos de la paz»[2]. En esta búsqueda infatigable de la paz, deben guiarle y estimularle tres principios bíblicos. Únicamente el Señor, en su postrer advenimiento, establecerá la paz definitiva y universal[3], destruyendo a Satanás[4]. La Iglesia sola, que no repara en distinciones de raza, siervo y posición social[5], es en la tierra el lugar, la señal y la fuente de la paz entre los pueblos, pues es el cuerpo de Cristo y la dispensadora del Espíritu. Finalmente, sólo la justicia, justicia con Dios y entre los hombres, es el cimiento de la paz, porque suprime el pecado, origen de toda división[6].

[1]Ap 21,4. [2]Mt 5,9. [3]1 Cor 14,33. [4]Rom 16,20. [5]Gál 3,28. [6]Cf. Sal 85,8-14.

Bibl.: G. von Rad - W. Foerster, Εἰρήνη, en *ThW*, II, págs. 398-418. A. Bea, *L'idea della pace nel Vecchio Testamento*, en *XXXV Congreso Eucarístico Internacional*, Barcelona 1952, págs. 49-59. E. Vogt, *Pax hominibus bonae voluntatis*, en *Bibl*, 34 (1953), págs. 427 y sigs. J. Comblin, *La paix dans la théologie de s. Luc*, en *EThL*, 32 (1956), págs. 439-460. H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Friedens im Alten Orient und im Alten Testament*, Tréveris 1956.

X. LÉON-DUFOUR

PÁYIM (var. *pim*; τρεῖς σίκλοι; Vg. *acies*). Los filisteos habían desarmado a los israelitas, hasta el punto de que éstos tenían que recurrir a sus opresores incluso para afilar los aperos de labranza. El afilado del arado y del hacha se lograba mediante el pago de *pim* o *páyim* (no es segura la vocalización de la palabra, que es un *hápax legómenon*)[1]. Las excavaciones han probado que se trata de un peso, del que se han descubierto varios ejemplares, de nombre traducible «por dos tercios» [de siclo], con un valor medio de 7,762 gr. Antes se vertía por «bocas», «tajos», «cortantes», Vg. *acies*.

[1]1 Sm 13,21.

Bibl.: Cf. *RB* (1932), págs. 67-69. A. Médebielle, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 400. A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 256-257.

J. A. G.-LARRAYA

PECADO (heb. cf. *infra*; ἁμαρτία; Vg. *peccatum*). 1. Antiguo Testamento. El tema del pecado ocupa un lugar de primer orden en toda la historia de la revelación. Para convencerse de ello basta echar una mirada a unas concordancias bíblicas. La profundidad de contenido, y la variedad de matices de la idea de pecado, las ponen de manifiesto los autores sagrados por el uso frecuentísimo de un crecido número de términos. Los más ordinarios y quizá también los más típicos son *ḥaṭṭā't*, *ḥaṭṭā'āh*, etc., *ʿāwōn* y *péšaʿ*.

Todos los sentidos de la raíz *ḥaṭā'* se asocian en torno al fundamental de «errar el blanco» o de «fallar el fin». Esta acepción primitiva, atestigua a veces en sentido físico[1], evoluciona insensiblemente hacia el sentido moral y religioso, que termina al fin por imponerse: es la falta personal contra Dios[2], que por su misma naturaleza recae sobre el pecador, en cuanto que le impide conseguir su propio destino[3]. Pecar es perderse a sí mismo.

El término *'āwōn*, «estar torcido», «encorvado», encierra la idea de una desviación del recto camino. Su significación moral-religiosa es preponderante[4], y expresa muy bien todo lo que entraña el pecado de error y desorden en el camino del bien. Nuestra palabra «iniquidad», traducción frecuente de *'āwōn*, cristaliza plásticamente la monstruosidad del pecado. Más que un acto, *'āwōn* indica el estado de culpabilidad del transgresor de la ley[5].

El término *péša'* es quizá el más fuerte y expresivo de todos. Expresa la violación de los preceptos divinos, la rebelión contra Dios. Si en los dos anteriores predomina el elemento objetivo, en éste aparece sobre todo el aspecto volitivo, es decir, la libre decisión de la voluntad en el acto del pecado. Es característico de la teología profética para expresar la rebeldía del individuo y de la nación contra Dios[6]. Cuando se encuentran los tres en un mismo contexto, quieren de algún modo ser el vehículo de la noción total del pecado[7].

El estudio del vocabulario es fructuoso, pero insuficiente. El misterio del pecado en el AT sólo lo comprenderemos a base de toda la historia bíblica plasmada en relatos y sucesos, y ante todo es preciso saber lo que pensaban de Dios los autores sagrados. Siendo el pecado un concepto relativo, su esencia depende de la oposición a la voluntad suprema, norma de toda moralidad.

[1]Prov 8,36; 19,2; Jue 20,16; Is 65,20; Sal 25,8; 109,7. [2]Sal 51,6. [3]Gn 20,6; Éx 9,27; 10, 16-17; Jos 7,20; 1 Sm 2,25; 7,6; 15,24.30; 2 Sm 12,13; 24,10.17. [4]Sal 31,10-11; 51,7; Is 65,7; Miq 7,19. [5]Éx 20,5; 28,43; 34,7; Lv 5,1; 7,18; 17,16; Is 1,4. [6]Is 1,2; 43,27; Jer 2,29; 3,13; Ez 18,31; 20,38; Os 7,13; 8,1; Sal 5,11. [7]Éx 34,7; Job 13,23; Sal 32,1-2; Is 43,24-25; 64,4-8; Ez 21,19; Miq 7,18-20.

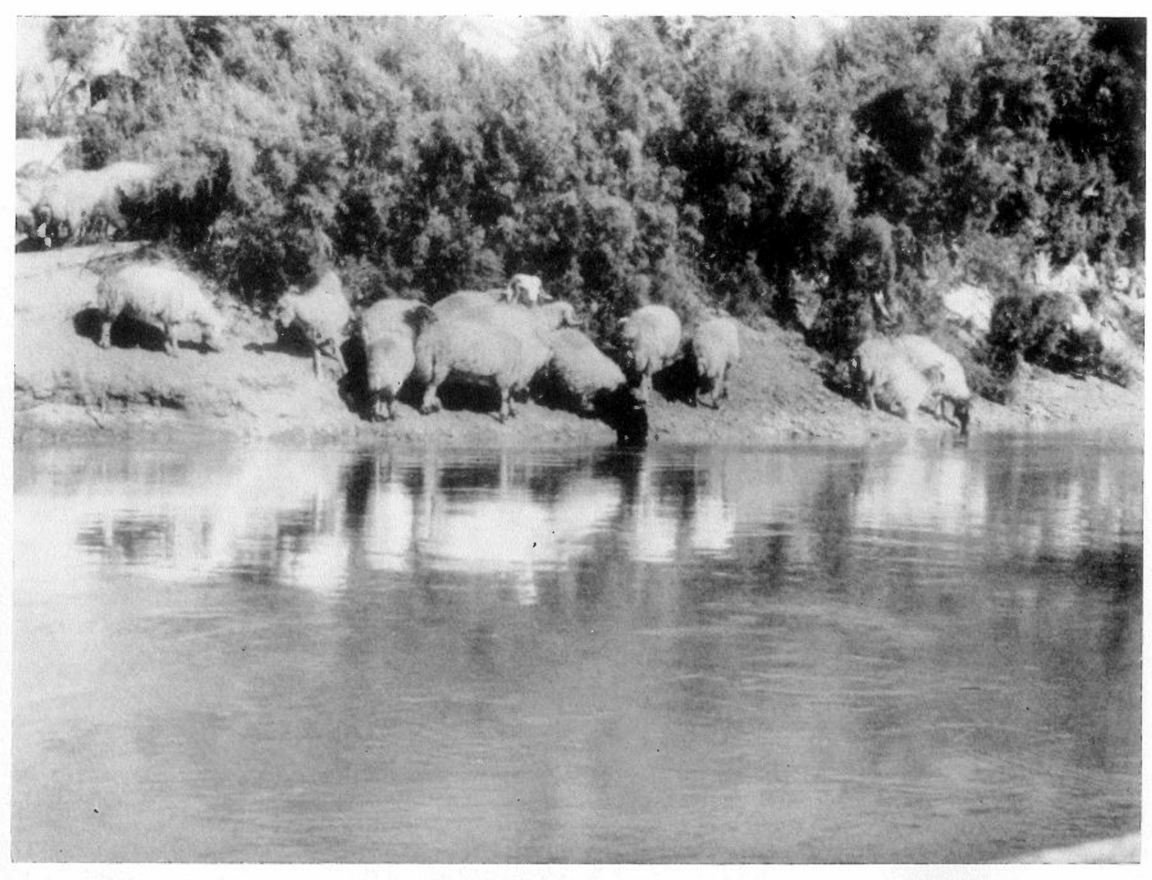
La escuela de la historia de las religiones ha sostenido que el Dios de los antiguos hebreos no poseía cualidades morales, o cuando más era concebido como un ser temible, cuyo poder y cólera se desencadenaban automáticamente sin razón alguna aparente. Cuan infundada e insostenible sea esta teoría lo demuestran claramente los libros más antiguos de la Biblia. Los relatos primitivos sobre la vida de los patriarcas consignan los atributos éticos de Yahweh, su misericordia, justicia y amor, cuyo testimonio elocuente, entre otros, son sus mismos nombres teofóricos[1]. En la revelación sinaítica, Yahweh se manifiesta como el Dios benévolo, misericordioso y perdonador del pecado[2]. Desde el principio, Yahweh es un Dios moral que está en relaciones éticas con sus adoradores, exigiendo al hombre la observancia de preceptos morales y religiosos. El mandato edénico[3], la admonición a Caín[4], la orden impuesta a Abraham[5] son algunos de tantos ejemplos. El Decálogo primitivo, a cuya autenticidad mosaica no se opone ninguna razón perentoria, contiene un resumen de los principales deberes del hombre para con Dios y con sus semejantes[6], predominando —cosa digna de notarse— los preceptos éticos sobre los religiosos. La enseñanza profética no hará en este terreno más que continuar la más genuina tradición mosaica. Yahweh, por otra parte, no se contenta con la imposición de leyes y ordenanzas; exige, además, bajo pena de sanción, su cumplimiento. La vida de los individuos, como la de la nación entera, no es sino la manifestación de la justicia incorruptible de Yahweh, que retribuye a cada uno según sus obras[7].

[1]Gn 15,2; 16,15; Éx 18,4; Nm 16,1. [2]Éx 34,6-7. [3]Gn 2,17. [4]Gn 4,7. [5]Gn 17,1. [6]Éx 20,2-17. [7]Gn 4,9 y sigs.; Éx 32,7 y sigs.; Jos 7,1-26; 2 Sm 12,1 y sigs.; 1 Re 21,1 y sigs.

Algunos textos bíblicos, cuyo sentido a la luz de la mentalidad semítica en general y de la hebrea en particular no ofrecen la menor dificultad, han dado pie a los críticos radicales para afirmar que la antigua religión de Israel hacía a Dios responsable del pecado: Dios tentó a Abraham[1], endureció el corazón del faraón[2] envió un espíritu malo a Saúl[3], etc. Sabido es que el AT considera a Dios como causa universal, y relega a un papel sin importancia la actividad de las causas segundas. Por eso, los escritores sagrados, aunque no distinguen como nosotros entre lo que Dios quiere positivamente y lo que sólo permite, saben muy bien que Dios no es causa del pecado. En la religión de Israel siempre se ha juzgado el mal moral incompatible con el Dios santo y justo. Es efecto de la voluntad humana, cuya libertad es admitida sin la menor dubitación. El Deuteronomio contiene en este aspecto una enseñanza nítida y valiosa[4], y el Eclesiástico resume maravillosamente el pensamiento bíblico anterior sobre la responsabilidad personal y el origen del pecado[5].

[1]Gn 22,1. [2]Éx 4,21; 7 3. [3]1 Sm 16,14. [4]Dt 30,11-13. [5]Eclo 15,11-21.

La escuela evolucionista pretende encontrar en el AT vestigios de un progresivo desarrollo de la idea del pecado, cuyo concepto habría pasado sucesivamente a través de la concepción mágica a la jurídica —pecado objetivo— y finalmente a la religioso-moral— pecado subjetivo—. La teoría se basa en ciertos textos que hablan del pecado involuntario[1], o que reprueban determinadas acciones como contrarias a la costumbre[2]. En contra de esta teoría, la investigación moderna ha demostrado que no hay religión sin exigencias morales, ni moralidad primitiva sin base religiosa. Para el AT no hay distinción entre religión y moral. La moralidad está orientada desde el principio en un sentido esencialmente religioso. Lo mismo que los preceptos morales y religiosos, o las prácticas rituales, la costumbre es impuesta por Yahweh y es expresión de su voluntad. El que viola la costumbre ofende a Dios[3]. A través de todo el AT, el pecado es una desobediencia a Dios, una rebelión a sus mandatos[4]. El juicio de los escritores sagrados sobre la moralidad de las acciones pecaminosas es expresado con múltiples fórmulas, dos de las cuales: «hacer lo malo a los ojos de Yahweh»[5] y «pecar contra Dios»[6], son especialmente significativas. El pecado en definitiva es contra Dios, y aún contra Dios sólo, como dice el autor del *Miserere*[7]. Lo que el salmista deplora en el pecado, cualquiera que sea su objeto



Rebaño de ovejas junto a las aguas del Jordán, en el lugar del bautismo de Jesús, en cuyas cercanías Juan el Bautista le señaló cual «cordero de Dios, que quita los pecados del mundo». (Foto I. Gomá, Archivo Termes)

inmediato — prójimo, leyes morales, prescripciones rituales, leyes de justicia — es la ofensa hecha a Dios. Porque el pecado es «algo malo a los ojos de Yahweh», por eso no puede menos de desagradarle. Rebelión a Dios, infidelidad, desprecio, abandono de Yahweh, olvido de sus beneficios, apostasía, ingratitud, etc. — con éstas y otras innumerables expresiones se designa al pecado en el AT — el pecado por su malicia inescrutable es el *mysterium iniquitatis*, que han vislumbrado los profetas, en especial Jeremías. Isaías da una cuasidefinición del pecado cuando dice: «Vuestros pecados ponen una separación entre vosotros y vuestro Dios»[8]. El pecado, como alejamiento de Dios, es la *aversio a Deo* de los escolásticos, cuya segunda faz inevitablemente unida a la primera es la *conversio ad creaturas*, expresada en lenguaje bíblico por los ídolos, cosa vana y sin consistencia. Cualquier cosa que el hombre busque fuera de Dios, es la nada, el vacío absoluto. Con frase lapidaria amonesta Samuel a sus conciudadanos: «No os apartéis de Dios, porque sería ir tras vanidades que no os darán provecho ni ayuda alguna, porque de nada sirven»[9]. A medida que se profundiza la idea de Dios, gana también en profundidad la idea del pecado ofensa al Dios Justo (Amós), al Dios Amor (Oseas), al Dios Santo (Isaías); el pecado es para los profetas ofensa al Dios fiel a sus promesas, Omnisciente, Veraz, Omnipotente, Misericordioso y Bueno[10].

[1] Gn 12,17-19; 20,9; 26,10; Lv 4,1 y sigs.; Nm 22,34; 1 Sm 14,31 y sigs.; 2 Sm 6,6-7; Sal 19,13; 25,7; 90,8. [2] Gn 20,9; Dt 22,21; Jue 20,6.10; 2 Sm 13,12. [3] Jos 7,1 y sigs.; 1 Sm 15,3.18 y sigs.; 2 Sm 21,1 y sigs. [4] Gn 13,13; 20,6; 38,9-10; 39,7 y sigs.; Éx 10,16; 32,33; Nm 14,9; Dt 28,15 y sigs.; Jos 7,11; Jue 2,11; 3,7; 1 Sm 2,12-25; 7,6; 12,16; 2 Sm 11,27; 12,9 y sigs. [5] Gn 13,13; 38,10; 39,9; Jue 2,11; 4,1; 2 Sm 6,1; 10,6; 11,27; 15,1. [6] Gn 39,9; Éx 32,33. [7] Sal 51,5. [8] Is 59,2. [9] 1 Sm 12,21. [10] Ez 16,58-59; 44,6 y sigs.; Os 6,7; Am 2,9-11; Miq 6,11 y sigs.; Mal 2,10.

2. Nuevo Testamento. El NT, continuando la línea de pensamiento del AT, aporta una nueva luz sobre la idea del pecado. Mientras los Sinópticos se acercan más al lenguaje hebreo del AT y hablan de «pecado», en plural, san Pablo acepta el uso lingüístico de los LXX y habla preferentemente de «pecado» en singular. Para los sinópticos, el pecado es una deuda que el hombre contrae con Dios, la cual debe ser remitida por el mismo Dios[1]; y es también una mancha que afea al hombre en su interior[2]. Jesús, ateniéndose a las categorías tradicionales del AT, ve en el pecado una transgresión voluntaria de la voluntad divina expresada en los mandamientos. Su origen radica en el corazón, facultad espiritual del hombre, fuente de sus acciones conscientes[3]; por eso denuncia como pecado los actos interiores[4].

Penetrando más allá de las apariencias, Jesús descubre en Satanás el primer principio del pecado[5].

[1]Mt 6,12; 18,21-25. [2]Mt 23,26.28. [3]Mt 15,10-20; 18,35; 22, 37; Mc 7,14-23. [4]Mt 5,22.28. [5]Jn 8,44; Mt 13,38; 5,37; Mc 1, 13; 8,33.

La catequesis primitiva resume la misión de Cristo «en la conversión del hombre de las tinieblas a la luz, de la potestad de Satanás a Dios, para alcanzar la remisión de los pecados»[1]. Toda la actividad de Cristo tiende a establecer el reino de Dios en el mundo, quitándoselo a Satanás. Su vida aparece efectivamente como una lucha continua contra el demonio. La esclavitud del hombre a Satanás y el pecado, va acompañada del alejamiento de Dios. La parábola del hijo pródigo ilustra maravillosamente esta idea. El pecado esencialmente es contra Dios: «Padre, he pecado contra el cielo y contra ti»[2]. Es una separación de Dios y una conversión a las criaturas. El pródigo se aleja del padre para vivir por su propia cuenta entregado a los placeres carnales[3]. El estado de pecado de aquí resultante se describe como una servidumbre[4], una muerte y una perdición[5].

[1]Act 26,18. [2]Lc 15,18.21. [3]Lc 15,12-13. [4]Lc 15,15. [5]Lc 15, 24.32.

En los escritos de san Juan se vislumbra una ulterior elaboración de la doctrina. La misión de Jesús no va tanto encaminada a la «remisión de los pecados», como en los Sinópticos, cuanto a «quitar el pecado del mundo». San Juan ve en el pecado ante todo una separación de Dios: «El que comete pecado, comete iniquidad»[1]. La frase revela el sentido profundamente religioso del pecado, por el hecho de que el que peca desprecia la vocación cristiana, la filiación divina, la unión con Dios y acepta voluntariamente la dominación del diablo. Aún más, el pecado es verdadero odio a Dios: los judíos no tienen excusa posible, porque, como dice Jesús, «el que me odia a mí odia a mi Padre»[2].

San Pablo designa el pecado con numerosos nombres del vocabulario bíblico: violación de la ley, impureza, impiedad, iniquidad, error, desobediencia, transgresión. El más frecuente es ἁμαρτία. En plural designa los pecados personales; en singular, unas veces la potencia del pecado y otras la noción genérica del mismo. No es ajena a san Pablo la idea del pecado como deuda que el hombre debe saldar[3], pero no es ésta su explicación más frecuente. La ἁμαρτία, por antonomasia, para san Pablo es una potencia interior al hombre. La transgresión de la ley no es más que su efecto y su exteriorización[4]. Por medio de esa potencia que actúa a través de la carne, que entró en el mundo por la transgresión de Adán y que ejerce su eficacia mortífera por la ley, el hombre se opone esencialmente a Dios. El pecado así concebido tiraniza al hombre[5]. Comparando el estado del hombre «vendido al pecado»[6] con el estado del hombre liberado por Cristo aparece la naturaleza del pecado en toda su realidad. La diferencia esencial radica en la ausencia o presencia del Espíritu Santo[7].

Entre la carne y el espíritu existe una absoluta antinomia, de tal modo que los deseos de la carne tienden a la muerte (física y escatológica), mientras que los deseos del espíritu son «la vida y la paz»[8]. La razón de esta antinomia la ve san Pablo «en la enemistad con Dios»[9] que supone esa tendencia.

[1]Jn 3,4. [2]Jn 15,22-23. [3]Col 1,14; 2,14; Ef 1,7; Rom 3,25. [4]Rom 5-8; 7,17-21; 1 Cor 6,12 y sigs. [5]Rom 7,14 y sigs. [6]Rom 7,14. [7]Rom caps. 7-8. [8]Rom 8,6. [9]Rom 8,7.

Bibl.: K. Umbreit, *Die Sünde. Ein Beitrag zur Theologie des AT*, 1853. J. Köberle, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum*, Munich 1905. W. Staerk, *Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums*, Tubinga 1905. F. Bennewitz, *Die Sünde im alten Israel*, Leipzig 1907. A. Eberharter, *Sünde und Busse im AT*, en *BZfr*, 11 (1924). J. Herkenrath, *Die Ethik Jesu*, Düsseldorf 1926. J. Hempel, *Sünde und Offenbarung nach alttestamentlicher und neutestamentlicher Anschauung*, en *ZSTh*, 10 (1933), págs. 163-199. C. Clemen, *Das Problem der Sünde*, Berlín 1936. J. Hempel, *Das Ethos des AT*, Berlín 1938. A. George, *Fautes contre Yahweh dans les livres de Samuel*, en *RB* (1946), págs. 161-184. V. Monty, *La nature du péché d'après le vocabulaire hébreu*, en *SE*, 1 (1948), págs. 95-109; íd., *Péchés graves et légers d'après le vocabulaire hébreu*, ibíd., 2 (1949), págs. 129-168. A. Kirchgässner, *Erlössung und Sünde im NT*, Friburgo de B. 1950. J. Guillet, *Thèmes bibliques*, París 1951, págs. 94-119. A. George, *Le sens du péché dans l'Ancien Testament*, en *LV*, 5 (1952), págs. 21-40. L. Ligier, *Heure de ténèbres et regne du péché. Le péché dans le NT*, en *LV* (1952), págs. 41-64. J. Haas, *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien*, Friburgo 1953. C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin and the Ways of God with Sinners*, Londres 1953. S. Lyonnet, *De peccato et redemptione, I. De natura peccati*, Roma 1957. C. Spicq, *Le péché des hommes*, en *Grands Thèmes Bibliques*, París 1958, págs. 110-118.

Teologías bíblicas: W. Eichrodt, *Theologie des AT*, III, Leipzig 1939, págs. 81-141. P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, Turín 1950, págs. 273-294 (trad. ital.). J. Bonsirven, *Teologia del Nuovo Testamento*, Turín 1952, págs. 54-60, 209 y sigs. (trad. ital.). P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament, II. L'homme*, París 1956, págs. 278-338.

O. García de la Fuente

PECADO ORIGINAL. I. En el Antiguo Testamento. 1. El relato de la caída. La doctrina expresa del pecado original como mácula que inficionó a toda la descendencia de Adán sólo la encontramos claramente enunciada por san Pablo[1]. Pero la argumentación del apóstol se basa en el relato de Gn 3,1-19. En efecto, en este fragmento se describe con todo detalle el hecho de la caída de los primeros padres como explicación del origen del mal físico y moral. Dios es bueno y creó todas las cosas según su sabiduría para el bien: *et vidit quod esset bonum*, es el estribillo que repite el hagiógrafo después de cada una de las obras de la creación. Dios no puede, pues, hacer nada sino con fines buenos. Por otra parte, está el hecho patente de que existe el mal moral en el mundo y el dolor físico. ¿Es que Dios creó esta situación? El hombre sufre, tiene que luchar contra los elementos para abrirse camino en la vida; la mujer da a luz con dolor, el varón tiene que conseguir su sustento con el sudor de su frente. Por otra parte, el hombre es egoísta, y tiene una positiva inclinación al mal, y por eso la historia de la humanidad es la historia de los odios, de las guerras y de las injusticias. ¿Fue el hombre creado con esta inclinación positiva al mal? Es el gran enigma: el origen del mal en el mundo, supuesto que todas las cosas hayan sido creadas por Dios. El hagiógrafo quiere en este relato dar una solución teológica al magno problema y, dramatizando la situación, nos presenta al primer hombre salido de las manos de Dios en este estado «perfecto», en un paraíso ideal, como rey de la creación, y con plena conciencia de su superioridad sobre todos los animales[2]. Por otra parte, Adán tiene conciencia de su vinculación

a Dios, su Creador y protector, que le visita periódicamente, y le da por compañera a una mujer para completar su felicidad. Y es tal la paz de su espíritu que no se avergüenza de estar desnudo; es un modo gráfico de expresar su inocencia, su falta de inclinación al mal por la concupiscencia carnal. Pero el hagiógrafo se complace en resaltar que este estado de inocencia y felicidad estaba condicionado al resultado de una prueba moral. Es interesante notar como en el relato se destaca el libre albedrío en el hombre, pues el Creador ha dotado a éste de una capacidad de elección entre la obediencia y acatamiento a una orden suya, y la desobediencia con sus consecuencias de pérdida de las prerrogativas excepcionales que poseía, entre ellas la inmortalidad e impasibilidad, pues no sentía el dolor. El «árbol de la ciencia del bien y del mal»[3] representa, en el simbolismo del autor, la frontera entre lo bueno y lo malo. La misma denominación de este árbol misterioso expresa el sentido que tiene frente al propio Adán. El hagiógrafo le da esa denominación por anticipación literaria, suponiendo ya el resultado trágico de la prueba. Todos los detalles de este relato sirven para dramatizar una lucha ideológica. Por eso debemos atender más a lo significado por cada elemento de la narración que a lo material del símbolo, ya que el hagiógrafo es un catequista que quiere plasmar gráficamente ideas teológicas muy altas para unos lectores de mentalidad primitiva. De ahí que busque siempre la explicación concreta y colorista para atraer la atención de sus lectores. Y realmente logra centrar perfectamente el relato en torno a algo que inquieta particularmente al ser racional: el ansia de conocer la frontera entre el bien y el mal, el deseo de situarse sobre la tiránica línea discriminatoria entre lo bueno y lo malo. Esto parecía privativo de la divinidad y así lo proclama el espíritu del mal, simbolizado en la serpiente: «Seréis como dioses»; la insinuación de la serpiente llega profundamente al corazón del hombre, que no parece feliz mientras no pueda traspasar la línea divisoria entre el bien y el mal. De ahí surge el ansia de ser como la divinidad. Vemos por ello que el autor sagrado tenía un profundo conocimiento de la psicología humana. Así el hombre es tentado en su apetito de conocer y dominar. En el drama de la caída, los protagonistas son perfectamente lógicos en sus papeles. De un lado, el hombre con su sed insaciable de conocer indefinidamente y de escrutar la zona superior donde se asienta la divinidad; del otro, el principio del mal, un poder hostil, envidioso de la situación privilegiada del hombre, encarnado en un animal que era el símbolo de la traición, el «más astuto de cuantos había creado ʾĔlōhîm».

En el folklore oriental, la serpiente suele encarnar a los espíritus malignos que molestan y acechan al hombre. También en el relato bíblico, la serpiente simboliza la instigación, la envidia y la traición. En la literatura sapiencial al principio del mal se le llama «satán» o «enemigo». En el relato del Génesis, el principio del mal encarnado — por ficción literaria — en la serpiente, instiga a Adán a una desobediencia formal, a una rebelión contra el precepto de Dios, símbolo de su poder superior sobre el hombre. Después de que los primeros padres desobedecen, tomando el fruto prohibido — símbolo del mismo poder superior de Dios que puede imponer limitaciones al hombre — adquieren una ciencia nueva y desconcertante. Como consecuencia de ello, se avergüenzan de estar desnudos. Ninguna frase más plástica y expresiva para reflejar el cambio psicológico en los primeros padres: una inquietud profunda, a la vez que un remordimiento intenso, es la consecuencia de la desobediencia. El fruto del pecado es amargo: desaparece la familiaridad con Dios, y surge el desequilibrio pasional, la lucha de la carne contra el espíritu. La sentencia condenatoria de los tres protagonistas del drama, la serpiente, la mujer y el hombre, es conforme a la naturaleza de cada uno. Para la primera, no hay esperanza de rehabitilización, y Dios no permite se disculpe, porque es la encarnación del espíritu del mal, principal causante de la tragedia. No tiene derecho a excusarse y la condena sin más, y la misma descendencia de la mujer — débil víctima de su engaño — terminará por vencerla definitivamente (→ **Protoevangelio**). A la mujer se le anuncian trabajos en consonancia con su naturaleza de madre, cuya finalidad es traer hombres al mundo. A Adán se le condena a duros trabajos en su misión de alimentar a la familia. En total, la consecuencia de la desobediencia es la muerte, el sufrimiento físico y moral. Queda probada la tesis del hagiógrafo: el mal físico y el moral entraron en el mundo por instigación del demonio.

2. Naturaleza del pecado original. El pecado de Adán es, ante todo, un pecado espiritual de rebelión e insobordinación a Dios. Buscaba asemejarse a Dios (deseo del espíritu), y el primer efecto de la caída fue el reconocimiento de haber perdido una situación excepcional. Hay algo más que el pecado de gula, es la pretensión de llegar a una ciencia superior que los elevaría al rango divino de algún modo. Desde luego que el hagiógrafo ve en el pecado de Adán como una infección general que afectará a toda la humanidad, y es él la clave del desorden moral en la historia. El pecado de Adán da origen a una degradación de la humanidad. En adelante, el hombre llevará el estigma del derrotado con una íntima propensión al mal. En efecto, después del primer pecado, la humanidad entra en las vías trágicas de la violencia, del homicidio, de la envidia, de la opresión y del desorden sexual. El hagiógrafo no dice expresamente que la mácula del primer pecado de la humanidad se transmite a la posteridad de Adán. Sólo constata el estado de decadencia moral y de sufrimientos físicos de la humanidad después del pecado. Según el autor sagrado, el primer pecado de Adán es la fuente de un estado pecaminoso, de una inclinación al mal, a vivir fuera del camino trazado por Dios. El homicidio de Caín, la venganza de Lamec, la depravación moral de la humanidad antes del diluvio[4], prueban hasta donde llegó el hombre como consecuencia de ese desequilibrio surgido del primer pecado. En Gn 6,5 se dice expresamente que el hombre «está inclinado al mal».

3. Eco del pecado original en el AT. Esta conciencia del estado pecaminoso de la humanidad aparece reflejada constantemente en las páginas del AT. Los autores sagrados constatan el hecho de una misteriosa tendencia al mal, de una debilidad moral en el hombre.



Parte superior de un *kudurru* de Marduk-Zakir-Šumi. Sobre las Pléyades, aparecen un puñal, varios animales simbólicos y la divinidad de la justicia, Ka-di, en forma de serpiente, cuyo culto en el antiguo oriente era ampliamente conocido. Del siglo IX A.C.

Sin embargo, fuera de este relato del Génesis sobre la caída de la primera pareja humana, no se la relaciona con el pecado de Adán. En la literatura profética, nada encontramos que pueda interpretarse como alusión a la caída de los progenitores de la humanidad y a una transmisión de su pecado a la posteridad. Ni siquiera en los escritos proféticos se encuentra la idea de que la muerte entro en el mundo por el pecado del primer hombre. Nunca aluden los profetas al relato del Génesis. Para los profetas, la muerte es un fenómeno natural que depende de la voluntad divina que retira el hálito vital. Los pecados personales aceleran la muerte del pecador.

En los libros sapienciales, se teoriza sobre el origen del mal físico y moral, y aun se alude algunas veces al relato del Génesis sobre la caída del primer hombre. No obstante, en ellos no se relaciona el estado pecaminoso habitual del hombre y su tendencia al mal con el pecado de Adán. Así, en el libro de Job encontramos reiteradamente la afirmación de que el hombre es pecador: «El hombre bebe la iniquidad como agua»[5]. Por el hecho de ser nacido de mujer, el hombre es «impuro», y lleva una tara que le inclina al pecado. Es inútil que el hombre quiera justificarse ante Dios, pues «¿quién podrá sacar pureza de lo impuro?»[6]. Los semitas veían en el proceso de la generación algo impuro y desordenado, de ahí que la mujer después de dar a luz era considerada como impura ritualmente. No podemos, pues, ver en la frase antes citada una alusión a una contaminación de la mácula del pecado original. El autor habla de «impuro», aludiendo a lo material de la formación del hombre, al semen orgánico que es considerado como algo impuro y desordenado. El profundo sentido del pudor que los semitas tenían, hacía que rodearan de misterio y aun de pecado todo lo relativo a la generación. El mismo sentido parece tener la frase del Sal 51,6-7: «Mira que en maldad fui formado y en pecado me concibió mi madre». El salmista reconoce su pecado ante Dios, y pide excusa porque siente una inclinación a la maldad por el hecho de haber sido formado de una mujer pecadora. San Agustín veía en esta afirmación una alusión al pecado original. Los Padres griegos más bien creen que alude el autor sagrado a la impureza ritual de la generación. El contexto parece indicar simplemente que el salmista reconoce que ha heredado una naturaleza pecadora. «El salmista tiene conciencia de pertenecer a una generación pecadora. Pecador desciende de pecadores» (Lagrange). En el Eclesiástico encontramos varias alusiones al relato del Génesis sobre la primera caída; así en 25,24: «Por una mujer ha comenzado el pecado. A causa de ella morimos todos». En este texto no se hace sino constatar el origen del pecado y de la muerte, según el relato genesíaco. Pero nada en él se insinúa relativo a la transmisión del pecado original de los primeros padres. El hagiógrafo se muestra en estos capítulos muy misógino. Al menos desconfía de la virtud de la mujer, considerándola como fuente de muchos males, y para corroborar su argumentación destaca el papel principal que la primera mujer, Eva, tuvo en la primera caída, de la que proviene la muerte y el pecado mismo. En el libro de la Sabiduría, encontramos también una alusión clara al relato del Génesis: «Dios creó al hombre para la incorruptibilidad (ἀφθαρσία), y le hizo a imagen de

su naturaleza; mas por envidia del diablo, la muerte entró en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen»[7]. Encontramos aquí alusiones a varios detalles del relato genesíaco: el hombre creado a «imagen» de su naturaleza (ἰδιότητος) y como tal para la «incorruptibilidad». Y se identifica a la serpiente instigadora con el «diablo» (διάβολος) que por «envidia» hizo pecar al hombre. La muerte es considerada, pues, como fruto de la intervención de un poder extraño maligno al que se le llama «diablo» o «calumniador». No obstante, en el contexto «muerte» parece tener un carácter restrictivo en el sentido espiritual, pues se dice que la experimentan los que «le pertenecen» (al diablo). Es decir, los impíos, patrimonio del diablo, experimentan la muerte espiritual. Como en el libro de la Sabiduría encontramos claramente enseñada la doctrina de la retribución en ultratumba, bien podemos suponer que aquí «muerte» se refiere a la condenación eterna, a la muerte del alma con sus consecuencias. Supuesta esta interpretación, la palabra «incorruptibilidad», para la que el hombre fue creado, hay que entenderla en el sentido de vida eterna «espiritual». Es la recompensa de las almas puras, el fruto de la justicia que es inmortal. Parece que el hagiógrafo en estos textos juega con dos planos: la muerte física, que según el relato del Génesis (al que claramente alude) vino en castigo del pecado de Adán, es sólo aparente en comparación con la otra muerte espiritual, más terrible y definitiva, propia de los impíos para quienes no habrá esperanza de vida futura. En todo caso, tenemos que concluir que en el libro de la Sabiduría no se afirma expresamente que el «pecado» de los primeros padres se transmita a su descendencia, si bien se reconozca la terrible «consecuencia» de ese primer pecado.

[1]Rom 5,12-19. [2]Gn 2,20. [3]Gn 2,17. [4]Gn 6,5.12. [5]Job 15, 15-16. [6]Job 14,4; Sal 51,4.7; Is 43,25. [7]Sab 2,23-24.

II. EN EL NUEVO TESTAMENTO. 1. EN LOS EVANGELIOS. En los textos evangélicos encontramos también la conciencia del estado pecaminoso de la humanidad. En Jn 1,5 se dice que el Verbo «ilumina a los que están en tinieblas». Según Lc 1,79, Cristo vino a iluminar a los que «están sentados en las tinieblas y sombras de muerte». El Bautista saluda a Jesús como el «cordero que quita los pecados del mundo»[1]. Cristo mismo exige que el hombre «renazca» de nuevo para entrar en el Reino de Dios[2]. Hablando a los judíos, les dice que serán «libres» sólo cuando los libere el Hijo[3], lo que supone que los judíos están encadenados en el pecado. Y al diablo se le llama el «príncipe de este mundo»[4], lo que implica su dominio sobre la humanidad pecadora. Por eso, Jesús lo va a «arrojar fuera», inaugurando un nuevo orden de cosas. Y en una ocasión alude expresamente al relato de la primera caída: «Vosotros hacéis las obras de vuestro padre... sois de vuestro padre, el diablo... Es el homicida desde el principio... porque es engañador y padre de la mentira»[5]. Esta argumentación parece suponer la existencia de un estado de inocencia en el hombre antes de ser «engañado» por el diablo. Pero fuera de esta alusión, no encontramos ninguna mención expresa del pecado original ni de su mácula en la humanidad en los textos evangélicos.

2. EN LAS EPÍSTOLAS DE SAN PABLO. Es el apóstol de las Gentes el teorizador teológico del pecado original. En realidad, ya en la literatura judía extrabíblica encontramos expresamente enunciada la doctrina del pecado original, como mácula que inficionó a toda la humanidad, y causa de la muerte física y espiritual de la humanidad[6]. San Pablo se hace eco de esta doctrina y la cristianiza presentando a Cristo como el antídoto de Adán, estableciendo un paralelismo antitético entre ambos: «Así, pues, como por un solo hombre el pecado entró en el mundo, y por el pecado la muerte, así la muerte ha pasado a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado» o según otra posible versión: «en el cual todos pecaron» (Vg.). Si, pues, por la transgresión de uno solo... reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo. Por consiguiente, como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo, llega a todos la justificación de la vida. Pues como por la desobediencia de uno muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno, muchos serán hechos justos...»[7]. El apóstol, pues, considera a Adán como representante de la humanidad, y por ello su pecado inficionó a toda la posteridad. Sólo Adán pecó personalmente, pero con él y por él todos pecaron y desobedecieron, incurriendo en la muerte y en la condenación. En otros textos, habla san Pablo — haciéndose eco de esta doctrina — del «hombre viejo»[8], muerto por el pecado, y describe el estado de servidumbre bajo el pecado[9]; y en 1 Cor 15,22 dice expresamente: «Por un hombre ha venido la muerte». No cabe formulación más clara sobre la mácula del pecado original contraída por toda la humanidad, y la Iglesia fundándose en estos textos ha definido solemnemente esta doctrina como básica para la teología de la redención.

[1]Jn 1,29. [2]Jn 3, 3. [3]Jn 8, 36. [4]Jn 12, 31;14,30. [5]Jn 8,41-44. [6]Cf. *Libros de los Jubileos*, 3,17-31; 4 Esd 3, 7; 7,118; *Apoc. Bar.*, 17,3; 19,8; 23,4; 54,15; 61,6. [7]Rom 5,12-19. [8]Rom 6,6. [9]Ef 2,2-3.

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *L'innocence et le péché*, en *RB*, 8 (1897), págs. 341-376. J. FELDMANN, *Paradies und Sündenfall*, Münster 1913. K. FRUHSTORFER, *Die Paradiesunde*, Linz 1929. M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, París 1931, pág. 114. F. CEUPPENS, *De historia primaeva*, Roma 1934. J. COPPENS, *La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis*, Lovaina 1948. G. LAMBERT, *Le drame du jardin d'Eden*, en *NRTh*, 76 (1954), págs. 917-948, 1044-1072. HAAG, cols. 1566-1569. A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, París 1958.

M. GARCÍA CORDERO

PECADOS DE LA LENGUA. La palabra es el modo propio por el que Dios se hace presente, creando en el AT[1], revelando en el NT[2]. La palabra creadora y ordenadora se hace también redentora del pecado y de la condenación. La importancia de la lengua en la Escritura está precisamente en que se relaciona y hasta representa a la palabra y al lenguaje; por eso es algo propio y característico de la literatura bíblica que la lengua se revista de un significado religioso peyorativo, de tal manera que en Salmos, Job, Proverbios y Eclesiástico (*lāšōn*; γλῶσσα) no ocurre sino en ese contexto. Por la lengua se quebrantan los mandamientos de no tomar el nombre de Dios en vano[3], ya para obtener

el favor divino (la magia estaba muy en boga) ya al servicio del engaño y de la mentira, y el de no mentir[4], es decir, no atentar contra la fama del prójimo con calumnias.

[1]Gn 1,1 y sigs. [2]Jn 1,1 y sigs. [3]Éx 20,7; Lv 19,12. [4]Éx 20,16.

1. En el Antiguo Testamento. Las amonestaciones contra los pecados de la lengua se encuentran, ante todo, en la literatura sapiencial, principalmente en el Eclesiástico[1]. El poder de la palabra en una lengua perversa es como una espada[2], un arco o flecha[3], un veneno[4], una navaja afilada[5]; da la muerte o la vida[6] y es insolente[7]. Además de los pecados de orgullo, de arrogancia y jactancia[8], la lengua peca ante todo por mentira y engaño[9] y por eso es fraudulenta, falaz, doble, lisonjera[10]. La lengua, el gran don de Dios, se transforma en instrumento por el cual el hombre se constituye pecador[11]. Nadie se ve libre de tales pecados[12]. Solamente la formación religioso-moral y la vida piadosa dan poder sobre la lengua[13] para la adquisición de la paz, de la felicidad[14] y con sus saludables consejos acrecientan el bien y alegría del prójimo[15].

[1]Eclo 28,14-16; 37,16-18. [2]Sal 57,5; 64,4; Job 5,21; Eclo 26,6; 28,17. [3]Jer 9,2.7. [4]Sal 140,4. [5]Sal 52,4. [6]Prov 12,13-23; 18,21; Jer 18,18; Sal 64; Eclo 5,13. [7]Eclo 4,29. [8]Sal 12,3-5. [9]Miq 6,12. [10]Sal 120,2-3; 109,2; 52; 6; Sof 3,13; Prov 26,28; Eclo 5,14-15. [11]Sal 39,2; Prov 6,17. [12]Eclo 19,16. [13]Prov 27,20; Os 7,16. [14]Eclo 22,27; 25,8. [15]Prov 12,18*b*. 20*b*.

2. En el Nuevo Testamento. Es clara la doctrina de Jesús sobre los pecados de la lengua. Claramente habla contra los que dicen y no hacen[1] e insiste en que se ha de decir lo que es[2]. San Juan es el que más lugar da a la doctrina de la mentira[3]: mentira por excelencia es negar la divinidad de Jesús y oponerse al Cristo histórico, verdad revelada[4]. Con todo hay que notar que esta doctrina, propia también de otros pasajes de la SE[5], sólo en Santiago se reviste del simbolismo de la lengua. Aquí, en continuidad con la doctrina sapiencial veterotestamentaria, la lengua es un arma poderosa[6], causa de muchos pecados[7]. Un caso clásico de castigo por mentir, y fingir seguir los ideales de solidaridad fraterna y caridad, y no por no haber renunciado a las riquezas, se encuentra en el episodio de Ananías y Safira[8].

[1]Mt 23. [2]Mt 5,37; Mc 7,21. [3]Jn 8,44. [4]Jn 14,6; 1 Jn 2,22. [5]Mt 26,59; Act 5,3; Col 3,9; Rom 1,25; Heb 6,18, etc. [6]Sant 3, 5-8. [7]Sant 1,26; 2,1-12; cf. 1 Pe 3,10. [8]Act 5,1-11.

Bibl.: J. Behm, en *ThW*, I, págs. 719-726. Haag, col. 1757.

L. F. RIVERA

Jericó. Pueblecillo de refugiados árabes al norte de Tell el-Sulṭān. Los techos de las casas, de cañas y barro, permiten comprender la comparación de Prov 27,15: «Gotera incesante en día de lluvia y mujer rencillosa, allá se van». (Foto P. Termes)



PECES. → **Pesca, Animales impuros** y **Animales puros.**

PECES, Puerta de los (heb. *šáʿar ha-dāgīn*). Puerta de Jerusalén, donde estaba el mercado del pescado procedente de Fenicia y del Tiberíades[1]. Se hallaba al norte o noroeste de la ciudad.

[1] 2 Cr 33,14; Neh 3,3; 12,39; Sof 1.10.

PECTORAL. Es una prenda de vestir del sumo sacerdote. Suele traducirse así el hebreo *ḥōšen mišpāṭ* (λογ[ε]ῖον τῶν κρίσεων; Vg. *rationale*), «pectoral del juicio» divino o del oráculo. La palabra es de origen desconocido, aunque se trata de una prenda de procedencia egipcia, si bien en Egipto era una tela sencilla sin el doble paño de que habla el texto bíblico: debe ser del mismo tejido del ʾēfōd, es decir, «de hilo torzal de lino, oro, púrpura violeta, escarlata y carmesí. Será cuadrado y doble, de un palmo de largo y uno de ancho». Iba guarnecido de doce piedras preciosas dispuestas en cuatro filas, engarzadas en oro, y grabado en cada una el nombre de una tribu: un doble juego de anillos y cadenillas de oro retorcido a modo de cordoncillos lo aseguraban a la parte superior delantera del ʿēfōd de los hombros a la cintura. Dentro de esa especie de bolsita iban los ʾurīm y los tummīm.

No se ha encontrado vestigio alguno arqueológico y la reconstrucción hecha sobre los textos bíblicos y algunos ugaríticos no deja de ser hipotética.

Éx 28.15-30; 39,8-21.

Bibl.: A.G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 421. *La Sainte Bible*, I, pág. 234 y sigs. K. Ellinger, *Ephod and Choschen*, en *VT*, 8 (1958), págs. 19-35. R. de Vaux, *Les institutions de l'AT*, II, París 1960, pág. 201 y sigs.

C. GANCHO

PECHO (heb. *ḥāzeh*; στῆθος, στηθύνιον; Vg. *pectus*). En la SE conserva siempre su sentido vulgar de parte del cuerpo, tanto de los hombres[1], como de los animales. Refiriéndose a éstos, la legislación ritual de los sacrificios establece que sea una de las partes reservadas a los sacerdotes[2]. A veces tiene un sentido amplio que comprende también el vientre[3]. La significación más noble de «pecho» es como expresión del arrepentimiento y conversión a Dios que se manifiesta precisamente con golpes de pecho[4]. La realidad espiritual que nosotros entendemos por «pecho bueno, pecho honrado», etc., la indica la Biblia por medio del → **corazón.**

[1] Éx 29,26.27; Jn 21,20. [2] Éx 29,26-27; Lv 7,30-34; 8,29; 10,14-15; Nm 6,20, etc. [3] Gn 3,14. [4] Lc 18,13; 23,48.

P. ESTERLICH

PĔDAHʾĒL («Dios ha rescatado»; Φαδαήλ; Vg. *Phedael*). Hombre de la tribu de Neftalí e hijo de ʿAmmīhūd, uno de los doce hombres elegidos para dividir la tierra de Transjordania[1].

[1] Nm 34,28.

Bibl.: Noth, 1129, págs. 92, 180.

PĔDĀHṢŪR («la Roca [Dios] ha rescatado»; Φαδασσούρ; Vg. *Phadassur*). Padre de Gamlīʾēl, jefe de la tribu de Manasés en tiempos del Éxodo[1].

[1] Nm 1,10; 2,20; 7,54.59; 10,23.

Bibl.: Noth, 1130, págs. 21, 129, 180.



Pectoral de oro y pasta policroma de vidrio de Ramsés II. (Foto Museo del Louvre)

PĔDĀYĀH(Ū) («Yahweh ha redimido»; Φαδαία[ς]; Vg. *Phadaia*). Nombre de siete personajes veterotestamentarios:

1. (Φαδαίλ). Hombre de Rūmāh. Fue padre de Zĕbuddāh, esposa de Josías, soberano de Judá, y madre de su sucesor Joaquim[1].

2. Descendiente del rey David. Según el libro de las Crónicas, fue hijo de Joaquín, hermano de Šĕʾaltīʾēl y padre de Zorobabel y Šimʿī[2]. Sin embargo, esta genealogía discrepa de los datos que suministran otros libros bíblicos. En efecto, tanto los de Esdras y Nehemías como el de Ageo aseguran que Zorobabel era hijo de Šĕʾaltīʾēl, hermano de Pĕdāyāh(ū)[3].

3. Padre de Yōʾēl, citado en la relación de los jefes de las tribus israelitas en tiempo de David, como el principal de la media tribu de Manasés, posiblemente la cisjordánica[4].

4. Hijo de Parʿōš. Intervino en la reconstrucción de la muralla de Jerusalén, tras la Cautividad babilónica y bajo la dirección de Nehemías, y restauró la porción de la misma que había a partir del patio de la cárcel[5].

5. Uno de los hombres que estuvieron a la izquierda de Esdras, en la tribuna preparada al efecto, durante la ceremonia de la lectura de la Ley de Dios al pueblo, en la plaza que había delante de la puerta de las Aguas[6].

6. Hombre de la tribu de Benjamín, hijo de Qōlāyāh y padre de Yōʿēd, que con otros hombres de la misma procedencia, repobló Jerusalén en los días de Nehemías[7].

7. Levita. Nehemías dispuso que, con la colaboración del sacerdote Šelemyāh y el escriba Ṣādōq, se encargara de los almacenes de las provisiones y de distribuir las mismas a los levitas que servían en el Templo[8].

[1] 2 Re 23,36. [2] 1 Cr 3,18-19. [3] Esd 3,2.8; 5,2; Neh 12,1; Ag 1,1.12.14; 2,2.23. [4] 1 Cr 27,20. [5] Neh 3,25. [6] Neh 8,4. [7] Neh 11,7. [8] Neh 13,13.

Bibl.: Noth, 1132, págs. 21,180.

M. MÍNGUEZ

PEDRO, Apocalipsis de. Libro apócrifo del NT, escrito probablemente en la primera mitad, en todo caso antes del final del siglo II. Algunos Santos Padres, como Clemente Alejandrino y Metodio Olimpio, lo citan como escritura sagrada. El fragmento de Muratori lo coloca en la misma línea del Apocalipsis de san Juan, observando, sin embargo, que no todas las iglesias lo aceptan. Eusebio de Cesarea lo declara, ora sospechoso, ora espurio[A], al paso que san Jerónimo lo rechaza categóricamente[B]. Hoy sólo parte del texto puede reconstruirse a base de los siguientes documentos: el llamado fragmento de Aḫmīm, en griego, encontrado en 1886 en un túmulo cerca de El Cairo; dos pequeños fragmentos griegos; una versión etiópica; brevísimas citas en algunos escritores de los primeros siglos y una paráfrasis en el libro II de los *Oráculos Sibilinos*. Contienen esos fragmentos, además de una reproducción parcial y aproximativa del «sermón escatológico» de Jesús, una rápida visión de la gloria de los justos y principalmente una descripción pormenorizada y algo fantástica de los castigos que en el infierno sufren los diversos tipos de pecadores. Es, por lo demás, el primer escrito neotestamentario que entra en minucias en cuanto a las penas infernales, y como tal ejerció notable influjo sobre la primitiva literatura cristiana.

[A] EUSEBIO, *Hist. Ecl.*, 3, 3,2; 3, 25,4. [B] JERÓNIMO, en *PL*, 20,3, 640.

Bibl.: K. PRUEMM, *De genuino Apocalypsis Petri textu*, en *Bibl*, 10 (1929), págs. 62-80. M. R. JAMES, *The Apocriphal New Testament*, Oxford 1945, págs. 505-524. E. AMANN, en *DBS*, I, cols. 525-527.

O. SKRZYPCZAK

PEDRO, Biografía de san (Πέτρος; Vg. *Petrus*). Es el más destacado entre los apóstoles de Jesús. Fue constituido por el Maestro en piedra fundamental y supremo jerarca de la Iglesia.

Simón-Pedro y su hermano Andrés, apóstol también como él, eran unos pescadores de Betsaida Julias[1], asociados con la familia de Zebedeo, manteniendo todos ellos un pequeño negocio de pesca en el lago de Genesaret[2]. La descripción que nos brindan los evangelios nos permite sospechar que, siendo Pedro de una familia modesta de trabajadores, al igual que los parientes de Zebedeo, no pertenecía a las ínfimas clases sociales, ni tampoco su ignorancia era extrema. Una cierta holgura económica y un modesto, pero verdadero interés religioso-intelectual había llevado a ambos hermanos a Judea, para seguir de cerca los pasos y la predicación de Juan Bautista[3]. De la familia de Simón-Pedro, además de conocer a su hermano Andrés, sabemos que el padre se llamaba Juan[4]. Por otra parte, se nos informa de que el apóstol Pedro estaba casado y que su suegra, la cual fue curada por Jesucristo, vivía en la ciudad de Cafarnaúm. Con ella habitaba también san Pedro, al menos mientras Jesús residía en dicha población[5].

Fue Jesús quien le puso el sobrenombre de Pedro, Cefas (aram. *kayfā'*) que quiere decir «roca»[6]. Más tarde, el mismo Maestro explicaba el significado de este nombre: «Tú eres "roca" y sobre esta "roca" edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Y te daré las llaves del Reino de los Cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en el cielo, y lo que desatares en la tierra, será desatado



Pescadores del lago Genesaret disponiendo sus redes, tal como hacía Simón-Pedro con su hermano Andrés, cuando fue llamado por el Señor



Sinagoga de Cafarnaúm. Aquí san Pedro, a raíz del sermón de la promesa de la eucaristía, hizo una solemne profesión de fe en Jesús. (Foto P. Termes)

en el cielo»[7]. Con esto se le prometía a Pedro el primado en el colegio apostólico.

[1] Jn 1,44. [2] Lc 5,10. [3] Jn 1,35-42. [4] Mt 16,17; Jn 1,42; y 21,15-17. [5] Mt 8,14; Mc 1,29; Lc 4,38. [6] Jn 1,42. [7] Mt 16,18-19.

Desde el primer momento, juntamente con los hijos de Zebedeo, Pedro fue uno de los íntimos del Señor. Ellos solos estuvieron presentes en la resurrección de la hija de Jairo[1], en la transfiguración sobre el monte[2] y durante la agonía de Jesús en el huerto de Getsemaní[3].

Simón-Pedro aparece siempre en el evangelio con un carácter decidido y valiente, aunque a veces un poco ingenuo y hasta fanfarrón. Se puede enumerar aquí todas las veces que su nombre sale expresamente en los evangelios, con decir que en este aspecto supera con mucho al resto de los apóstoles, y que el número exacto de veces que se le cita en los evangelios y Hechos asciende a ciento sesenta y una. No obstante, recordemos aquí algunos de los pasajes más notables y donde aparece con su carácter más acusado.

La primera entrevista de Pedro con Jesús fue provocada por Andrés, que había ya conocido y seguido al Maestro por indicación del Bautista. Ya entonces, Jesús le dice que en adelante ha de llamarse Pedro, pues su antiguo nombre era Simón o Simeón[4].

Un momento decisivo en la vida del apóstol fue la jornada en que Jesús, habiendo predicado a la muchedumbre desde la embarcación propiedad de los dos hermanos, se dirige a Pedro y le indica que navegue mar adentro. Más tarde le ordena que lance las redes al agua, lo que realiza obediente Simón-Pedro, no sin antes advertir al Maestro que la pasada noche habían estado todo el tiempo trabajando sin haber pescado nada. Entonces la sorpresa fue grande cuando, al recoger los aparejos, vieron que las redes estaban repletas de peces, hasta el punto de que tuvieron que recibir ayuda de la barca de sus socios; los de Zebedeo, que se hallaban a corta distancia de allí. Pedro se postró ante Jesús y le dijo: «Apártate de mí, que soy hombre pecador»; pero el Señor le respondió: «No temas, en adelante serás pescador de hombres». Al llegar a tierra, dejando todas las cosas, seguió definitivamente al Señor[5].

[1] Lc 8,51. [2] Mt 17,1; Mc 9,2; Lc 9,28. [3] Mt 26,37; Mc 14,33. [4] Jn 1,42. [5] Lc 5,4-11.

Con motivo de los hechos ocurridos en relación con la primera multiplicación de los panes y los peces, Pedro interviene activamente en alguna de las escenas: Así, cuando el pueblo pretendió hacer rey a Jesús y habiendo éste insistido en que los apóstoles se fueran

en la barca a la otra orilla del lago, en plena noche y en medio de una gran tormenta se les aparece Jesús sobre las aguas para tranquilizarles. Pedro, dudando aún de la presencia misteriosa del Maestro, le pide poder llegar hasta Él andando sobre las aguas. Jesús le dice: «Ven». El apóstol decidido comienza a andar entre las olas, pero asustado por la tormenta y lo maravilloso de su propia experiencia, empieza a fallar en la fe. Entonces nota que se va hundiendo y clama al Maestro: «Señor, sálvame». Jesús, extendiendo su mano, asió al pescador y le recriminó su falta de confianza[1].

Después de haber llegado a tierra, y ante la consternación producida entre el auditorio y los mismos discípulos, por el sermón eucarístico que Jesús acababa de pronunciar en la sinagoga, Cristo dice a los apóstoles: «¿Acaso también vosotros queréis marcharos?» y Pedro en nombre de los demás contesta entusiásticamente: «Señor, ¿a quién iremos, si Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros hemos creído y sabemos que Tú eres el Santo de Dios?»[2].

Algo más tarde, estando Jesús con sus apóstoles en las cercanías de Cesarea de Filipo, y ante las preguntas insistentes del Maestro, Pedro volverá a confesar: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo»[3]. A lo que el Señor contestará prometiendo a Pedro el primado de la Iglesia, con las palabras que ya hemos citado anteriormente.

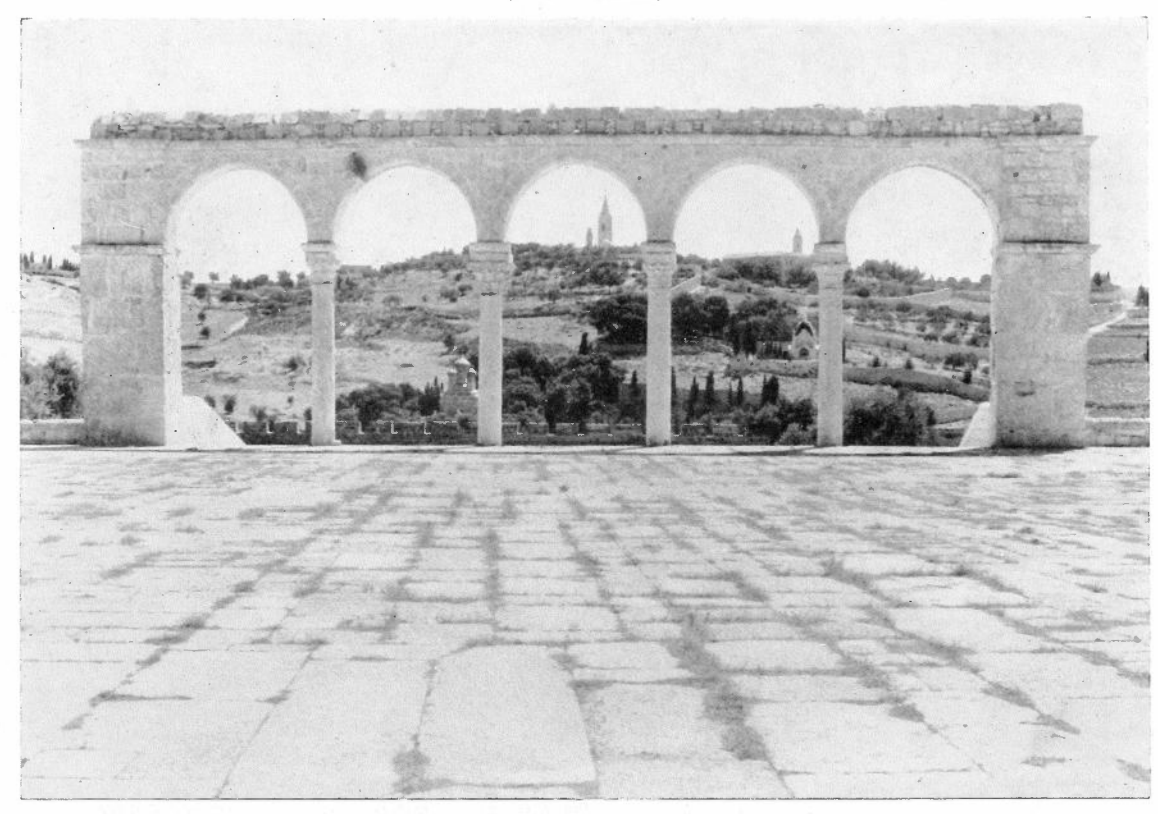
[1] Mt 14,22-31. [2] Jn 6,60-69. [3] Mt 16,18-19.

Bien conocida es la actitud de Pedro ante los acontecimientos de la última Cena. Primero, su insistencia, hasta cierto punto justificada, pero terca, en no dejarse lavar los pies por Jesús: «Jamás me lavarás los pies». Después — y ante la amenaza del Señor — su rectificación expresada en una frase muy noble y pintoresca: «Señor, lávame no sólo los pies, sino las manos y hasta la cabeza». Más tarde, la obstinación cariñosa en contradecir al Maestro que le predecía sus negaciones: «Aunque tenga que morir contigo, no te negaré»[1].

Aquella misma noche, estando con su Maestro en el huerto de Getsemaní, comenzó a intentar demostrar su fidelidad a Jesús. Cuando los soldados y criados del pontífice echaron mano a Jesús para detenerle, Pedro, que no sabemos por qué motivos llevaba consigo una espada, atacó con furia a los que se dirigían al Maestro. La víctima del ataque de Pedro fue un criado, llamado Malco, que perdió una oreja. Jesús reprende a su discípulo y cura la oreja del criado[2]. Pedro, desconcertado ante los hechos que estaban sucediendo, huyó mientras los soldados y criados conducían a Jesús a casa del pontífice. Pero Simón-Pedro reacciona y quiere seguir demostrando su fidelidad para con el Señor: «Y Pedro los seguía de lejos»[3].

Valiéndose de la amistad que Juan tenía con la portera del palacio, consigue penetrar en el atrio y a la pregunta de ésta si también él era discípulo de Jesús, tiene

Jerusalén. El monte de los Olivos — desde la cúpula de la Cadena, en la explanada del Templo —, tantas veces recorrido por san Pedro en compañía de Jesús, a cuya agonía, al pie del citado monte también asistió. (Foto P. Termes)





Jerusalén. Zona sudeste vista desde el *Dominus flevit*. En el centro, hacia arriba, vemos la iglesia de San Pedro *in Gallicantu*, en donde Pedro negó a Cristo, o donde más bien lloró sus negaciones. (Foto P. Termes)

lugar ya la primera negación. Allí el frío de la noche le obliga a mezclarse con un grupo de criados y soldados, que estaban calentándose al fuego. Entonces tienen lugar las otras dos negaciones de Pedro. Los presentes empiezan a hacerle preguntas indiscretas, y el propio acento galileo del habla del apóstol acaba por traicionarle: «Tú también eres galileo, puesto que tu habla lo descubre». Pedro una y otra vez niega insistentemente y con juramentos y maldiciones, que él nada tiene que ver con Jesús, y al instante un gallo cantó. Entonces sucede que Cristo pasa por un lugar inmediato; probablemente es trasladado por los soldados de una habitación a otra, y en aquel momento, volviéndose, mira a Pedro. El apóstol, traspasado por la sugerente mirada, cae en la cuenta de todo, recuerda que Jesús le había predicho sus caídas, a pesar de que él no quiso reconocerlo, y, abandonando a los que estaban junto a él, arrepentido y humillado, salió fuera y rompió a llorar amargamente[4].

[1] Mt 2o,33-35, y par.; Jn 13,36-38. [2] Mt 26,51-54; Lc 22,50-51; Jn 18,10-11. [3] Mt 26,58 y par. [4] Mt 26,69-75 y par.; Jn 18,15-18. 25-27.

Después que Cristo hubo resucitado, al primer apóstol a quien se aparece es a Pedro[1]. Siguiendo las indicaciones del Señor, Pedro y los apóstoles volvieron a Galilea y reanudaron sus faenas de la pesca. Entonces un día, de madrugada, se les aparece Jesús en la playa. Pedro, cuando oye decir a Juan que es el Señor, se tira al agua y a nado alcanza el primero la orilla para saludar a su Maestro. Aquella misma mañana el Señor le pregunta por tres veces que si le ama más que los otros. El apóstol, escarmentado de sus jactancias del día de la Cena, no se atreve a considerarse superior a los demás, limitándose a decir que ama a Jesús. Entonces el Señor le confirma en su cargo de primacía en la Iglesia y le insinúa que llegará a dar su vida por confesar al Cristo resucitado[2].

En Jerusalén, el día de Pentecostés, después de la venida del Espíritu Santo, Pedro sale a hablar a la multitud congregada ante la casa donde se hallaban los apóstoles. Aquel mismo día se convierten y reciben el bautismo tres mil personas[3]. Otro día, cuando Pedro y Juan subían al Templo para orar, se les acerca un cojo a pedirles limosna. Pedro le cura milagrosamente y esto provoca una gran admiración en el pueblo, que comienza a rodearlos. Pedro predica a las multitudes y los sanedritas hacen encarcelar a ambos apóstoles. Al día siguiente, les ponen en libertad: el número de cristianos se había elevado ya a cinco mil[4].

[1] Lc 24,34. [2] Jn 21. [3] Act 2,14-41. [4] Act cap. 3-4,1-22.

Desde el primer momento aparece Pedro al frente de la naciente Iglesia. Él es quien interroga y castiga a los primeros cristianos que transgreden las leyes de la Iglesia, como ocurrió en el caso del matrimonio Ananías y Safira, que habían pretendido engañar a los apóstoles[1]. Por otra parte, la fama de Pedro en la ciudad va creciendo cada día, hasta el punto de que empiezan a afluir por todas partes enfermos y tullidos de toda la comarca, quienes pretenden siquiera, que al pasar, Pedro les toque con su sombra para ser curados[2].

Ante las proporciones que iban tomando los acontecimientos, el sanedrín hace detener de nuevo a los apóstoles y entonces, Pedro vuelve a hablar ante las autoridades religiosas judías. Pedro y los suyos son azotados y más tarde puestos en libertad[3].

Entonces Pedro comienza a recorrer Judea, obrando milagros: En Lydda sana a Eneas, en Joppe resucita a Tabita[4] y, lo que es más trascendental, en Cesarea bautiza a un pagano —el primer caso de un pagano que se convierte directamente al cristianismo—, llamado Cornelio, centurión de la cohorte Itálica, que formaba parte de la guarnición romana de Cesarea[5].

[1]Act 5,1-11. [2]Act 5,14-16. [3]Act 5,17-42. [4]Act 9,32-43. [5]Act cap. 10.

Poco después, en el año 42, el rey Herodes Agripa comienza una verdadera persecución contra la Iglesia. Da muerte a Santiago el Mayor y manda encarcelar a Pedro; pero, a la voz de un ángel cayeron de sus manos las cadenas y consiguió huir de la prisión en medio de la noche. El apóstol entonces abandonó la peligrosa región de Palestina y, dicen los Hechos de los Apóstoles, «se fue a otro lugar»[1]. Es muy probable que partiera para Roma. En efecto, una tradición, de la que se hacen eco en el siglo IV Eusebio y san Jerónimo, dice que Pedro permaneció en la capital del imperio unos veinticinco años, lo que está de acuerdo con la fecha que hemos fijado, teniendo en cuenta que para su martirio suele señalarse el año 67.

Probablemente en Roma había ya algunos cristianos, pues en el día de Pentecostés se citan algunos judíos con residencia en Roma entre la multitud que escuchó el primer sermón de Pedro en Jerusalén. De modo que el apóstol debió ser bien acogido. Desde entonces aparece especialmente al frente de la Iglesia de Roma y desde allí escribe sus cartas a los cristianos de Asia Menor[2], si bien su actividad apostólica le impulsa a realizar numerosos viajes. Así, en el año 49, le vemos en Jerusalén en el primer concilio y reunión de la Iglesia[3]. Después aparece en Antioquía y allí tiene lugar un desagradable incidente entre él y Pablo. En Jerusalén se había ya decidido que el cristianismo no haría distinción entre paganos o judíos; sin embargo, Pedro, por una falta de decisión, cometió la torpeza de apoyar de una manera indirecta a los judaizantes de Antioquía, lo que provocó un desaliento entre los cristianos venidos del paganismo. Entonces Pablo, saliendo por los fueros de la justicia, se atrevió a reprender al propio Príncipe de los apóstoles, echándole en cara su forma ambigua de actuar

El-Ṭābigah. Capilla que recuerda la colación del primado sobre la Iglesia a san Pedro, junto al lago de Genesaret. (Foto F. Nicolau, Archivo Termes)





El-Ṭābigah. Interior de la capilla de la colación del primado, con la piedra llamada *mensa Christi*, porque a su alrededor los apóstoles habrían comido con Jesús. (Foto P. Termes)

y el daño que con ello podía producir a la Iglesia[4]. Pedro recibió bien las sugerencias de su colega Pablo y, desde entonces, no hay indicios de nuevas diferencias entre ambos apóstoles; al contrario, la tradición los ha unido hasta el punto de citarlos siempre uno tras otros en los actos litúrgicos. De hecho, Pablo fue también a Roma, y ambos sufrieron allí el martirio en la persecución de Nerón.

Pedro debió de morir en el circo de Nerón, en el Vaticano, y fue enterrado por los cristianos junto a la vía Cornelia. La tradición nunca olvidó el lugar del sepulcro; más aún, allí quisieron también ser enterrados otros cristianos. Como aquel lugar, en las afueras de la ciudad, era a propósito para servir de necrópolis, fue creciendo con el tiempo el número de gentes, la mayoría paganas, que fueron recibiendo sepultura cerca de la de san Pedro; pero los cristianos siempre tuvieron buen cuidado de hacer respetar la modesta tumba de apóstol, frente a los grandes mausoleos paganos, que la iban rodeando.

A mediados del siglo III, y con motivo de la persecución del Valeriano, los restos mortales de san Pedro fueron temporalmente trasladados a las catacumbas de san Sebastián, para de nuevo volver, al poco tiempo, a la vieja tumba del Vaticano, sobre la que Constantino hizo edificar una gran basílica. El centro de la famosa cúpula de Miguel Ángel, en la actual basílica, coincide exactamente con el sepulcro del primer papa, San Pedro.

[1] Act 12,3-17. [2] 1 Pe 5,13. [3] Act 15,6-1; Gál 2,1-10. [4] Gál 2,11-14.

Bibl.: A. S. BARNES, *St. Peter in Rom and his Tomb on the Vatican Hill*, Londres 1900. C. FOUARD, *Saint Pierre*, 15.ª ed., París 1929. APOLLONI GHETTI - A. FERRUA - E. JOSI - E. KIRSCHBAUM - C. SERAFINI, *Explorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940-1949*, Ciudad del Vaticano 1951.

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY

PEDRO, Didascalia de. → Pedro, Predicación de.

PEDRO, Epístolas de san. I. PRIMERA EPÍSTOLA, 1. AUTENTICIDAD. La primera epístola de san Pedro es uno de los escritos neotestamentarios cuya autenticidad está mejor avalada; existen testimonios antiquísimos. En la tradición patrística no encontramos ni un solo texto que ponga en duda su autenticidad. Los testimonios explícitos son abundantes y de procedencia muy diversa. Eusebio de Cesarea afirma que «la epístola de Pedro, conocida con el especificativo de primera, es admitida unánimemente»[A]. San Ireneo, Tertuliano, san Cipriano, Clemente de Alejandría, Orígenes, etc., la

admiten. Otros Padres, concretamente san Clemente Romano, sin duda la conocieron por la paridad literaria que algunos de sus escritos presentan con ella. El tema tratado y la manera de desarrollarlo se prestaban a hacer uso de ella en las asambleas cristianas. La autenticidad fue puesta en duda y desvirtuada por Baur y su escuela, a principios del siglo XIX, a base de pruebas internas. Pero si los argumentos de la tradición van acordes para decir que el escrito es de san Pedro, no falta de ello una confirmación en el mismo texto: Pedro se presenta como apóstol de Jesucristo[1]. Él ha sido testigo de sus sufrimientos[2]; se pone en relación con Marcos, su hijo espiritual[2].

[A] EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 3, 3,1, en *PG*, 20, 216.
[1] 1,1. [2] 5,1. [3] 5,13.

2. LUGAR Y FECHA DE REDACCIÓN. La epístola fue escrita en Roma, quizás por los años 63-64. Al hablar de la «iglesia que está en Babilonia»[1], el escritor se refiere sin duda a la iglesia de Roma. El sentido metafórico de la expresión es reconocido por toda la tradición: Papías, Clemente de Alejandría y san Jerónimo, a los cuales se suman la mayoría de los modernos, como Sellwyn. Babilonia en la mente de los profetas era el símbolo de las capitales paganas[2]. Los cristianos primitivos entendían por este nombre la capital del Imperio[3]. De ello se sigue que la estancia de san Pedro en Roma está garantizada por un escrito inspirado.

[1] 5,13. [2] Is 21,9; Jer 28,4. [3] Ap 14,8; 16,19; 17,5.

3. REDACTOR. Indudablemente, en la redacción del escrito, san Pedro aprovechó la valiosa ayuda de un cristiano que intervino eficazmente en la expansión del cristianismo, del cual conocemos también la colaboración que prestó a Pablo. Se trata de Silvano, que generalmente se identifica con Silas[1]. Esta intervención de Silas nos da la clave para explicar cierta paridad que existe entre nuestra epístola y algunas de las de Pablo. La parte considerable que tomó en la elaboración y redacción nos hace pensar que también él estuvo adornado de carisma de inspiración.

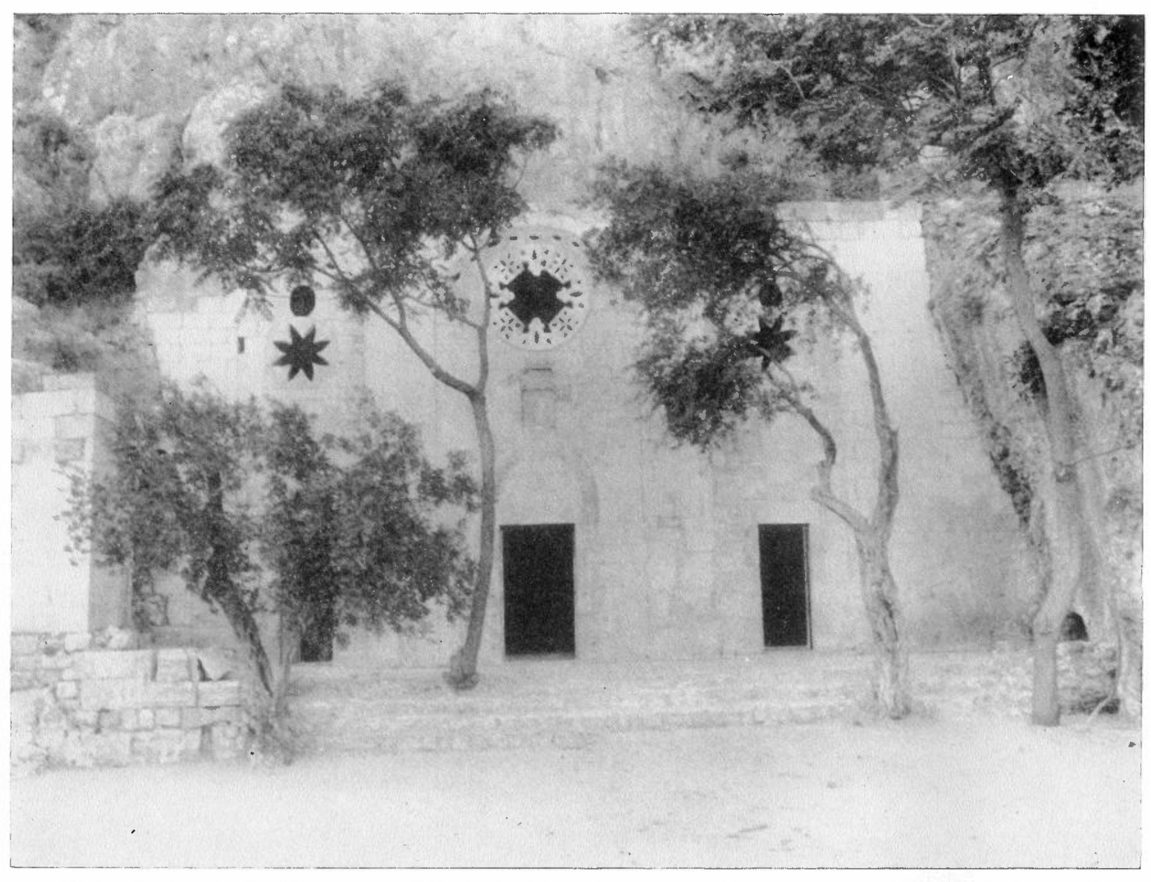
[1] Act 15,22-40; 18,5; 1 Tes 1,1; 2 Cor 1 19.

4. LENGUAJE Y ESTILO. La calidad del griego con que está redactada la carta, es otro argumento para creer en otro redactor diferente de san Pedro. Es de notar el uso que hace de palabras clásicas, a la par que otras muchas nos recuerdan la versión griega de los LXX. Su vocabulario es rico, sus frases flexibles y sus expresiones felices. El estilo es sencillo y claro, sin rebuscamientos, todo lo cual guarda un equilibrio y da una perfecta corrección al conjunto. La característica del estilo, dice Verduncy, es la frase invertebrada, sin una lógica exterior continuada, dotada, no obstante, de una lógica interior muy real.

5. DESTINATARIOS. Este mensaje iba dirigido a un vasto territorio: las iglesias diseminadas «en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asiria y Bitinia»[1]. Es el único caso en que se detallan los destinatarios en las epístolas

Joppe. Lugar en donde estuvo situada la casa de Simón el curtidor (centro, hacia la izquierda), en la que Pedro recibió a los mensajeros del centurión Cornelio. (Foto P. Termes)





Antioquía de Siria. Exterior de la gruta de san Pedro, ahora convertida en iglesia. Según la tradición, aquí vivió el apóstol durante su estancia en la ciudad. (Foto P. Termes)

Católicas; comprende casi todos los fieles de Asia Menor. No parecen estos fieles procedentes del judaísmo, sino de la gentilidad[2], pues son invitados a no seguir los deseos de la ignorancia pretérita; han pasado de las tinieblas a la luz; es así como han llegado a ser miembros de la familia de Abraham, pues hasta el presente han vivido en el vicio en una atmósfera de corrupción y de ambiente pagano[3]. Las frecuentes alusiones al AT — unas treinta citas — se explican por la importancia que tenía la biblia en la formación de los neófitos cristianos. Probablemente, pues, se trata de comunidades étnico-cristianas de Asia Menor, conquistas de Pablo, que han tenido el honor de recibir la palabra del príncipe de los apóstoles, a causa del recuerdo y del lazo que con ellas conservaba el que también fue su evangelizador, Silvano.

[1] 1,1. [2] 1,14.18; 2,9-10; 3,6; 4,2-4. [3] 2,14; 4,1.

6. Ocasión. Tan sólo por algunas expresiones de la carta nos es permitido determinar la situación de los cristianos, a quienes se dirige el autor. Los fieles han de soportar muchas tribulaciones y contrariedades[1], surgidas en el ambiente en que viven, tanto de parte de los paganos como de los judíos. A causa de esto son exhortados a la fidelidad, a la correspondencia, al favor incomparable que Dios les ha otorgado[2]. No se trata, pues, de una persecución decretada por las autoridades. Serían más bien las dificultades para conservar su fe y su vida honesta[3]. No faltan textos de autores paganos, tales como Suetonio[A] y Tácito[B] que confirman este ambiente refractario a la religión de Cristo. Conocida por el autor esta situación, se apresura a escribirles de la postura a tomar en tales circunstancias, ya respecto a los que les rodean, ya en relación con las autoridades civiles.

[A] Suetonio, *Nerón*, 16. [B] Tácito, *Anales*, 15,44.

[1] 1,6-7; 3,14.17; 4,12-19; 5,7.12. [2] 5,12. [3] 2,12; 3,13-17; 4,4. 12-16.

7. Contenido y división. La epístola es completamente parenética. Las partes que podríamos llamar dogmáticas están en absoluta dependencia con las exhortaciones e instrucciones morales. Éstas son las que precisamente constituyen el fondo del escrito.

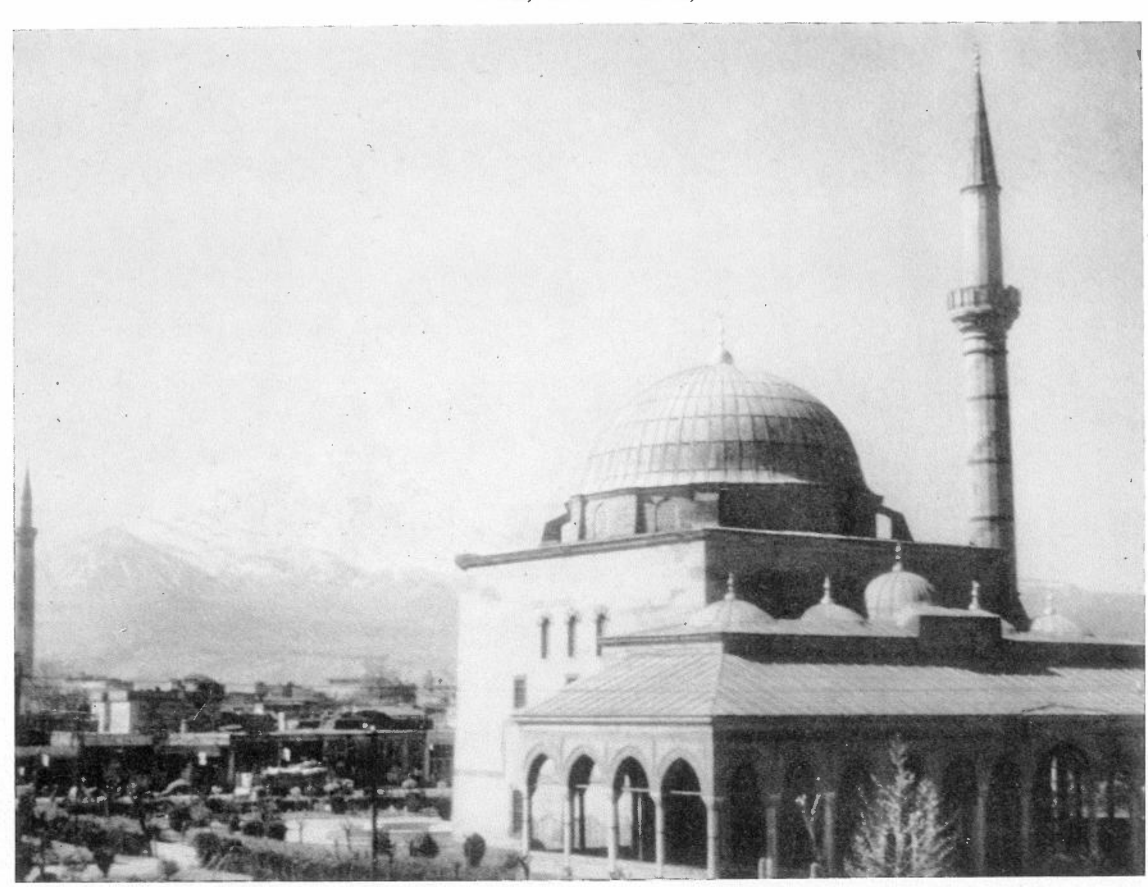
Una división general puede presentarse así: la salutación[1] constituye la síntesis de todo lo que sigue en la exposición: la elección, la redención y la santificación de los fieles. Acción de gracias por la regeneración bautismal[2]. La primera parte es una vibrante exhortación a la santidad[3]; se exponen los motivos y se insiste

sobre la caridad fraterna y la unión con Cristo. La segunda parte[4] trata de los diversos deberes del cristiano, y en particular de las obligaciones que les impone la situación social o familiar, e incluso de la actitud cristiana delante de las persecuciones, a causa de su nueva manera de vida. La tercera y última parte[5], avisos para los tiempos difíciles que se acercan, concretamente en vista a la parusía del Señor. Concluye con un breve epílogo[6]: elogio de Silvano, saludos y deseos de paz.

[1] 1,1.2. [2] 1,3-12. [3] 1,13-2,10. [4] 2,11-4,6. [5] 4,7-5,11. [6] 5,12-14.

8. DOCTRINA. El autor se ha propuesto dar testimonio de las creencias que ya eran del dominio de las comunidades, y por eso se ciñe únicamente a exhortar a una vida santa de acuerdo con esta fe. La epístola, en este aspecto, representa un valioso documento y un ejemplo de los temas habituales de las catequesis primitivas, destinadas a las necesidades de los fieles. Así, la doctrina de la Trinidad es recordada en un principio[1], como fundamento de todas las gracias que a continuación se exponen: lo será todavía más adelante[2], como en particular la obra del Espíritu Santo[3]. Pero lo que da el carácter distintivo al escrito es la sagrada persona de jesucristo. Ella lo domina todo; el que habla es un testigo ocular de sus padecimientos y de su gloria. Jesús es el Hijo de Dios, existente desde la eternidad, que se ha manifestado en el tiempo por su encarnación. Él ha sufrido y ha muerto. Esta muerte ha sido justificación por nuestros pecados[4], ha hecho posible nuestro acceso a la gloria; todo ello ha sido propuesto también para nuestro ejemplo[5]. Él es el Señor, título que se emplea para designar su divinidad. La vida espiritual que se expone se concentra toda ella en torno a la persona del Salvador. La cristología lo impregna todo. En especial, el tema de la soteriología, anunciado al comienzo con la mención del sacrificio de la sangre de Cristo, toma un relieve que no tiene igual, a no ser en algunos textos paulinos. Lo más relevante en la obra de la redención se realiza en Jesucristo. Por ella se constituyó Mediador, y con ella inaguró una nueva alianza. Dicha obra fue coronada por su resurrección, causa de nuestra regeneración[6] y su fin fue la glorificación celestial[7]. Jesucristo vendrá al fin de los tiempos en su parusía[8], en que los creyentes recibirán la corona inmarcesible de la gloria[9] y los infieles la condenación definitiva[10]. Para el cristiano, constituye el modelo que ha de imitar en su inocencia, mansedumbre y generosidad, pero a la base de esta exhortación está todavía la ver-

Panorámica de Kayseri, la antigua Cesarea de Capadocia. En primer término aparece la mezquita y al fondo el monte Argeo. Las cartas de san Pedro van dirigidas también a los cristianos de Capadocia. (Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)



dad dogmática, en este caso, la redención que ha llevado a cabo en favor de los hombres[11].

[1] 1,2. [2] 4,14. [3] 1,2.11-12. [4] 3,18. [5] 2,21. [6] 1,3; 3,21; cf. Rom 4,25. [7] 3,22; 4,11; 5,10. [8] 4,7. [9] 5,1.4. [10] 4,5.17. [11] 1,18-19; 2,24; 3,18.

La Iglesia, a pesar de no ser nombrada expresamente, ocupa un lugar preeminente en esta epístola. Los discípulos de Cristo son miembros de una comunidad de hermanos. Constituyen un edificio vivo, del cual ellos son las piedras y Cristo el fundamento[1]. Él es el Pastor supremo del rebaño que forman los cristianos[2], y los presbíteros, los pastores visibles. Pedro resulta, en este plano, el jefe visible, ya que les envía sus órdenes y directrices.

Las múltiples alusiones al bautismo han hecho creer a muchos autores que la epístola estaría en gran parte formada de una homilia sobre el bautismo. La introducción[3] y la conclusión[4] serían añadiduras del siglo II, que habrían hecho que el escrito, puesto en nombre de Pedro, circulase como una carta. El texto mismo en su parte más importante habría sido influido por fórmulas de la liturgia bautismal más antigua. Quizás leída la exhortación, teniendo en cuenta este marco histórico, al que actualmente se ha dado tanta importancia, se harán más inteligibles y aparecerán con toda su fuerza muchos de sus textos. De hecho, el bautismo constituye la salvación de los creyentes; por él se nos perdonan los pecados; nos asegura una vida nueva, divina, y constituye para los que lo reciben un nuevo nacimiento.

La vida cristiana difiere de la vida del mundo, de la vida de aquellos que no han recibido la redención de Jesucristo y la santificación del Espíritu. La vocación a la salvación se lleva a cabo mediante la predicación de los apóstoles y el bautismo, y se conserva con el auxilio de la gracia y de los otros dones otorgados por Dios. Las pruebas han de soportarse con la tranquilidad y paz que da la fe, fundamentada en la imitación de Jesucristo. Ellas mismas resultarán un motivo de alegría. El cristianismo verá en ellas un comienzo de su venida (el escrito se mueve, como hemos anotado, en un ambiente escatológico); de manera que el final de la vocación cristiana será el «día de su visita»: un futuro esplendoroso que terminará con su visión y con la participación de su gloria. Realmente, hay sobrada razón para hacer de la primera epístola de san Pedro el «documento de la confianza», y llamarlo, pese a su brevedad, un «microcosmos de la fe cristiana y sus obligaciones».

[1] 2,4-8. [2] 2,25; 5,4. [3] 1,1-2. [4] 5,12-14.

II. Segunda epístola. La redacción del presente escrito es debida al peligro que corrían las comunidades de fieles, a quienes se había dirigido la epístola anterior. Es, por tanto, un escrito de circunstancias. Su tono es más bien parenético que epistolar. Su principal preocupación es impugnar a los que niegan la venida del Señor. Literariamente presenta una afinidad tal con la epístola de san Judas, que es imposible negar su dependencia de aquel escrito, sin duda más antiguo que el presente. Su lenguaje nos ofrece una terminología propia. Aun más; las ideas del presente mensaje difiere sensiblemente del primero, escrito por san Pedro. Todo ello ha contribuido a proponer la cuestión del autor, cuestión que viene tratándose desde la época patrística, y de la cual será difícil dar una solución definitiva. Como puede verse, las cuestiones planteadas en torno a nuestro escrito difieren totalmente de las tratadas en el apartado anterior.

1. Autenticidad. En primer lugar, pues, debe ser presentada y valorada la cuestión de la autenticidad. Ya que si bien en el canon actual se presenta esta epístola como un escrito de Pedro, sin embargo, hay que decir que es muy difícil probar este aserto; las pruebas internas más bien parecen sugerir lo contrario y las externas, positivas y directas, no son ni mucho menos apodícticas.

Los testimonios internos en favor de la autenticidad se han presentado así: El escrito pretende pasar como obra de «Simón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo»[1]. Estas palabras no dan lugar a duda: el escrito es del que lo inscribe. El mismo apóstol afirma ser testimonio de la transfiguración del Señor, vio su gloria y oyó la voz del Padre[2]. Hace alusión explícita a la primera carta[3], la cual consideramos auténtica. Habla del apóstol Pablo, como de un «hermano carísimo»[4], apelación que le coloca en la línea del apostolado, condición que otro no hubiera podido arrogarse. Finalmente, al hablar de su muerte, alude a la predicción que de ella hizo Jesús[5].

[1] 1,1. [2] 1,16-18. [3] 3,1. [4] 3,15. [5] 1,14; cf. Jn 21,18 y sigs.

A pesar de todos estos datos, la Iglesia primitiva parece haber hecho caso omiso de ellos, o al menos para los primeros Padres no tuvieron ni mucho menos un valor decisivo. Observemos que las características personales que el autor aduce son susceptibles de reserva. De hecho no aportan nada de nuevo a lo que la tradición anterior sabe de san Pedro. Así tenemos que el nombre en la forma que aquí se nos presenta, es usado también en el NT. El hecho de la transfiguración pertenecía al kerigma de las primeras comunidades, y su narración es más cercana a la manera de Mateo[1], que a la de Marcos, intérprete de Pedro. No es tampoco extraño que ponga su escrito en conexión con el primero[2], que sin duda sería ya bastante conocido, aunque, de hecho, difieran tanto en el estilo y vocabulario, como en los rasgos, que no convienen con la época de Pedro, y en puntos tratados de muy diverso modo en uno y en otro. El autor conoce las epístolas de Pablo por la difusión que éstas habían ya obtenido en el medio ambiente en que él vivía. Se presenta además como decrépito y próximo a abandonar la vida presente, sin duda relacionándolo con la predicción de Jesús[3].

Mas no son éstas las únicas afirmaciones que más pesan contra el origen apostólico del escrito. Existen otras que, en caso de quererlo mantener, resultarían anacrónicas. El autor habla de la primera generación cristiana, la apostólica, la de «los padres»[4], de la cual él no forma parte[5]. La parusía es presentada de una manera nueva, desconocida. Los que se mofan del día del Señor, introducidos aquí con sus mismas palabras, no nos han sido presentados en ningún lugar del NT. Semejante ambiente, reflejado en este escrito ¿no nos lleva más bien a los años que siguieron a la destrucción

de Jerusalén? De hecho, tenemos que esperar la primera epístola de Clemente (23,3) para encontrar un ambiente similar al que aquí se insinúa. ¡Es tan distinto todo ello de lo que leemos en la primera de san Pedro! En fin, el vocabulario y los fines de uno y otro escrito conducen a dos ambientes de épocas diferentes.

[1]Mt 17,5. [2]2 Pe 3,1. [3]Jn 21,22. [4]2 Pe 3,4. [5]3,2.

Otro argumento contrario a la autenticidad petrina es la dependencia evidente de nuestra epístola con otra: la de san Judas. De los escritos que más se asemejan a ella por su estructura literaria, éste ocupa el primer lugar. Se trata de un paralelo entre el escrito de san Judas y 2Pe 2,1-3,3. De los veinticinco versículos de que consta la de san Judas, diecinueve se hallan en la de san Pedro. Hoy día, la mayoría de los exegetas están por la prioridad de la de san Judas; es, por tanto, la nuestra posterior a ella. Esta observación débese tener en cuenta para determinar la fecha de composición. El hecho, pues, de la dependencia de nuestra epístola es indudable. Ignoramos si los que defienden la autenticidad petrina se han dado cuenta de lo que significaría el hecho de que, Pedro, la cabeza de los apóstoles, sea influido por un discípulo, o si si quiere por otro apóstol. Esta posición está fuera de la línea apostólica. Y por lo que toca a la manera de tratar la materia, podemos decir que el autor no ha sabido imitar suficientemente el ambiente que respira la primera. Así lo indican los puntos siguientes:

a) Desde el punto de vista teológico, la primera es superior. En ella la cristología lo explica todo. Cristo es presentado como modelo y objeto de fe, de esperanza y de amor. En la presente, el Señor es solamente objeto del conocimiento del cristiano. San Pedro presenta el ideal de la vocación cristiana de una manera positiva; nuestro autor está preocupado tan sólo de la influencia de los herejes.

b) La Sagrada Escritura, tan cara al apóstol de Pentecostés, de la cual hace uso en su epístola aduciendo unos treinta textos, algunos de ellos bastante extensos, aquí se reduce a unas cinco citas. La historia del diluvio será recordada en ambos escritos: en uno, como figura del bautismo[1], en el otro, como figura del fin del mundo[2].

c) La venida del Señor al fin de los tiempos en la presente se llama parusía[3], mientras que en la anterior se denomina apocalipsis[4]. San Pedro presenta esta venida como el juicio de Dios, que vendrá para otorgar la recompensa a los suyos y, por tanto, será motivo de alegría[5]; nuestro anónimo la describe como una catástrofe[6], idea que no es específicamente cristiana.

d) Se ha estudiado también el vocabulario, pero las conclusiones han sido muy diferentes. No ha faltado quien ha defendido una afinidad de vocabulario entre los dos escritos. Con todo, objetivamente, hay que reconocer que es éste el escrito neotestamentario que contiene mayor número de palabras, no usadas en los restantes libros inspirados. Además del vocabulario existe un evidente colorido helenista, y, por lo tanto, su autor ha conocido aquel ambiente, del cual es tributario en frases y construcciones.

Hasta aquí las pruebas internas y su valor. Salta a la vista que tomadas en conjunto son contrarias a la autenticidad.

[1]1 Pe 3,20.21. [2]2 Pe 2,5; 3,5-7. [3]2 Pe 1,16; 3,4.12. [4]1 Pe 4,7. 17; 5,4. [5]1 Pe 1,7-9; 4,13; 5,4.10. [6]2 Pe 2,3.7.10-13.

Si de los testimonios internos, pasamos al examen del proceso de la admisión de la epístola en el canon, nos hallamos ante un cúmulo de dudas, cuando no de silencio. Las primeras alusiones se han querido encontrar en Clemente Romano, en el *Pastor* de Hermas, en Justino y en Teófilo de Antioquía. Pero ninguna de las citas alegadas es explícita y clara. Quizás las que presentan cierta semejanza sean algunos pasajes del *Apocalipsis de Pedro* (antes del 180), de los *Hechos de Pedro* y de las *Recognitiones* del Pseudoclemente, todos escritos apócrifos. A comienzos del siglo III hallamos los primeros testimonios. Pero lejos de poner nuestra cuestión en claro, nos dicen más bien del ambiente de dudas que en torno de la epístola se había formado. Hay que mencionar a Firmiliano de Cesarea de Capadocia[A], que no obstante sus reservas es favorable, así como el testimonio de Orígenes[B]. En el siglo IV son más numerosos los textos, pero son asimismo muy divergentes, tanto en Palestina como en Siria y Asia Menor. Eusebio, al hacer mención de las «siete epístolas católicas» la pone entre los «antilegómena» (escritos de cuya autenticidad se ha discutido). Él, personalmente, no la considera canónica; y constata la aceptación por parte de algunos, como también la no aceptación por parte de otros[C]. A fines del siglo IV y durante el siglo V ya es tenido nuestro escrito como canónico en el Occidente. En estos años, las iglesias latinas, que hasta entonces no se habían decidido, empiezan a reconocerlo y considerarlo como inspirado. Sin duda que su recelo anterior provenía de las dudas originadas en Oriente, de las que se hace eco san Jerónimo: «San Pedro escribió dos epístolas, que son denominadas "católicas". Pero la segunda, por la diversidad de estilo respecto al de la primera, muchos autores creen que no es de san Pedro»[D]. La iglesia siríaca la introdujo también en su canon en el siglo VI. Como resumen podemos aducir la conclusión que saca Chaine acerca de los testimonios de la tradición: «El estudio de la tradición nos refiere testimonios favorables, pero también pone de manifiesto las controversias y otros testimonios negativos. Por lo tanto, ya que la sola tradición es insuficiente para poder afirmar o negar la paternidad de san Pedro, la única solución es recurrir a la crítica interna».

[A]FIRMILIANO, en *PG*, 3, 1207. [B]ORÍGENES, en *PG*, 20, 584. [C]EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 3, 25, en *PG*, 20, 263. [D]JERÓNIMO, *De Vir.*, 3, 1, en *PL*, 23, 638.

¿Cómo explicar, pues, en definitiva, la composición de nuestra epístola? Proponemos la siguiente explicación: Un autor, discípulo de san Pedro, con autoridad reconocida dentro de la Iglesia, se halla en el deber de combatir unos errores peligrosos dentro de los círculos cristianos y, en concreto, una corriente de falsedades, dudas y sinrazones. Son, en parte los mismos peligros que años anteriores había originado el escrito de san Judas. A base de este autor y otros elementos

muy en uso en la primera catequesis, y quizás sirviéndose también de algún escrito del mismo san Pedro, redacta la segunda epístola, tal como hoy la tenemos, que está avalada con el nombre del «príncipe de los apóstoles». El escritor se ha servido de este medio para dar fuerza a su instrucción; pues, sin duda, Pedro, puesto en estas circunstancias hubiera expuesto la misma doctrina. No se trata de un engaño artificioso; la pseudonomia, en este caso, está justificada. Como observa Chaine, el escrito no ha salido de una iniciativa privada, sino que en su punto de partida hay una autoridad: la del mismo san Pedro o de un discípulo inmediato suyo. De hecho, el autor busca una relación con él, se coloca al lado de san Pablo y utiliza el escrito de san Judas. Transmite, pues, una enseñanza apostólica que presenta en la forma que cree más eficaz. El pseudónimo se justifica por la manera de proceder en el medio ambiente del autor. Que ha tenido un interés especial en mantener este pseudónimo, lo prueban los rasgos personales que le conquistarán una preeminencia entre las comunidades a las cuales se dirige. De esta forma, edita su carta. Sus efectos nos son desconocidos; pero no es aventurado decir que es posible no tuviera todo el éxito que el autor se había propuesto e imaginado, por el hecho de presentar un escrito con nombre distinto del propio, cuando las circunstancias de la muerte de san Pedro eran conocidas de muchos en las comunidades cristianas. Lo que sí nos consta es que el mensaje no fue aceptado de una manera inmediata y total. Fue después de las dudas que hemos visto, cuando el escrito vino a formar parte del canon, y declarado como realmente canónico en el Concilio de Trento. En él no se trató en absoluto la cuestión de la autenticidad, problema distinto del de la canonicidad. Basta que el escrito haya sido de hecho recibido en la Iglesia como canónico y que represente una herencia auténtica de la época apostólica.

2. Lugar y fecha de redacción. Las circunstancias históricas que vieron la génesis de este escrito nos son completamente desconocidas. Lo que se diga, por tanto, del lugar donde fue compuesto, es pura conjetura. Los católicos, en general, lo suponen escrito en Roma (Cornely, Camerlynck, Vrede, Chaine); otros en Antioquía (Zahn, quien la atribuye a san Pedro); en Egipto (Harnack, Chase); Egipto o Asia Menor (Deissmann, Knopf). Sobre el tiempo de su redacción existe el mismo problema. Los acatólicos la sitúan entre los años 150-180. Para ellos sería el último escrito neotestamentario. Los errores que impugna, dicen ellos, son los mismos que originaron la gnosis en el siglo II. Algunos católicos señalan los años que siguen a la primera generación cristiana. Chaine la sitúa entre los 70-80; Leconte, hacia el 80, después de la destrucción de Jerusalén. Los que defienden que el escrito, tal como hoy se conserva, es el mismo que salió de la pluma de san Pedro, fijan una fecha anterior: entre el año 60 y el 67.

3. Destinatarios. El autor no los menciona. La doctrina de la epístola no nos permite tampoco identificarlos. Quizás hayan venido del paganismo[1]. Es la segunda vez que les escribe[2]; por lo tanto, el autor quiere dirigirse a los mismos que han sido los destinatarios de la primera (véase *supra*. § I, 5).

[1] 2,18.20-22. [2] 3,1.

4. Finalidad. Lo que el autor se propuso se desprende del argumento. Le preocupa la situación de un determinado número de iglesias, en las que se han entrometido algunos herejes. Con este escrito intenta poner de manifiesto su situación: los doctores que se han introducido siembran errores, dudas y confusiones contra la esperanza cristiana. Sus destinatarios están en peligro de perder la fe y sus buenas costumbres; ya se burlan de la tardanza de la venida del Señor. Todo lo cual ha suscitado el celo que pone en su obra el autor inspirado.

5. Lenguaje y estilo. Ambos acentúan el carácter impersonal de la epístola. El vocabulario es culto, preciso. No obstante, se nota en algún punto cierta ampulosidad: emoción polémica, repetición insistente de palabras y de partículas, acumulación de genitivos[1] y uso de formas decadentes de la *koiné*. El escrito es tributario de la cultura helenística y de la judía. A pesar de que se ha insistido en la semejanza de vocabulario entre este escrito y el anterior, hemos de confesar que es manifiesta la disparidad entre uno y otro. De hecho hay muchas palabras que sólo encontramos aquí; de estas palabras, es proporcionalmente el escrito neotestamentario que mayor número contiene.

[1] 3,2.

6. División y doctrina. El contenido de la epístola se divide fácilmente así: *Salutación y augurio* (1,1-2). *Primera parte*: Exhortaciones: deben corresponder a los dones divinos con la práctica de las virtudes, condición de progreso y de acceso al reino eterno[1]. Para asegurar esta esperanza, el autor recuerda el hecho de la transfiguración del Señor, figura de otro advenimiento, y pone de relieve las antiguas profecías[2]. *Segunda parte*: Refutación de los falsos doctores: están dentro de la comunidad[3]; les están reservadas las penas de los antiguos prevaricadores[4]. Son descritos como hijos de maldición[5]. *Tercera parte*: Dudas sobre la venida del Señor; ella debe ser motivo de vida santa[6].

[1] 1,3-11. [2] 1.12-21. [3] 2,1-3. [4] 2,4-11. [5] 2,12-22. [6] 3,1-18.

Como se colige del esquema propuesto, la doctrina se puede concretar en dos puntos: la parusía o advenimiento del Señor[1] y la conservación íntegra de la fe[2]. La enseñanza dogmática principal versa sobre la certeza de la primera y sobre las retribuciones que la acompañarán[3]. De todas las epístolas, es ésta la que contiene más detalles concernientes a este tema. Da también las razones de esta creencia, que él encuentra en el testimonio de la SE, y que defiende contra los ataques de los adversarios. La vida cristiana ha de desarrollarse siempre con miras a este hecho. En torno a estas dos ideas principales se agrupan otras que también tienen su carácter y valor doctrinales. La enseñanza sobre la gracia, tan extensamente expuesta por san Pablo, no había sido hasta ahora concretada en una expresión tan feliz como la que nos dice que el hombre es «participante de la naturaleza divina»[4]. La doctrina cristológica, no obstante ser inferior a la ex-

puesta en otros escritos neotestamentarios, es suficiente para confirmarnos en las grandes verdades de la divinidad de Jesucristo, de su venida en gloria. El fin del cristianismo debe ser el conocimiento de Dios y de Jesucristo nuestro Señor[5].

[1] 1,16-21 y 3,3 y sigs. [2] 2.1-22. [3] 1,11.19; 3,4-5. [4] 1,4. [5] 1,2; 3,18.

Bibl.: Además de la citada en → Católicas, Epístolas, véase: J. B. MAYOR, *The Epistle of St. Jude and the Second of St. Peter*, Londres 1907. C. A. BIGG, *The Epistles of St. Peter and St. Jude*, Edimburgo 1910. G. HOLLMANN - W. BOUSSET, en *ThHK*, Leipzig 1917. L. RADEMACHER, *Der I Petrusbrief und Silvanus*, en *ZNW*, 25 (1926), págs. 287-299. U. HOLZMEISTER, *Commentarius in Epp. SS. Petri et Iudae I, Ep. I Petri*, París 1937. P. EATON, *The Catholic Epistles of SS. Peter, Jude, John*, Londres 1937. J. CHAINE, en *EtB* (1939). G. THILS, *L'enseignement de saint Pierre*, París 1943. H. VON SODEN, en *ThHK*, Leipzig 1944. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, 2.ª ed., Londres 1947. U. HOLZMEISTER, *Vocabularium secundae Epistolae Sti. Petri*, en *Bibl*, 30 (1949), págs. 339-355. P. GAECHETR, *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck 1958.

R. DÍAZ CARBONELL

PEDRO, Evangelio de. Entre los apócrifos perdidos, ocupa éste un puesto de extraordinaria importancia por el fragmento contenido en el papiro descubierto el año 1886 en Aḫmīm —antigua Panópolis— (Alto Egitpo) y publicado por U. Bouriant el año 1892. Pertenece éste al siglo VIII, y formaba parte, sin duda alguna, del *Evangelio de Pedro*, del que tenemos referencias en Eusebio[A], Orígenes[B], y Teodoreto Cirense[C]. Antes de descubrirse el fragmento que nos ocupa, se lanzaron diversas hipótesis sobre las características de nuestro apócrifo, algunas de las cuales quedaron confirmadas con el hallazgo. El fragmento de Aḫmīm describe las últimas escenas de la Pasión, ofreciendo rasgos comunes con los canónicos, a los que añade notas curiosas, vgr., inculpación de Herodes y de los judíos en descargo de Pilato, por lo que se refiere a la responsabilidad en la condenación de Cristo; respeto y veneración por san Pedro, dejando en segundo término a san Juan en las escenas de la Pasión, etc. Las tendencias en él manifestadas son más bien de tipo apologético; su entusiasmo en engrandecer la figura de Jesús en el momento mismo de la crucifixión le inspiran expresiones ambiguas, que alguien pudiera interpretar en sentido *docético*. La fecha de composición de este apócrifo puede fijarse hacia el año 150 D.C., y el lugar de aparición probablemente en Siria.

[A] *Hist. Ecl.*, 3, 3,2; 6, 12,2-6, en *PG*, 20. [B] *Comm. in Mt.*, 10,17, en *PG*, 13, 876. [C] *Hueret. fabul. compend.*, 2, 2, en *PG*, 83, 389.

Bibl.: U. BOURIAN, *(Fragments du Livre d'Enoch et de quelques écrits attribués à S. Pierre*, en *Memoires publiées par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, IX, París 1892, págs. 137-142. L. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre*, 2.ª ed., París 1930. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 68-71, 398-417.

A. DE SANTOS OTERO

PEDRO, Hechos de. Noticias proporcionadas por antiguos autores, informan de que fueron bastante conocidos los relatos sobre la vida y el martirio de san Pedro. Los fragmentos que se conservan están escritos en griego, latín, árabe, etíope, copto, armenio, siríaco y eslavo. El texto griego primitivo, parece que se compuso en Asia Menor en el siglo II o comienzos del III. Muchos críticos hallan en él vestigios de gnosticismo. El latino o *Acta Vercellensia* llamado así de un ms. del siglo VII, se compuso probablemente en el III y depende del griego. La pertenencia del texto copto, tercero en importancia, a los *Hechos de Pedro* ha sido muy discutida, pero, al parecer, debe aceptarse. Estos fragmentos narran la partida de san Pablo de Roma hacia España y la orden que Jesús da a san Pedro de trasladarse a la Ciudad Eterna para desenmascarar a Simón Mago, lo que, en efecto logra, haciendo que se desplome contra la tierra, cuando, por arte mágica, se remontaba en el aire. San Pedro peligra, porque, predicando la continencia, muchas mujeres se separan de sus esposos, y tiene que huir de Roma para evitar la muerte. Poco más allá de la puerta de la ciudad encuentra a Cristo, al que pregunta: *Domine, quo vadis?* («¿Adónde vas, Señor?»), a lo que Jesús responde que se dirige a Roma para que le crucifiquen de nuevo. El apóstol, comprendiendo el significado de la contestación, regresa a la ciudad y acepta el martirio con alegría, muriendo crucificado cabeza abajo.

Bibl.: R. A. LIPSIUS - M. BONNE, *Acta Apostolorum Apocrypha*, I, Leipzig 1891, textos griego y latino. C. SCHMIDT, *Die alten Petrusakten*, Leipzig 1903, texto copto y traducción alemana. L. VOUAUX, *Les Actes de Pierre, Introduction, textes, traduction et commentaires*, París 1922. E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2.ª ed., Tubinga 1924 (trad. al.). M. R. JAMES, *The Apokryphal New Testament*, Oxford 1924 (trad. ing.).

J. A. PALACIOS

PEDRO, Hechos eslavos de. Apócrifo existente sólo en eslavo, compuesto en fecha imprecisa, sin relación aparente con los *Hechos de Pedro*. Su argumento, basado sin duda en una tradición o leyenda primitiva, narra el viaje de Pedro a Roma y su martirio en la Ciudad Eterna por orden de Nerón.

Bibl.: M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924, pág. 474.

D. VIDAL

PEDRO, Martirio de. → Pedro, Hechos de.

PEDRO, Predicación de. Tratado apócrifo del que se conservan escasos fragmentos, escrito en griego, tal vez en las primeras décadas del siglo II, con el título de Κήρυγμα Πέτρου («Kerigma de Pedro»), en Egipto o en Grecia. Se debate si debe identificarse con la *Didascalia de Pedro*, a que se refiere san Juan Damasceno. Fue muy popular en la Iglesia primitiva. Clemente de Alejandría, quien nos ha conservado partes de la misma, la conocía íntegramente; pero tanto Eusebio como san Jerónimo, la clasifican entre las obras apócrifas. Al parecer era una especie de resumen de la predicación del apóstol, en el que se destacaba la superioridad del monoteísmo cristiano sobre las creencias religiosas de judíos y paganos.

Bibl.: CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, 1,29,182; 2,15,68; 6,5, 39,42; 6,6,48; 6,15,128. ORÍGENES, *In Io.*, 13,17, en *PG*, 14,424. EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 3,3,2, en *PG*, 20,127. JERÓNIMO, *De Vir. Illustr.*, I, en *PL*, 23,609. JUAN DAMASCENO, en *PG*, 95, 1157 B, 1461 D. A. HILGENFELD, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, IV. Leipzig 1884, págs. 51-65, fragmentos con introducción y notas. E. VON DOBSCHÜTZ, *Nas Kerygma Petri kritisch untersucht*, Leipzig 1893. M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924, págs. 16-18 (trad. ingl.). E. AMANN, *Apocryphes du Nouveau Testament*, en *DBS*, I, cols. 522-523. F. L. CROSS, *Peter, Preaching*

of St., en *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2.ª ed., Londres 1958, pág. 1052.

J. A. G.-LARRAYA

PEDRO Y ANDRÉS, Hechos de los santos apóstoles. → Andrés, Hechos de.

PEDRO Y LOS DOCE DISCÍPULOS, Hechos de. Apócrifo gnóstico. No tiene relación alguna, al parecer, con otras obras de igual naturaleza en que intervienen los mismos personajes. Se descubrió en Khenoboskion en 1946.

PEDRO Y PABLO, Hechos de. Libro apócrifo que expone la concordia reinante entre los dos apóstoles, el viaje de Pablo a Roma y el martirio de ambos santos. Se cree que esta obra es una adaptación de los *Hechos de Pedro* y de los *Hechos de Pablo*. Se conserva en griego y en latín. Se compuso, al parecer, en la primera mitad del siglo II.

Bibl.: R. A. LIPSIUS - M. BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, 2 vols., Leipzig 1891 y 1898-1903, textos latino y griego. E. HENNECKE, *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, 2.ª ed., Tubinga 1924. M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924, reimpresión 1953 (trad. ing.).

J. A. PALACIOS

PĚLALYĀH («Dios ha juzgado»; Φαλαλιά; Vg. *Phelelia*). Hombre de familia sacerdotal, hijo de ʾAmṣī y padre de Yĕrōḥām, que estuvo al servicio del Templo cuando la repoblación de Jerusalén en época de Nehemías[1].

[1] Neh 11,12.

Bibl.: NOTH, 1161, págs. 21, 187.

D. VIDAL

PĚLAṬYĀH(Ū) («Dios ha redimido»). Nombre de dos personas veterotestamentarias:

1. (Φαλτία; Vg. *Pheltia*). Uno de los cuarenta y cuatro jefes del pueblo que firmaron el pacto de renovación de la Alianza con Dios en tiempos de Nehemías[1].

2. (heb. *pĕlaṭyāhū*; Φαλτίας; Vg. *Pheltias*). Hijo de Bĕnāyāhū, uno de los jefes del pueblo contra quienes Ezequiel pronunció un oráculo[2], el cual murió mientras el profeta anunciaba su inmente castigo, porque aconsejaba mal al pueblo y meditaba iniquidad[3].

[1] Neh 10,23. [2] Ez 11,1. [3] Ez 11.13.

Bibl.: NOTH, 1158, págs. 21,38,156,180.

M. V. ARRABAL

PĚLĀYĀH («Dios trató de modo maravilloso»; Φαρά [B], Φαλαιά [A]; Vg. *Pheleia*). Tercer hijo de ʾElyōʿēnay, que aparece citado en la genealogía de David entre los descendientes de Zorobabel[1].

[1] 1 Cr 3,24.

Bibl.: NOTH, 1159, pág. 191.

D. VIDAL

PĚLĀʾYĀH («Dios trató de modo maravilloso»; LXX omite; Vg. *Phalaia*). Uno de los levitas que asistieron a Esdras en la lectura pública de la Ley, enseñándola al pueblo[1]. También figura entre los hombres que firmaron la renovación de la Alianza con Dios en tiempos de Nehemías[2].

[1] Neh 8,7. [2] Neh 10,11.

Bibl.: NOTH, 1148, pág. 191.

M. MÍNGUEZ

PÉLEG (et. cf. *infra*; Φάλεκ; Vg. *Phaleg*). Hijo de ʿĒber y descendiente de Sem por la estirpe de ʾArpakšad. Según la SE, a los treinta años engendró a Rĕʿū, tras lo cual vivió doscientos nueve años, en los que tuvo hijos e hijas[1]. El AT explica su nombre, que significa «división», de este modo: «El nombre de uno [hijo] era Péleg, porque en su tiempo se dividió la tierra»[2]; se trata, desde luego, de una alusión a la dispersión de los pueblos, que fue anterior, como lo presupone la misma Tabla de las Naciones en que se cita a Péleg. Se ha procurado dar otras interpretaciones a la etimología popular del nombre, p. ej., Péleg representa a la rama mesopotámica de los semitas, en cuyo territorio se llevaron a cabo obras hidráulicas de consideración, por lo que «división» equivalía a «cauce», «canal», en cuya ejecución se «divide» la tierra. Asimismo se ha procurado identificar a Péleg con el epónimo de los semitas de ʾĂrām y Mesopotamia, o con lugares tales como el-Falg, en el nordeste de Arabia o Falga, en la confluencia del Éufrates y el Ḫābūr.

[1] Gn 10,25; 11,16-19; 1 Cr 1,19.25. [2] Gn 10,25.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 221.

R. FUSTÉ

PĚLÉŠET. Nombre hebreo de Palestina, que significa «región de los *pĕlištīm*» o de los filisteos (→ **Geografía de Palestina**, § I).

PÉLET («veloz»?; cf. ár. *fulat^{un}*). Nombre de dos israelitas:

1. (Φάλεθ; Vg. *Pheleth*). Hombre, hijo de Rubén y padre de ʾŌn, que se sublevó contra Moisés con Coré, Dātān y ʾĂbīrām[1]. Suele creerse que tanto ʾŌn como Pélet son nombres que resultan de una corrupción textual y se ha propuesto enmendar el segundo en Pal·lūʾ, que aparece en otros pasajes como hijo de Rubén y padre de ʾĔlīʿāb[2].

2. (Φαλέθ [B], Φάλεθ [A]; Vg. *Phaleth*). Hombre citado en la genealogía del patriarca Judá como hijo primogénito de Jonatán (heb. *yōnātān*), y perteneciente a la estirpe de Yĕraḥmĕʾēl[3].

[1] Nm 16,1. [2] Gn 46,9; Nm 26,5.8. [3] 1 Cr 2,33.

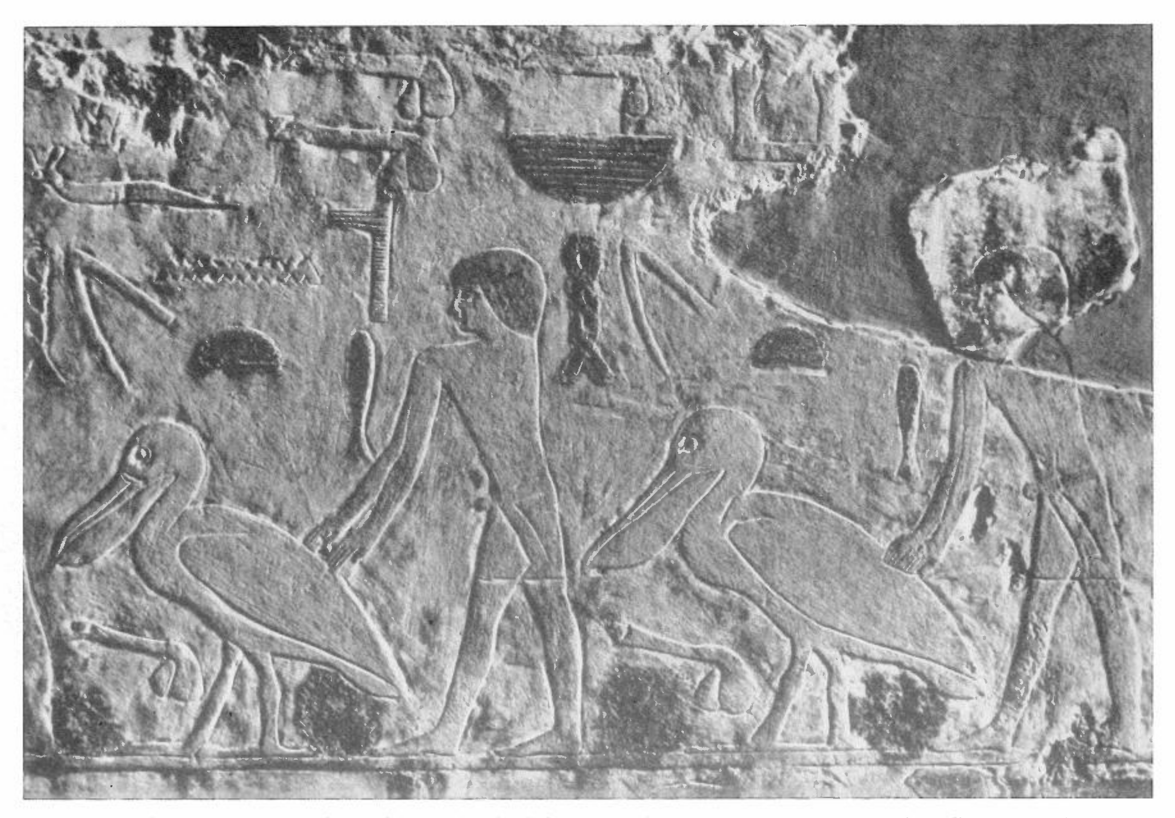
Bibl.: NOTH, 1162, pág. 255.

M. D. RIEROLA

PÉLEṬ (et. → **Pĕlaṭyā[ū]**). Nombre de dos personajes del AT:

1. (Φάλεκ; Vg. *Phalet*). Hombre descendiente de Caleb, citado en la genealogía de Judá, como cuarto hijo de Yŏhday, siendo hermanos suyos Régem, Yōtām, Gēšān, ʿĒfāh y Šáʿaf[1].

2. (Ἰωφαλήτ [B], Φαλλήτ [A]; Vg. *Phallet*). Individuo de la tribu de Benjamín y uno de los dos hijos de



Bajorrelieve egipcio procedente del templo de Saḫure, en el que aparecen un grupo de pelicanos cautivos

→ **Azmāwet** (§ 2). Se distinguía por su habilidad en el manejo del arco y se presentó en Ṣīqĕlāg a David, cuando éste huía del rey Saúl[2].

[1] 1 Cr 2,47. [2] 1 Cr 12,3.

Bibl.: NOTH, 1153, pág. 156.

M. V. ARRABAL

PELETEOS (heb. *[ha]-pĕlētī*; Φελετί, Φελεθθεί; Vg. *Phelethaei, Phelethi*). Conjunto de soldados mercenarios extranjeros, que componían la guardia personal del rey, aparte de su intervención directa en las campañas militares en tiempos de David y de Salomón, tras los cuales no se mencionan de nuevo en la SE. Su jefe era Bĕnāyāhū[1]. Los peleteos, que aparecen unidos a los kereteos, eran una tropa escogida, que destacaba por su lealtad a David; acompañaron a éste en su huida durante la rebelión de Absalón[2] e intervinieron con eficacia cuando se trató de poner coto a la rebelión de Šébaᶜ[3]. Asimismo, apoyaron fielmente las aspiraciones de Salomón al trono davídico[4]. Tuvieron una actuación destacada en la lucha contra Rabbat ᶜAmmōn, en la que se les empleó como fuerza escogida de choque[5]. Algunos autores creen, y con argumentos bastante sustanciales en su favor, que los peleteos fueron un clan o tribu de los filisteos o, que, por lo menos, descendían como grupo étnico de los Pueblos del Mar.

[1] 2 Sm 8,16.18; 20,23; 1 Cr 18,17. [2] 2 Sm 15,18. [3] 2 Sm 20,7. [4] 1 Re 1,38.44. [5] 2 Sm 11,1.11.14-17; 12,26.29.

Bibl.: SIMONS, § 194. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, pág. 189; II, ibíd., 1960, pág. 20.

J. A. G.-LARRAYA

PELICANO (heb. *qāʼāt*; πελεκάν; Vg. *pellicanus, onocrotalus*). Parece bien probable la identificación del vocablo hebreo con el ave palmípeda que nosotros llamamos pelícano (→ **Fauna**). Se ha relacionado el nombre con la raíz *qʻh*, «vomitar», porque tal es la impresión que hace al devolver los alimentos almacenados en su gran bolsa que pende de la parte inferior del pico — de ahí surgió la leyenda poética, conocida ya por san Agustín, de que se abría el pecho para alimentar a sus polluelos.

En las pinturas y relieves de las tumbas egipcias está representado abundantemente entre lotos, y era y es muy abundante en el delta del Nilo.

La SE lo cataloga entre los volátiles «impuros», que no se comen ni se ofrecen en sacrificio[1] y es tanto animal de agua como habitante del desierto, si bien esto no excluye que sea en la proximidades del agua[2].

[1] Lv 11,18; Dt 14,17. [2] Is 34,11; Sof 2,14; Sal 102,7.

Bibl.: A. CLAMER, *Le Lévitique*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, pág. 93. G. POSENER, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, París 1959, págs. 197-198. A. PARMELEE, *All the Birds of the Bible*, Londres 1960, *passim*.

C. GANCHO

PĔLIŠTĪ. Gentilicio hebreo que denota a los → **filisteos**.

PELONITA (heb. *ha-pĕlōnī*; ὁ Φελωνεί [B], ὁ ἐκ Φαλλοῦς [B], Φαλλωνί [A]; Vg. *Phalonites, Phallonites*). Gentilicio que se aplica a Ḥéleṣ[1] y ᵓĂḥiyyāh[2], héroes del ejército davídico. Los textos en que se les aplica el adjetivo suelen considerarse erróneos por la mayoría de los especialistas, puesto que, en la lista paralela del libro de Samuel, Ḥéleṣ recibe el título de «paltita»[3], o natural de Bēt Pélet, mientras que de ᵓĂḥiyyāh no existe constancia en la misma, en donde ocupa su lugar ᵓĔlîᶜām el gilonita[4].

[1] 1 Cr 11,27; 27.10. [2] 1 Cr 11,36. [3] 2 *k*m 23,26. [4] 2 Sm 23,34.

R. FUSTÉ

PELOTA. Así traducen la mayor parte de las versiones la expresión hebrea *kaddūr* que se lee en Isaías al vaticinar el destierro a Šebnāᵓ, el mayordomo de Ezequías: «Yahweh te lanzará con fuerza... como una bola o pelota sobre un ancho terreno». La versión no es segura porque la palabra, que está emparentada con la raíz *dwr*, «círculo», «generación», no vuelve a aparecer con tal significado.

Is 22,18.

C. WAU

PELUSIUM. Nombre latino de la ciudad egipcia llamada → **Sīn** en el T. M.

PELLA (gr. Πέλλα; lat. *Pella*). Numerosas ciudades se han llamado Pella en la antigüedad y en tiempos más recientes. La que aquí nos interesa es la situada en la linde del país bíblico, en Decápolis de Perea. No se menciona en la SE, aunque se conoce bien por documentos profanos, incluso algunos antiguos; la tradición y los primeros tiempos de la historia de la Iglesia encuentran en ella venerables huellas cristianas. Parece que esta población ha de identificarse con el lugar llamado en la actualidad Ḫirbet Faḥil, que no se ha estudiado a fondo desde el punto de vista arqueológico. El examen de Pella debe efectuarse teniendo en cuenta tanto los datos histórico-literarios como las visitas y estudios que los arqueólogos han realizado en Ḫirbet Faḥil.

La mención más antigua, referente a una Peḥel, figura en los textos de execración del Museo de Bruselas[A], de origen egipcio y atribuidos a las XII y XIII dinastías (siglos XIX y XVIII, Bronce II, época de los patriarcas). En el Bronce III (*ca.* 1500-1200), se hallan, también en Egipcio, muchas referencias a Paḥel (*pꜣ-ḥu*[?]-*ra* [*ri*?], o *pꜣḥnr* = *pḥll*, o *piḥillim*)[B]. Pella se menciona en las listas de las campañas asiáticas de Thutmosis III y de Seti I, y tal vez en las de los Amenofis III y IV, de Horemheb e incluso de Ramsés II[C]. En cuanto a Seti I, debe citarse también su estela, descubierta en Beisán,

Pella, en Transjordania, fue el lugar en donde se refugiaron los cristianos de Jerusalén cuando Tito sitió la ciudad. Panorámica de Ḫirbet Faḥil, desde Tell el-Ḥoṣn. (Foto J. Starcky)



en la que se vislumbran elementos de la política regional de la ciudad[D]. Más o menos del mismo tiempo (siglo XIV A.C.) son las tablillas de Tell el-ʿAmārnah, dos cartas de las cuales narran sucesos relacionados con Pella[E]. También del período del Bronce III, se tienen los papiros de Anastasi (4,16,11; 17,3)[F]. Pella era entonces un centro de construcción de carros, de gran valor desde el punto de vista económico-político, como es sabido, para los egipcios.

[A] G. POSENER - B. VAN DE WALLE, *Les textes d'exécration du Musée de Bruxelles*, Bruselas 1940. *ANET*, pág. 329, n. 8. [B] Cf. W. M. MILLER, en *MV(A)G*, 1,4, n.º 33. A. ALT, en *PJ*, 20 (1924), págs. 22-41. K. R. LEPSIUS, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien* V, Berlín 1913, pág. 131*a*. W. F. ALBRIGHT, en *AASOR*, 6 (1924-1925), pág. 40 y sigs.; íd., en *BASOR*, 81 (1941), págs. 30 y sigs. J. DE KONING, *Studien over de El-Amarna brieven en het Oud Testament*, Delft 1940, págs. 139-140, 143, 193, 294-295. [C] *ANET*, págs. 242 y sigs.; cf. A. ALT, en *PJ*, 20 (1924), págs. 32-33. [D] *ANET*, págs. 253 y sigs., → Beisán y Estela. [E] *ANET*, pág. 486, carta 256; cf. W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, 89, pág. 10, n. 16. W. HARRELSON, en *BA*, 20 (1957), pág. 6 y sigs. Otra carta en *AO*, col. 7094; cf. F. THUREAU-DANGIN, en *RA* (1922), pág. 91 y sigs.; É. DHORME, en *RB*, 33 (1924), pág. 9. [F] W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, 94 (1944), pág. 22, n. 57; íd., en *AASOR*, 6 (1924-1925), pág. 39 y sigs.; íd., *Archaeology and the Bible*, Nueva York 1935, pág. 198, n. 87; íd., en *BASOR* (1943), pág. 9 (n. 9), 11 (n. 20).

Cuando los israelitas predominan en Palestina (Hierro I, II y III, de 1200 a 300 A.C.), Pella desaparece de las fuentes literarias, aunque las ciudades vecinas se mencionan en ellas. La población debió de sufrir un eclipse, pero fragmentos de cerámica de la Edad de Hierro, descubiertos en el sitio[A], atestiguan que éste no se abandonó del todo. Pella reaparece en la historia entre las ciudades de influencia griega, situadas en el borde del territorio palestino, a lo largo del Jordán. Tal vez los historiadores contemporáneos la confundan a veces con Apamea, la Pella de Siria. Su renacimiento se debía probablemente en parte al establecimiento en la región de soldados de la época de los Diadocos[B]. Si la referencia a Pella como «fundación de Alejandro» por Esteban de Bizancio es una «glosa»[C], la ocupación de la misma coincide, no obstante, con el establecimiento de grupos humanos heterogéneos, consecuencia de las conquistas de Alejandro Magno. Indudablemente hay que buscar en estos elementos la correspondencia, bastante hipotética desde el punto de vista lingüístico, del antiguo nombre semítico Peḥel (*pḥl*) con el lugar natal de Alejandro, la Pella macedónica[D]. Algo más tarde, Polibio[E] habla de la Pella de Perea como de una de las ciudades que conquistó Antíoco el Grande en 218 A.C. Confirma todo ello el descubrimiento en Ḫirbet Faḥil de tres asas de jarra helenística del tipo de Rodas[F]. La ciudad llegó a ser un influyente centro de cultura helenística, que la dinastía asmonea, bajo Alejandro Janneo, intentó someter y judaizar[G]. No resulta muy claro si Pella quedó por completo arrasada en aquella ocasión (*ca.* 80 A.C.). Alrededor de quince años después, Pompeyo, procedente de Damasco, llegó a Palestina, liberó las poblaciones que había sojuzgado Alejandro Janneo y creó la federación de diez ciudades libres, que se conoció desde entonces con el nombre de Decápolis[H].

[A] W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, 89 (1943), pág. 12, n. 33. [B] E. SCHÜRER, *Geschichte des jüd. Volkes*, II, Leipzig 1907, pág. 173 y sigs. y ns. 334-335. [C] J. G. DROYSEN, *Geschichte des Hellenismus*, III, 2, Berlín 1953, págs. 204 y sigs. [D] J. M. FENASSE, en *DBS*, VIII, col. 609. F. MÜNTZER, en PAULY-WISSOWA, 37,1, cols. 348-349. [E] POLIBIO, *Hist.*, 5,70. [F] J. RICHMOND, cf. *infra*. R. W. FUNCK - H. N. RICHARDSON, en *BA*, 21,4 (1958), pág. 83, n. 11. [G] F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 1,4,8; íd., *Ant. Iud.*, 13,15,3-4. [H] F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 1,6,5; 1,7,7; 14,5,3; íd., *Ant. Iud.*, 14,3,4; 14,4,4.

Pella, una vez reconstruida, recobró sus antiguos habitantes y llegó a ser célebre por las fuentes que había en su comarca[A]. El año 66 D.C., en represalia de la mortandad que los soldados de Tito y Vespasiano habían perpetrado en Jerusalén y Cesarea, la destruyeron grupos de judíos rebeldes[B]. Esto complicará la interpretación de la noticia de Eusebio de Cesarea sobre la huida en esta época de los cristianos a Pella[C].

Según Eusebio, que tal vez se base en los escritos de Hegesipo (siglo II D.C.), los cristianos, avisados por un sueño de la invasión romana, se refugiaron «en una ciudad de Perea llamada Pella». Esta tradición, a la que no se puede contradecir de modo positivo, se ha considerado que tiene fundamento histórico. Es de justicia que el historiador objetivo[D] señale las dificultades que encierran. ¿En qué época ocurrió ese éxodo, en un país infestado de partidas armadas y carentes en absoluto de seguridad? ¿Cómo permitieron los romanos que pasasen aquellos judíos, a los que nada distinguía de sus compatriotas? ¿Por qué las autoridades de Pella acogieron a los refugiados, que podían resultar una peligrosa «quinta columna»? ¿Cómo trataron los judíos rebeldes a los cristianos durante su represión y la destrucción de la ciudad en el año 66? Sin rechazar la tradición de Eusebio, hay que destacar su laconismo y la parquedad de los detalles que proporciona.

No está más clara la cuestión de la Iglesia exilada de Jerusalén. Simón, «tío o primo de Cristo», sucesor de san Santiago[E], ¿fue obispo de Jerusalén en Pella? Tampoco se sabe en qué momento dicha Iglesia salió de Pella para regresar a la capital. ¿Fueron algunos miembros judeocristianos de la misma el origen de los grupos heréticos que se identifican a veces con los ebionitas?[F]. La expansión cristiana, tan floreciente en Transjordania, tal vez dependa de este éxodo, de la misma manera que no es imposible que se manifestaran en ella las ideas de los hombres de Qumrān en la época de su dispersión[G]. Sea lo que fuere, conforme el testimonio de los Padres de la Iglesia, Pella se transforma en un centro importante de vida cristiana durante la última parte del período romano y el bizantino. Se sabe de autores cristianos que hubo en ella y las listas de los concilios de los siglos V y VI contienen nombres de obispos de Pella[H]. Todo ello cuenta con el apoyo de interesantes vestigios cristianos descubiertos en el sitio tradicional de Pella.

La historia de la ciudad terminará, como la de tantas otras, con la ocupación musulmana. Los historiadores árabes[I] la conocen con el nombre de Faḥl o Fiḥl y sitúan en ella el lugar de la gran batalla que significó el principio del fin de la ocupación bizantina en Palestina. El Talmūd de Jerusalén[J] describe un «manantial de agua caliente de Faḥl», lo que concierta con el *aquis divitem* de Plinio. Los conquistadores árabes la convertirán en unas de tantas míseras aldeas que abundan en la Palestina musulmana. Será necesario aguardar al siglo XIX de nuestra era para que los precursores de la

arqueología bíblica hagan revivir tales lugares. Las fuentes literarias atestiguan que Pella estuvo ocupada en la Edad de Bronce y en los períodos helenístico, romano y bizantino. Los contados sondeos arqueológicos parecen indicar que la ciudad estuvo habitada continuamente desde el III milenio A.C. hasta el principio de la Edad Media cristiana.

[A] F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 3,3,3. PLINIO, *Hist. Nat.*, 5,16,70. [B] F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 2,18,1. [C] EUSEBIO, *Hist. Eccles.*, 3,5,3, en *PG*, 20,221. [D] Cf. S. G. F. BRANDON, *The Fall of Jerusalem*, Londres 1951, págs. 168-173. R. W. FUNCK - H. N. RICHARDSON, *op. cit. infra*, págs. 86-87. F. M. FENASSE, *Pella*, en *DBS*, VII, cols. 610-611. [E] EUSEBIO, *Hist. Eccles.*, 4,22,4, según Hegesipo; íd., 3,11; 4,22,4. [F] EUSEBIO, *Hist. Eccles.*, 4,5,2; cf. J. FITZMEYER, en *ThSt*, 16 (1955), págs. 335-372. [G] EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 6,38; *Philosophoumena*, 9,13. EPIFANIO, *Adv. Haer.*, 30,17; íd., *De mensuris et ponderibus*, 15. TEODORETO, *Haer. Fab.*, 2,7. Cf. *Ebionites*, en *DThC*, IV, cols. 19,92 y *passim*. [H] E. SCHÜRER, *op. cit.*, pág. 115. ABEL, II, págs. 199, 405-406. M. LE QUIEN, *Oriens christianus in 4 patriarchatus digestus*, III, París 1740, pág. 697. [I] Como Yāqūtt y al-Yaʿqūbī. Cf. G. LE STRANGE, *Palestine under the Moslems*, Londres 1890, pág. 158. Art. *Fahl*, en *EIt*, II, pág. 39. G. WEIL, *Geschichte des Chalifen*, I, Heidelberg 1846, págs. 40 y sigs. [J] *Šebīʿit*, 6,1; cf. A. NEUBAUER, *Le géographie du Talmud*, París 1868, pág. 274. PLINIO, *Hist. Nat.*, 5,16,70.

Conocemos los restos arqueológicos del sitio tradicional de Pella gracias a antiguos viajeros[A], estudios rápidos[B] y sondeos limitados[C]. Los estudios más importantes son los de J. Richmond y la «Escuela Americana» de Jerusalén. Son también los más serios. La identificación del sitio se debió en primer lugar a E. Robinson[D], en la orilla izquierda del Jordán, en un lugar llamado Ḫirbet Faḥil, situado en el valle a una distancia igual a la que separa el Jordán de Beisán (unos 5 km) y poco más o menos a la misma altura[E]. Las ruinas se extienden en Ṭabaqāt Faḥil, a 80 m por encima del nivel del mar, sobre las crestas principales del Ǧebel ʿAǧlūn, en un lugar relativamente elevado sobre el Gōr.

Pueden distinguirse tres secciones: el Ḫirbet Faḥil propiamente dicho, colina bastante baja; el Tell el-Ḥoṣn, que pudo haber sido la acrópolis de la antigua ciudad; y varios pequeños tells, como Tulūl el-Ṭabaqāt y Ǧebel el-Ḫas, que sirvieron temporalmente de lugar de entierro. Es de notar que este sitio parece haber sido el punto en que las vías de comunicación se orientaban hacia Beisan, Beit Īdis y Kafr Abīl. Entre los restos de las cercanías, merece citarse una fuente termal (cf. *supra*), con vestigios de albañilería romana. Se conserva una antigua conducción de agua (¿molino?). Los acantilados de Ṭabaqāt tienen viejas cuevas prolongadas por túneles; es imposible decidir con certeza si son naturales hasta que se efectúen verdaderas excavaciones. Los cementerios son los restos próximos más importantes, aunque hayan sido saqueados: encierran

Pella. Restos de antiguas construcciones, junto al poblado occidental de Ḫirbet Faḥil. Esta zona corresponde a la parte central de la ilustración anterior. (Foto J. Starcky)



tumbas de formas muy diversas. Hay, ante todo, cámaras talladas en la roca o reforzadas con aparejo de albañilería, con pieza central, *kūkīm* o arcosolios. Se encuentran por doquier fragmentos de sarcófagos. Se hallan asimismo tumbas más sencillas practicadas en el suelo, algunas de ellas intactas y cubiertas de piedras.

Las construcciones más importantes están en el ḫirbet. Figura entre ellas una «gran basílica», de tres naves y otros tantos ábsides separados por columnatas, de factura bizantina, la cual parece remontarse a los siglos V y VI; estuvo flaqueada de patios y salas, que no se han determinado todavía. Hay además un teatro prácticamente irreconocible y destruido durante el mismo período. El «templo» de Schumacher parece que fue un edificio pagano, transformado más tarde en iglesia según ciertos símbolos cristianos. Por último, es digno de nota un aparente «complejo monástico» que consta de dos cuerpos de edificios, uno de los cuales tiene el aspecto de iglesia. Los restos existentes en Tell el-Ḥoṣn son menos imponentes y, por lo tanto, más difíciles de identificar. Pueden citarse en el valle un gran local rectangular, un fragmento de carretera y sobre todo una amplia iglesia, que pasaron por alto a Schumacher y Richmond, pero que señalaron los arqueólogos americanos en 1958. Éstos se redujeron a practicar dos pozos en dos lugares diferentes del ḫirbet[F]. Según sus conclusiones, el tell estuvo ocupado durante el Hierro II y III, así como en el período helenístico. Si para Albright los 13 m de restos de Beisán representan mil ochocientos años de ocupación, puede decirse, por medio de un cálculo análogo, que Ḫirbet Faḥil pudiera remontarse casi a 3000 años de nuestra era[G].

El silencio de la SE sobre Pella debe, pues, de tener otra explicación que la del abandono del sitio. En cuanto a las destrucciones de los años 80 A.C. y 66 D.C., aunque parezca insinuarlas los sondeos arqueológicos, la tradición de Eusebio plantea aún más dificultades. Sin embargo, es evidente que sólo excavaciones sistemáticas en gran escala solventarán los problemas concernientes a Pella. Por consiguiente, tales investigaciones arqueológicas son altamente deseables.

[A]Cf. GUÉRIN, III, págs. 288-292. E. ROBINSON, *Neuere biblische Forschungen*, Berlín 1857, págs. 420-428. G. LE STRANGE, *Palestine under de Moslems*, Londres 1890. S. MURILL, *East of the Jordan*, Londres 1881, págs. 442-447. [B]G. SCHUMACHER, *Across the Jordan*, Londres 1889, págs. 272-277; íd., *Pella*, en *PEFAnn* (1888); íd., *Abila, Pella and Northern ʿAdjlun* (1889); íd., *The Jaulan* (1888). J. RICHMOND, *Khirbet Fahil*, en *PEFQSt*, 66 (1934), págs. 18-31. [C]R. W. FUNCK - H. N. RICHARDSON, *The 1958 sounding in Pella*, en *BA*, 21 (1958), págs. 88-96. [D]E. ROBINSON, *Biblical Researches*, Londres 1852, pág. 322. [E]F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 3,3,3. EUSEBIO, *Onom.*, Leipzig 1904, pág. 32, líns. 5-7, pág. 110, líns. 11-13 (edit. Klostermann). PTOLOMEO, *Geogr.*, 5,14,18; 1,1,2. [F]Descripción más detallada· *Pella*, en *DBS*, VI, cols. 626-628. [G]Cf. N. GLUECK, *Explorations IV*, en *AASOR*, 25, 28 (1951), págs. 254-257.

J. M. FENASSE

PENAS Y CASTIGOS. En el sistema judicial hebreo, existen seis clases de penas: I. Pena capital (*ḥiyyūb mītāh*); II. Destierro (*gālūt*); III. Flagelación (*malqūt*); IV. Ley del talión (*ʿayin táḥat ʿayin*, etc); V. Multa (*qĕnas*); VI. Esclavitud (*ʿabdūt*).

I. PENA CAPITAL. El jurista hebreo cree que Dios impuso la pena capital con el fin de preservar el bienestar general[1]. Se aplicaba únicamente cuando se tenía plena seguridad de que el reo la merecía, lo que ocurría en contados casos, puesto que eran muy numerosos los tecnicismos legales que protegían al acusado. Según la Ley mosaica, los fines de la condena a muerte son tres: 1. Eliminar del pueblo a sus elementos perniciosos[2]; 2. Dar un escarmiento que evitara la repetición de crímenes y delitos semejantes[3]; 3. Expiar para conseguir, mediante ello, el perdón divino[4].

La tradición judía admite cuatro formas de ejecución capital[5], tres de las cuales: lapidación, cremación y decapitación, se mencionan en la SE; en cambio, el AT no trata de la cuarta, la estrangulación. Esta última pena se tenía por más clemente y, por lo tanto, aplicable aunque la Biblia no indique cómo se ha de ejecutar al reo[6].

[1]Cf. *Makkōt*, 1,1; *Sanhedrin*, 4,5. [2]Dt 17,12; *Bĕ-rēʾsit Rabbâʾ*, 44. [3]Dt 13,12; *Makkōt*, 1,10. [4]Nm 35,31-33; *Sanhedrīn*, 6,2. [5]*Sanhedrīn*, 7,1. [6]*Sanhedrīn* (TalB), 52*b*.

Los crímenes castigados con la pena capital son treinta y cinco. En dieciocho casos, no se menciona específicamente la forma de ejecución; por ello, en lo que les atañe, los rabinos deducen cuál será la terminología empleada por el T. M. He aquí los delitos y la clase de pena a muerte que merecen:

1. ADULTERIO. *a*) La hija de sacerdote adúltera[1] es condenada a la hoguera, pero sólo cuando está casada[2]; el género de castigo se debe a ingerencia de los rabinos; *b*) el adulterio con mujer casada se condena con la estrangulación[3]; *c*) muere dilapidado quien tiene relaciones con una doncella prometida en matrimonio[4].

[1]Lv 21,9. [2]*Sanhedrīn* (TalB), 51 *a*. [3]Lv 20,10; *Sanhedrīn*, 84 *b*. [4]Dt 22,23-24; *Sanhedrīn*, 7,4.9.

2. RELACIONES SEXUALES CONTRA NATURA. La elección de la clase de pena capital procede de la deducción de los rabinos en todos los casos y es siempre la lapidación: *a*) entre hombre y animal[1]; *b*) entre mujer y animal[2]; *c*) homosexualismo[3].

[1]Lv 20,15; *Sanhedrīn* (TalB), 54 *b*. [2]Lv 20,16; *Sanhedrīn* (TalB), 54 *a*. [3]Lv 20,13; *Sanhedrīn* (TalB), 54 *a*.

3. INCESTO. Se ha deducido en todos los delitos el género de pena capital que se ha de ejecutar. En los tres primeros, se aplica la lapidación, y en los restantes se condena al culpable a la hoguera: *a*) con la madre[1]; *b*) con la esposa del padre[2]; *c*) con la nuera[3]; *d*) con la hija[4]; *e*) con la hija de la hija[5]; *f*) con la hija del hijo[6]; *g*) con la hija de la esposa:; *h*) con la hija de la hija de la esposa[8]; *i*) con la hija del hijo de la esposa[9]; *j*) con la suegra[10]; *k*) con la madre de la suegra[11]; *l*) con la madre del suegro[12].

[1]Lv 18,7; *Sanhedrīn* (TalB), 54 *a*. [2]Lv 20,11; *Sanhedrīn* (TalB), 54 *a*. [3]Lv 20,12; *Sanhedrīn* (TalB), 54 *a*. [4]Lv 20,14; *Sanhedrīn*, 9,1. [5]Lv 20,14; *Sanhedrīn*, 9,1. [6]Lv 20,14; *Sanhedrīn*, 9,1. [7]Lv 20,14; *Sanhedrīn*, 9,1. [8]Lv 20,14; *Sanhedrīn*, 9,1. [9]Lv 20,14; *Sanhedrīn*, 9,1. [10]Lv 20,14; *Sanhedrīn*, 9,1. [11]Lv 20,14; *Sanhedrīn*, 9,1. [12]Lv 20,14; *Sanhedrīn*, 9,1.

4. PROFANACIÓN DEL SÁBADO. El culpable de este delito sufría la lapidación, según lo dispuesto en el Pentateuco y corroborado por las disposiciones de la Mišnāh[1].

[1]Nm 15,31-35; *Sanhedrīn*, 7,4.7.

5. Blasfemia. El levítico y la Mišnāh decretan que el culpable de este delito sea lapidado[1].

[1] Lv 24,10-16; *Sanhedrīn*, 7,5.

6. Idolatría. La severidad del AT con quienes intenta persuadir al individuo o a la colectividad a que adoren a un dios ajeno, tiene reflejo en el Talmūd, que, si bien introdujo variaciones a fin de dificultar la ejecución del reo, no por ello se mostró más tolerante. Ambas fuentes de derecho hebreo buscaron el exterminio de los transgresores. No obstante, como se expone a continuación, hubo matices en las penas a que se condenaba a los culpables: *a*) sacrificio del hijo a Molok[1], *b*) idolatría en general[2]; *c*) incitar a los demás a la idolatría[3]; *d*) incitar a una comunidad a la idolatría[4]; *e*) conversión de una comunidad a la idolatría[5]; *f*) falsa profecía[6]; *g*) profetizar en nombre de otros dioses[7]. Las penas con que se castigaban estos delitos eran la lapidación (*a,b,c,d*), decapitación (*e*) y la estrangulación (*f,g*), esta última deducida por los rabinos.

[1] Lv 20,12; *Sanhedrīn*, 7,7. [2] Dt 17,2-5; *Sanhedrīn* (TalB), 60 *f*. [3] Dt 23,7-11; *Sanhedrīn*, 7,10. [4] Dt 13,13-18; *Sanhedrīn* (TalB), 89 *b*. [5] Dt 13,13-18; *Sanhedrīn*, 10,4-6. [6] Dt 18,20. [7] Dt 18,20; *Sanhedrīn* (TalB), 54 *a*; *Sanhedrīn*, 11,6.

7. Magia. El reo de magia es condenado a la lapidación. Los textos de la SE y del Talmūd mencionan los siguientes casos: *a*) pitonismo[1]; *b*) necromancia[2]; *c*) brujería[3]. El modo de muerte de los culpables de este delito se debe a deducción de los rabinos.

[1] Lv 20,27; *Sanhedrīn*, 7.6. [2] Lv 20,2; *Sanhedrīn*, 7.6. [3] Éx 22,7; *Sanhedrīn* (TalB), 67 *a*.

8. Crímenes contra los padres. La fuente de la legislación sobre ellos es la Tōrāh. La clase de pena de muerte fue deducida por los rabinos en los dos primeros delitos citados: *a*) maldecir a los padres: el culpable moría lapidado[1]; *b*) herir a los padres: el criminal perecía estrangulado[2]; *c*) el hijo rebelde era lapidado[3].

[1] Lv 20,9, *Sanhedrīn* (TalB), 56 *a*. [2] Éx 21,15; *Sanhedrīn* (TalB), 84 *b*. [3] Dt 21,18-21; *Sanhedrīn*, 7,1-5.

9. Secuestro. El delito consiste en que el secuestrador se propone o logra vender como esclavo a la persona secuestrada. La pena, que dedujeron los rabinos, era la estrangulación[1].

[1] Éx 21,16; *Sanhedrīn* (TalB), 86 *a*; *Sanhedrīn*, 11,1.

10. Asesinato. El homicidio se pena, según deducción de los rabinos, con la decapitación[1].

[1] Éx 21,20; *Sanhedrīn* (TalB), 52 *b*.

II. Destierro. El homicidio involuntario es el único crimen que se castiga con el destierro[1], que sirve, a la vez, de santuario que protege al homicida de la venganza del *gō'ēl*, o pariente del muerto, y de arresto, pues debe permanecer en el exilio hasta la muerte del sumo sacerdote[2].

[1] Éx 21,13; *Makkōt*, 2,1-7. [2] Nm 35,26-28; *Makkōt*, 7.6.

III. Flagelación. Se menciona sólo incidentalmente en la Biblia[1], sin especificar en qué casos es aplicable. La tradición rabínica sostiene que se aplica en toda la transgresión que se efectúa con un acto físico[2].

[1] Dt 25,1-3. [2] *Makkōt* (TalB), 16 *a*.

IV. Ley del talión. En ella, la Ley mosaica encuentra paralelos en la jurisprudencia del Próximo Oriente antiguo[A]. Sin embargo, adquiere un aspecto peculiar en la legislación judía. Los juristas hebreos sostenían que la interpretación literal del talión no sólo es inhumana, sino que contradice el mismo principio de la justicia enseñado por el Señor. «Ojo por ojo» se interpreta como la compensación debida al daño causado, no como la repetición del mismo, a modo de desquite, en el culpable[1]. El único caso en el que el talión se aplica es el de los testigos falsos, con los cuales la SE concreta que no se debe tener compasión[2].

[A] *ANET*, pág. 175.

[1] *Bābā' Qammā'* (TalB), 83 *b*. [2] Dt 19,16-21; *Makkōt*, 1,1-10.

V. Multas. Aunque los hebreos consideran que la propiedad era sagrada, los que burlan el principio nunca son castigados corporalmente. Se les aplica la pena pecuniaria o multa. La legislación rabínica define la multa: 1.º como todo pago que no es igual al perjuicio cometido; y 2.º como todo pago cuyo importe es fijo.

Se pena según la primera regla:

a) el daño perpetrado por un toro que no era peligroso en potencia; el dueño del animal paga la mitad del daño[1];

b) al ladrón, que debe pagar el doble del importe de lo robado[2];

c) al que mata o vende una oveja robada, el cual debe pagar el cuádruple del valor del animal hurtado[3];

d) al que mata un toro robado, o lo vende, que debe pagar cinco veces el valor del animal robado[4];

e) al depositario que jura en falso que el depósito fue robado, el cual debe pagar el doble del valor del depósito[5];

f) a los testigos falsos, que deben pagar mancomunadamente el importe de lo que pretendían estafar[6].

[1] Éx 21,35; *Bābā' Qammā'* (TalB), 15 *b*. [2] Éx 22 3; *Bābā' Qammā'* (TalB), 62 *b*. [3] Éx 21,37; *Bābā' Qammā'* (TalB), 62. [4] Éx 21,37; *Bābā' Qammā'* (TalB), 62 *b*. [5] Éx 22,6-8; *Bābā' Qammā'* (TalB), 63 *b*. 108 *b*. [6] *Makkōt* (TalB), 2 *b*.

Pertenecen al segundo grupo de multas:

a) las treinta monedas de plata que se han de pagar cuando un toro mata a un esclavo[1];

b) la dote que debe entregar quien seduce a una virgen[2];

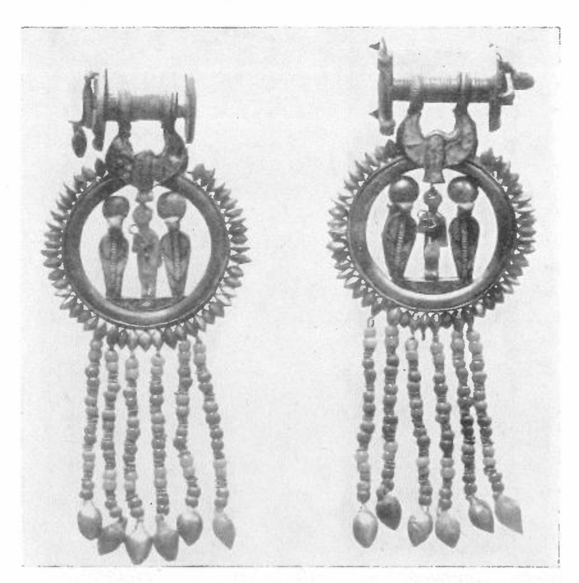
c) las cincuenta monedas de plata con que se multa a quien viola a una virgen[3];

d) las cien monedas de plata que ha de pagar quien calumnia a su esposa[4].

Tiene importancia notar que, en la legislación rabínica, queda exento de castigo pecuniario quien confiesa haber cometido un delito multable[5].

[1] Éx 21,32; *Bābā' Qammā'* (TalB), 41 *a*; 43 *a*; 43 *a*. [2] Éx 22,15-16; *Kĕtūbōt* (TalB), 39 *a*; 41 *a*. [3] Dt 22,28-29; *Kĕtūbōt* (TalB), 43 *a*. [4] Dt 22,13-21; *Kĕtūbōt* (TalB), 46 *a*. [5] *Kĕtūbōt* (TalB), 41 *a*.

VI. Esclavitud. El único caso de esclavitud, reconocido por la jurisprudencia hebrea, como consecuencia de un delito, es el que se aplica al ladrón que carece



Pendientes de oro, cornalina y pasta vítrea coloreada hallados en la tumba de Tutanḫamón

de lo necesario para pagar lo robado. Su venta como esclavo tiene por fin saldar la cuantía del robo. El término máximo de la esclavitud era de seis años[1].

[1] Éx 21,2; 22,2; *Qiddūšīn* (TalB), 18 *a*.

J. FAUR

PENDIENTES. En la complicada bisutería oriental entraban los pendientes o zarcillos como adorno importante. La nomenclatura es variada: *ʿāgīl* («redondo») era un anillo especial para las orejas[1], a diferencia de *nézem* (ac. *nazzunu?*, «consagrar»), que designa también los anillos con que las mujeres adornaban la nariz[2] y hasta indica un adorno en general[3]; *nĕṭifōt* (ár. *naṭūf*) de la raíz *nṭf*, «gotear», son las perlas (σταλάγμιον)[4]. Las versiones griega y latina han prescindido ordinariamente de tales matices y traducen las joyas no por su forma, sino por su empleo (ἐνώτιον, *inauris*).

[1] Nm 31,50; Ez 16,12. [2] Gn 35,4; Éx 32,2-3; Prov 25,12. [3] Éx 35,22; Os 2,15; Job 42,11. [4] Jue 8,26; Is 3,9.

J. A. PALACIOS

PĔNĪʾĒL. Grafía variante de → **Pĕnūʾēl** en los pasajes de Gn 32,31 y 1 Cr 8,25.

PĔNINNĀH («coral»; Φεννάνα; Vg. *Phenenna*). Mujer de ʾElqānāh. Tenía hijos, al paso que Ana, la otra esposa del mismo efraimita, era estéril. Tanto ella como sus hijos recibían porciones de la víctima que ʾElqānāh sacrificaba anualmente en Šilōh y por este motivo Pĕninnāh zahería a Ana sobre su infecundidad, hasta que esta última, muy mortificada, lloraba y no comía, por lo cual se decidió a pedir a Yahweh un hijo, que fue Samuel[1].

[1] 1 Sm 1,1-7.

Bibl.: NOTH, 1166, pág. 223.

G. SARRÓ

PENITENCIA. El término español «penitencia», si bien es verdad que nos introduce en el mundo de lo eticorreligioso, no nos sitúa en un punto preciso: «Moverse a penitencia» es dolerse íntimamente, arrepentirse, convertirse. Está en juego exclusivamente la interioridad del hombre. «Hacer penitencia», equivale, en la estimación general, a practicar ejercicios de mortificación. La moral católica ha forjado ese concepto amplio y ambivalente — que por lo demás está en los escritores eclesiásticos latinos — dentro del lenguaje español (→ **Arrepentimiento** y **Conversión**).

Tal como se nos presenta en la Biblia, conversión es una parte, sin duda la principal, de la penitencia, que, como se verá, mantiene y amplía el estado de cosas y la situación moral-religiosa en que el hombre entra, después que se ha convertido a Dios y precisamente por ello.

Nuestro concepto de «penitencia» deriva esencialmente del Concilio de Trento (Sesión 14, caps. I-IV): dolor de detestación del pecado cometido con un deseo de reparación del mal hecho y un propósito de no volver a hacerlo. Una definición tan precisa falta en la Biblia, aunque tales elementos se encuentran en los variadísimos pasajes en que el hombre se encuentra insatisfecho de sí mismo.

El otro aspecto, de uso corriente en lenguaje católico: «penitencia», como sacramento litúrgico del perdón, tampoco se encuentra formulado en la SE, aunque allí están las bases de tal institución penitencial.

1. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. No encontramos en el AT un término que responda adecuadamente a nuestra penitencia. Ordinariamente, los escritores sagrados se sirven del término vulgar *šūb*, «volver», que del más del millar de veces que aparece unas ciento cincuenta reviste un sentido netamente religioso.

También, aunque con mucha menor frecuencia, aparece *niḥam*, «sentir disgusto», en forma nifʿal (en la intensiva «consolar»). El sujeto puede ser Dios que «se vuelve» y «se arrepiente» generosamente del mal prometido; pero con mayor frecuencia es el hombre que deja la idolatría, el mal obrar y «se vuelve» a Dios, al orden ético, a la justicia, dolido y avergonzado del mal cometido anteriormente. Como puede notarse, está latente la metáfora del camino: el hombre es un viajero que muchas veces equivoca su meta y tiene que «volver atrás».

El sustantivo «vuelta» como conversión — *tĕšūbāh* — no aparece sino en los escritos extrabíblicos y rabínicos de época tardía, cercana y aun posterior al cristianismo[A].

La versión griega traduce ordinariamente por ἀπο-ἐπιστρέφω (*šūb*) y por μετανοέω-μεταμέλομαι (*nīḥam*). Los primeros apuntan al cambio de marcha — real o metafórico — y los segundos a un cambio más profundo que afecta a la misma manera de pensar (νοῦς), a lo más íntimo y auténtico del hombre. En la LXX μετανοεῖν nunca traduce el *šūb*, pero sí en Símmaco, y la equivalencia es normal en época helenística. Filón escribió un tratado Περὶ μετάνοιας en que trata de la conversión del helenismo al judaísmo.

a) Fácilmente se advierte una doble orientación en el complejo penitencial: una, que se ha denominado

cúltica-ritual, en la que el dolor viene provocado por las desgracias, principalmente populares, con manifestaciones, aparatosas de llanto, de oraciones colectivas (¿con alguna liturgia penitencial?), en que los hombres y mujeres — y en casos hasta los mismos animales — ayunan, se cubren de saco y de ceniza; y otra, en que se hace confesión pública de los pecados, clamando a Dios por el perdón que llega con el cese de la calamidad epidémica[1]. Probablemente también se ofrecían sacrificios holocaustos, aunque esto no aparece claramente sino en el Día de la Expiación.

No nos consta si en las manifestaciones de dolor el pueblo llegaba hasta hacerse incisiones sangrientas. En cualquier caso, predominaba en tales manifestaciones una exterioridad que combatirán los profetas[2].

[A] Cf. *CDC*, 9,15 B; *Yōmā*' 5,6 y sigs.; 8,9 , etc.

[1] 1 Sm 7,6-9; 1 Re 8,33 y sigs.; 21,27. [2] Miq 6,6-7; Os 6,1 y sigs.; 14,2 y sigs.; Jl 1,8; Jon 3,6 y sigs.; Est 4,3; Jdt 4,11; Neh 9,1 y sigs.; Dan 9,3 y sigs.

b) No puede negarse que bajo tales apariencias un tanto teatrales, alentaba un sincero reconocimiento del pecado y un sentido vivo de que el hombre — su vida, sus acciones — estaba en conexión con Dios: el pecado no era asunto particular del individuo ni siquiera del pueblo en exclusiva. Aunque no se tratase de pecados que afectan directamente al culto, la conciencia popular sentía que el pecado la enfrentaba y alejaba de Dios, por eso urgía la vuelta al Señor.

Es verdad que en algunos pasajes estas relaciones aparecen despersonalizadas en cuanto que la meta, el término *ad quem* del «volverse» es la Ley, la justicia, el verdadero culto, y éste sobre todo en textos posteriores al Destierro, dada la pleamar legalista[1].

Pero la reacción profética señaló siempre en el fondo negro del pecado una rebeldía, una traición a Dios, padre, esposo y pastor de su pueblo. Por eso, la vuelta debía ser a Dios. El orden quedaría restablecido, el pecador se trocaría en justo; pero lo que contaba, sobre todo, era volver a la amistad y complacencia de Dios. Para ello, el hombre tenía que dar marcha atrás en su corazón. Las manifestaciones externas no quedan suprimidas, si sinceras; pero lo que importa es salir del estado de pecado, apartándose del mal obrar y poniéndose en la obediencia a Dios con plena confianza y fe en Él. «Conviértete a tu Dios y guarda el amor y la justicia y espera siempre en tu Dios»[2].

Tan íntima es esta transformación que no sólo es tarea del hombre sino principalmente don de Dios: «Hazme volver y me volveré...». El Salmo 51 — modelo de oración penitencial — pide así: «Crea en mí un corazón limpio, un espíritu nuevo...».

Cuenta la nueva vida obediente y confiada en Dios sin que los textos insistan en la satisfacción o compensación por los pecados pasados[3].

[1] Dt 30,2-10; 1 Sm 7,3; 1 Re 13,33; 2 Re 17,9 y sigs.; 23,25; 2 Cr 30,6 y sigs.; Ez 18,21.27; 33,9 y sigs.; Neh 9,29; Jl 2,12 y sigs.; Jon 3,8 y sigs.; Mal 3,7-8. [2] Os 12,7. [3] Am 4,6 y sigs.; 5,4-6.14.21-24; Os 6,1 y sigs.; 7,10 y sigs.; 12,6; Is 30,15; 55,6; 58,5 y sigs.; Miq 6,7-8; Jer 3,22; 4,1 y sigs., 24; 24,7; 26,3 y sigs.; 31,18; 34,15; Lam 5,21; Ez 18,26.31; 33,18; Jl 2 12; Zac 7,5 y sigs.

2. En el Nuevo Testamento. Con la nueva revelación, las mejores ideas proféticas logran su plena madurez. La terminología completa la de LXX: prevalecen los verbos στρέφω (con sus compuestos) y μετανοέω y se impone el sustantivo μετάνοια, apuntado ya en los últimos Sapienciales, Eclesiástico y Sabiduría. Menos frecuente es μεταμελέομαι.

La terminología penitencial aparece sobre todo en los Sinópticos, los Hechos de los Apóstoles y en Apocalipsis. En el *corpus Paulinum* apenas aparece, porque su contenido entra en el concepto predominante de la πίστις. Se impone el nombre μετάνοια que literalmente indica un cambio íntimo de pensamiento; pero mientras en el mundo griego apunta casi exclusivamente al lado especulativo y teórico — por eso, según los estoicos es impropia del sabio —, en el NT se ciñe al lado religioso y práctico: el hombre debe cambiar íntimamente su forma de pensar, volviéndose sinceramente a Dios y acomodando, con idéntica sinceridad, su conducta práctica a la nueva orientación de cara a Dios.

a) El NT se abre con el grito del Bautista, eco de la mejor tradición profética: Μετανοεῖτε («Cambiad vuestros pensamientos [y afectos], porque ha llegado el Reino de los Cielos»)[1]. Su proclama no apunta sólo a la vergüenza del pasado, pues en tal caso mejor hubieran encajado textos como Is 45,16 y sigs. y Ez 36,32; ni tampoco a los signos penitenciales externos semejantes a los de los ninivitas de Jonás; sino a un viraje de vida completo, porque ahora precisamente se acerca Dios para perdonar y salvar. De otro modo, el castigo será irremediable, pues el Reino de Dios llega para decidir definitivamente la suerte de los hombres.

Quienes «se mudaron» lograron el perdón de sus pecados con una purificación de la que era símbolo el → **bautismo** que Juan proporcionaba en las aguas del Jordán[2].

«Los frutos dignos de penitencia» no tanto son las obras de mortificación — a las que para nada se alude ¡con lo fácil que hubiera sido la referencia «al saco y la ceniza» de Nínive! — cuando una vida plena de justicia y equidad, de unión y obediencia a la voluntad divina[3]. El fruto sazonado es la nueva vida orientada hacia Dios.

Tampoco Jesús cambia de tono: «¡Cambiaos y creed al evangelio!»[4], ni prescribirá otra cosa a sus apóstoles en la primera misión[5]. El evangelio es la proclama del Reino y éste se identifica con la irrupción de Dios en la historia (es el καιρός, el tiempo y encrucijada propicios). Esa llegada de Dios exige al hombre un cambio radical en su manera de pensar, sentir y obrar, rompiendo definitivamente con su pasado pecaminoso para recibirlo con toda el alma y todo el corazón. Tal actitud de obediencia y confianza se identifica con la fe sincera. Por eso, sin μετάνοια no es posible la πίστις (la «fe»).

A lo largo de su ministerio, Jesús ha exigido siempre la fe para poder actuar y como condición indispensable para la salud física y moral. Pues bien, el mismo ha condensado toda su misión en el llamamiento al cambio de mentalidad, a la «conversión»[6].

Como la fe, también la μετάνοια es a todos necesaria y el gozo en el cielo por un pecador que «se convierte» es porque ha entrado así en el camino de la salud[7]. (Pablo está, pues, en la línea de la teología sinóptica cuando inmerge la idea de «conversión» y «cambio»

en las de fe y salud). Hay aquí algo tan íntimo y radical que «el saco y la ceniza» (mortificaciones exteriores, ayuno, etc.) resultan bien secundarios, como puede comprobarse comparando estos textos paralelos: Lc 10,13-Mt 12,14.

[1] Mt 3,2 y sigs.; cf. Lc 11,32. [2] Cf. Mc 1,4; Mt 3,11; Lc 3,3; 11,32; Act 13,24; 19,4. [3] Lc 3,8.11-14; cf. Rom 6,21 y sigs.; Flp 1.11; Jn 15,2-5.16. [4] Mc 1,15; Mt 4,17. [5] Mc 6,12. [6] Lc 5,32; 24,47; cf. Mt 11,20; Lc 1,16,10,13; 11,32 (Mt 9,13; Mc 2,17). [7] Lc 13,3.5; 15,7,10.

b) La Iglesia primitiva tal como se manifiesta en la predicación de los apóstoles — consignada en los Hechos — refleja fielmente estas ideas que encontramos en los Sinópticos.

Por de pronto «cambio» y «conversión» (μετανοέω-ἐπιστρέφω) aparecen identificados, en perfecto paralelismo[1]; aunque Bertram recientemente opine lo contrario. Sin entrar en disquisiciones, la fuerza del paralelismo en los textos citados creemos que es decisiva y que los dos verbos perfilan la descripción del complejo penitencial. Psicológicamente, por lo demás, el pagano, el proselito, el pecador no pueden realizar «el cambio de mente», si no es precisamente para dejar el camino viejo (idolatría, pecado, autosuficiencia) y «volverse» confusos y confiados a Dios que les brinda la salud en el evangelio, en Cristo. Por otra parte, el paralelismo sinomímico aparece en los últimos Sapienciales[2]. Y, con toda probabilidad, en la época de Jesús μετάνοια traducía en Palestina las expresiones hebreo-arameas *šūb*, *tĕšūbāh*, *ʿāśāh tĕšūbāh* (Behm) que mezclan los vocablos griegos en litigio.

Tal concepción es uniforme en el NT, por eso tampoco logramos ver que la μετάνοια de Lucas sea diversa de la que aparece en Mt-Mc, como quiere Conzelmann (pág. 198 y sigs.)

El cambio es preliminar, esencial, para el bautismo cristiano y es además un don de Dios como lo es la salud que Cristo aporta a la humanidad[3]. Idea antifarisaica que aparece también en los escasos pasajes en que Pablo lo menciona[4]. Es tan profunda la renovación anímica del hombre que equivale a una creación — en el Salmo *Miserere* ya se había intuido — que sólo Dios puede llevar a cabo.

Las repetidas invitaciones del Apocalipsis (uso exclusivo del verbo μετανοέω) insisten en que al caído no le queda otro camino para ponerse en trance de salud que el «cambio» de actitud interna, rompiendo con el pasado[5].

[1] Act 3,19; 26,20; cf. Mt 13,15 y par; Lc 17,3-4; 22,32; Heb 6,1. [2] Cf. Eclo 48,15.17.24.29. [3] Act 2,38; 5,31; 11,18.21; 14,15. [4] Rom 2,4; 2 Tim 2,25; cf. 2 Pe 3,9. [5] Ap 2,5.16.21; 3,3.19; 9,20-21; 16,9 y sigs.

c) La tristeza inherente a este rompimiento con la vida anterior, ese «morir al pecado», la ha ilustrado Pablo al hablar de una «tristeza según Dios»[1] que es la que aboca y produce la μετάνοια, a diferencia de la tristeza meramente humana que no conduce a la salud sino a la desesperación inerte, porque le falta lo mejor que es la confianza en Dios. Tal vez ha pensado lo mismo Mateo cuando, al describir el «arrepentimiento» trágico de → **Judas Iscariote**, ha evitado el término, técnicamente religioso, de μετανοέω, empleando el vulgar μεταμέλομαι[2] en el sentido de «desdecirse», sin que tal paso atrás se abriera, a la esperanza confiada en Dios, que es la mejor flor de la penitencia evangélica como la entendieron el hijo pródigo, la Magdalena, Pedro, el publicano de la parábola y Zaqueo: penitencia que lleva no al suicidio sino a la vida plena.

[1] 2 Cor 7,9-10. [2] Mt 27,3; cf. 21,30 (32 ?).

d) Concebida la penitencia en esta su auténtica hondura nos explicamos mejor el famoso texto de Heb 6,4-6 que por lo que a este punto concreto se refiere suena así: «Porque es *imposible*, a quienes una vez fueron iluminados... y que han caído, *renovarse otra vez para penitencia*, crucificando para sí...» (ἀδύνατον γαρ... πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν...)

En la disciplina eclesiástica primitiva se interpretó el «imposible» de imposibilidad absoluta y la «penitencia» del sacramento homónimo y por ello hasta se negó en casos la administración repetida del mismo.

En el contexto de la carta — que alude a las diversas experiencias religiosas del cristiano — y en el contexto general del NT, el texto no hace sino subrayar la enorme dificultad moral que supone para el apóstata de la fe volver a realizar el viraje interno que le acerque de nuevo a Dios y a su Cristo. Aquella sinceridad religiosa con la que el catecúmeno se volvió sobre sí en busca de Dios por su misma totalidad radical, por la valentía que implica, es casi imposible para el hombre provocarla como un sentimiento más. Claro que «todo es posible para Dios», pero nunca podrá convertirse en norma corriente. Es tan difícil, en una palabra, como volver a encontrar la fe perdida a ciencia y conciencia. Identificar μετὰνοια con el mismo bautismo — irrepetible — no tiene probabilidad exegética, aunque también se ha pensado. La insistencia con que los tres versículos insisten en la gravedad del resbalón y caída (παράπιπτο) subrayando la múltiple experiencia religiosa y carismática precedente, está apuntando a una actitud espiritual, psicológica, más que a un rito. La μετάνοια del NT es un volverse de arriba a abajo y de dentro afuera y tal cambio no puede el hombre realizarlo a capricho. Medio siglo después Ignacio (Efesios 10,1) y la *Didajé* (10,6) entenderán μετανοεῖν como conversión al Cristianismo. Ello hace más probable la interpretación propuesta.

3. La penitencia como sacramento. No aparece expresamente en el NT. La confesión de pecados aparece en algunos textos del AT, ya recordados, y con ocasión del bautismo penitencial que Juan Bautista administraba. De tales textos, y sobre todo, de aquellos en que Jesús concede a Pedro y a los apóstoles el poder de «atar y desatar»[1] y de «remitir los pecados»[2], la Iglesia — apoyada además en una tradición viva que se remonta a los primeros siglos cristianos — ha deducido la confesión auricular a modo de juicio. Mas esto pertenece a la historia y teología de los sacramentos.

[1] Mt 16,19; 18,18. [2] Jn 20,23.

Bibl.: Además de la citada en → **Contrición y Hebreos, Epístola a los**; véase: B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn 1940. J. Schniewind, *Das biblische Wort von der Bekehrung*, Berlín 1947. M. Hoffer, *Metanoia (Bekehrung und Busse) im N. T.*, Tubinga

Pentateuco samaritano. En la moderna Nāblus existen ya pocos samaritanos. Los jefes de la sinagoga de dicha ciudad muestran aquí el famoso *Pentateuco samaritano*, volumen sagrado que emplean en sus funciones religiosas. (Foto S. Bartina)

Pozo de la Samaritana. Vista parcial del «campo de Siquem», frente al Garizim y el Ebal. En primer término se halla la iglesia rusa inacabada, que empezó a construirse sobre el «Pozo de Jacob», donde Jesús habló con la Samaritana. (Foto S. Bartina)

1950. G. BERTRAM, ἐπιστρέφω..., en *ThW*, VII, pág. 722 y sigs. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, 2.ª ed., Tubinga 1957. W. L. HOLLADAY, *The Root «subh» in the O.T.*, Leiden 1958. J. PH. RAMSEYER, *Repentance*, en *Vocabulary of the Bible*, Londres 1958, págs. 357-359. G. RICHTER, *Deutsches Wörterbuch zum N.T.*, Ratisbona 1960, págs. 918-923. J. GIBLET-P. GRELOT, *Pénitence-Conversion*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 788-796.

C. GANCHO

PENTÁPOLIS (Πεντάπολις, «cinco ciudades»; Vg. *Pentapolis*). Región que ocupan cinco ciudades o las mismas poblaciones consideradas en conjunto. La palabra aparece una sola vez en la SE[1] y denota las cinco existentes en el valle de Śiddīm: Sodoma, Gomorra, ʾAdmāh, Ṣĕbōyīm y Ṣōar (Bélaᶜ)[2]. Asimismo, entre los historiadores y palestinólogos, suele llamarse «Pentápolis filistea» al conjunto de las poblaciones de Gat, ʾAšdōd, ʿEqrōn, Gaza y Ascalón.

[1]Sab 10.6. [2]Gn 14,2.8.

Bibl.: SIMONS, §§ 271, 404.

M. V. ARRABAL

PENTATEUCO. 1. NOMBRE. El nombre (der. del gr. Πεντάτευχος) aparece por primera vez en el gnóstico del siglo II, Ptolomeo[A]. Etimológicamente significa «cinco estuches» o estantes donde se colocaban los libros, y después por metonimia los mismos libros. Con esta denominación se designaban los cinco libros de la Tōrāh o Ley judaica. En Filón de Alejandría se habla de una división de la Ley en cinco libros[B]. En el AT se les designa con las denominaciones de «libro de la Ley de Yahweh»[1], «libro de la Ley de Moisés»[2], «la Ley de Moisés»[3], «libro de Moisés»[4], y en el NT encontramos denominaciones similares: «la Ley de Moisés»[5], «el libro de la Ley»[6], «la Ley»[7]. Los críticos modernos hablan de «Hexateuco», «Octateuco», englobando otros libros además de Génesis. Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Y no faltan quienes prefieren el nombre de «Tetrateuco», considerando sólo los cuatro primeros libros de la Biblia. En realidad, en la tradición judía se habla de los «cinco libros de la Ley» desde Filón, y sabemos que la Tōrāh estaba constituida por los cinco libros que hoy integran el llamado «Pentateuco»; por tanto, estos libros constituyen cierta unidad en la más antigua tradición judía.

[A]Cf. EPIFANIO, *Adv. haer.*, 33,4,1, en *PG*, 41, 560. Entre los autores latinos, el primero que usó el vocablo fue TERTULIANO, *Adv. Marc.*, 1,10, en *PL*, 2, 257. [B]FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De Abraham*, 2.

[1]2 Cr 17,9. [2]Neh 8,1. [3]2 Cr 23,18. [4]Neh 13,1. [5]Lc 24,44 [6]Gál 3,10. [7]Rom 3,21.

2. CONTENIDO. Es doble: uno histórico y otro legislativo. En la parte histórica se narra el origen de Israel como pueblo elegido desde Abraham. En los once primeros capítulos del Génesis se contiene la «prehistoria» de la humanidad hasta empalmar con la época patriarcal, cuya historia se narra en la segunda parte del mismo. El Éxodo refiere la estancia de Israel en Egipto, su liberación, la alianza del Sinaí, y la erección del Tabernáculo. En el Levítico se codifica la legislación minuciosa relativa al culto y a la tribu de Leví. En Números se continúa la historia de la peregrinación por el desierto hasta las estepas de Moab, donde muere el libertador Moisés. El Deuteronomio (δεύτερος-νόμος, «segunda ley») es una recapitulación legislativa paralela a la del Levítico. Antes de la entrada en Canaán se renueva la alianza del Sinaí, y el libro termina narrando la muerte de Moisés a la vista de la tierra prometida. En las partes legislativas se suelen distinguir distintos estratos: las alianzas con Noé[1], con Abraham[2] y la del Sinaí[3]. Se distinguen también colecciones legales como el Decálogo[4], el Código de la Alianza[5] y otras diversas legislaciones relativas a los sacrificios y al sacerdocio[6].

[1]Gn 9,9-17. [2]Gn 15,18-20. [3]Éx 20,22-23,19; Lv 2,13; 26,1-42. [4]Éx 20,3-17; Dt 5,7-21. [5]Éx 24,7. [6]Éx caps. 25-30; Lv caps. 1-8.

3. AUTENTICIDAD MOSAICA. Durante siglos, la tradición judía y cristiana consideró el Pentateuco como obra del propio Moisés. En el siglo XIII Hugo de S. Caro admitía como posible que el Deuteronomio fuera obra de Josué. En el siglo XVIII Richard Simon afirmaba resueltamente que el Pentateuco, tal como hoy se lee, era obra redaccional de Esdras, siendo de Moisés las partes legislativas y algunas históricas. La parte del Génesis en que se narran los orígenes de la humanidad hasta Abraham está basada en tradiciones orales o escritas recopiladas por el mismo Moisés. J. Astruc, contemporáneo de Simón, creyó encontrar en el Pentateuco dos fuentes principales, según el diverso uso de los nombres de Dios: Yahweh y ʾĔlōhīm. Así distinguió dos documentos («yahwistas» y «elohístas») anteriores a Moisés, que fueron utilizados por éste en la redacción del Génesis. Al lado de estas dos fuentes principales admitía otras secundarias. J. G. Eichhorn extendió esta teoría a todo el Pentateuco y aún creyó descubrir otra fuente principal: el *Priesterkodex* o «Código sacerdotal» (P). Según él, el Pentateuco es una compilación de documentos, premosaicos, mosaicos y paramosaicos, cuya redacción final hay que poner en una época que va de Josué a Samuel. Después se fueron multiplicando las fuentes indefinidamente. Es la hipótesis de los «fragmentos». J. S. Vater distingue 39 de ellos en el Pentateuco de la época mosaica y posterior, reunidos en tiempos de la monarquía y del exilio. De Wette propuso que el Deuteronomio fue compuesto en tiempos del rey Josías (siglo VII). Contra esta atomización de documentos reaccionó H. Ewald, el cual sostuvo que hay que admitir «una fuente fundamental» (*Grundschrift*) llamada «elohísta», la cual narra la historia desde el origen del mundo hasta Moisés. Ésta fue completada por otro documento, el «yahwista». Es la hipótesis de los «suplementos». La fuente «fundamental» (elohísta) es del tiempo de los Jueces, mientras que la «suplementaria» sería de la época de la monarquía. El Deuteronomio es del siglo VII. Wellhausen distingue cuatro documentos:

a) *Yahwista* (J). Es el más antiguo, y de estilo folklórico, ingenuo, infantil, y antropomórfico. Narra la historia de la humanidad desde el paraíso hasta la muerte de Moisés. Fue escrito en el siglo IX A.C., en el reino de Judá, ya que detalla las estancias de los patriarcas en Hebrón y Bersabee, y destaca a Judá entre los hijos de Jacob.

b) *Elohísta* (E). Fue escrito después del anterior en el reino del Norte, puesto que pone de relieve las estancias

de los patriarcas en Siquem, y destaca a Rubén, José y a Efraím sobre Judá en la historia de Jacob. Narra la historia de Israel desde la vocación de Abraham hasta la conquista de Canaán. Es de estilo reflexivo, y en él se destacan las teofanías, y la causalidad inmediata y universal de Dios en la historia. Las dos fuentes (J y E) fueron unidas por un redactor antes del 621 A.C. Así surgió el documento doble JE (yahwista-elohísta).

c) *Deuteronómico*. Es la obra de la clase sacerdotal y fue redactada en el siglo VII A.C. Es de estilo legislativo parenético y artificial. Es el famoso «Libro de la Ley» encontrado en 621 en el Templo, en tiempos de Josías. Los sacerdotes *per piam fraudem* lo escondieron en los cimientos del Templo para dar mayor autoridad a su obra, con el fin de emprender la reforma religiosa con la abolición de los santuarios y los sacrificios que se hacían fuera de Jerusalén. Un redactor del Exilio juntó este documento (D) a los dos anteriores (JE), retocando a JE conforme al espíritu de D.

d) *Sacerdotal* (*Priesterkodex*) (P). Escrito durante el Exilio, obra de la escuela levítica de Ezequiel, se ocupa, sobre todo, de la legislación cultural para destacar los privilegios de la clase sacerdotal. Es de estilo esquemático, teológico y reflexivo artificial. Abundan las genealogías y se destaca la trascendencia de Dios.Tal es el esquema de la llamada «alta crítica» comúnmente aceptado por no pocos autores independientes.

Los fundamentos para esta distinción de fuentes son de orden filológico e histórico, aparte el tradicional de la diversidad en el uso de los nombres de Dios. Desde luego hay narraciones «duplicadas» que revelan diversidad de fuentes, e indicaciones cronológicas y geográficas que reflejan una mano posterior a Moisés. Así se habla del cananeo «que entonces vivía en la tierra»[1], de los reyes de Edom «antes que los hijos de Israel tuvieran rey»[2]. Se citan libros como el de las *Guerras de Yahweh*[3]. Se habla de «Transjordania», lo que supone que el autor escribe ya en Cisjordania[4], etc. Todo esto prueba que *parte* del Pentateuco es postmosaico.

Los católicos han reconocido la fuerza de estos argumentos, y siguiendo a Lagrange admiten hoy día sin dificultad la existencia de diversas fuentes y de fragmentos posteriores a Moisés. Pero rechazan las fechas tardías de composición que propone la escuela de Wellhausen, y, sobre todo, afirman que en el Pentateuco hay indicaciones claras de tipo histórico-arqueológico que prueban que muchas narraciones y leyes son de la época mosaica. Así varias veces se alude al hecho de que Moisés puso por escrito hechos y leyes de su época[5], y son muchas las indicaciones históricas que reflejan la vida nómada en el desierto, como el «maná», las «codornices», la madera de «acacia», las leyes relativas a los sacrificios junto al Tabernáculo[6], la influencia egipcia en el diseño de éste, la casi total falta de uso del hierro en los utensilios, etc.

La Comisión Bíblica en decreto de 1906 mantiene la tesis de que la «mayor parte» del Pentateuco es mosaico, si bien pudo Moisés utilizar amanuenses y «documentos orales o escritos» anteriores. Supuesta la autenticidad mosaica sustancial, admite también la posibilidad de adiciones accidentales en su obra. En la carta oficial del secretario de la citada Comisión al cardenal Suhard, se habla de la «gran participación y profunda influencia de Moisés como autor y legislador» y se admite la existencia de «fuentes» diversas y «el aumento progresivo de las leyes mosaicas según las exigencias de las nuevas condiciones especiales»[A].

De todo esto podemos deducir que la expresión autenticidad mosaica *quoad substantiam* del Pentateuco ha de entenderse más en sentido *cualitativo* que *cuantitativo*, según ya señaló el P. Lagrange[B], es decir, que la autenticidad mosaica sustancial del Pentateuco se salva suponiendo que Moisés es el autor del primitivo núcleo histórico y legislativo del Pentateuco, el cual se fue amplificando conforme a su espíritu de organizador de la primitiva teocracia hebrea. Así, bajo el nombre de Moisés figuran complementos posteriores y adaptaciones, como en la literatura sapiencial se divulgaron composiciones con los nombres de David (Salmos) y de Salomón (Eclesiastés), por ser los dos máximos representantes de la poesía y de la sabiduría de Israel.

[A] *AAS*, 40 (1948), 1,2, págs. 45-48; DENZ, pág. 2302. [B] Cf. *RB*, 47 (1928), pág. 48.

[1] Gn 12.6. [2] Gn 36,31. [3] Nm 21,14. [4] Gn 50,10; Dt 3,8. [5] Éx 17,14; 24,4; 34,27; Dt 31,9.22. [6] Nm 15,2; Lv 16,16-17; 17,1-2.

Bibl.: E. MANGENOT, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, París 1907; íd., *Pentateuque*, en *DB*, V, cols. 50-119. H. LESÊTRE, *La Commission Biblique: L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, en *RA*, 10 (1910), págs. 273-279; 438-444. A. FERNÁNDEZ, *La Crítica reciente y el Pentateuco*, en *Bibl*, 1 (1920), págs. 173-210. A. BEA, *De Pentateucho*, Roma 1933. H. HÖPFL, *Pentateuque et Hexateuque*, *DAFC*, III, págs. 1883-1920. J. COPPENS, *L'histoire critique de l'Ancien Testament*, Tournai-París 1938. H. HÖPFL - A. MILLER-A. METZINGER, *Introductio Specialis in Vetus Testamentum*, Roma 1946, 1-121. R. DE VAUX, *La Genèse*, en *LSB*. A. CLAMER, *Genèse*, en *La Sainte Bible*, París 1953, págs. 9-76. H. CAZELLES, *A propos du Pentateuque*, en *Bibl*, 35 (1959), págs. 279-298; íd., en HAAG, cols. 1296-1309.

M. GARCÍA CORDERO

PENTATEUCO SAMARITANO. Es un hecho sabido que los samaritanos poseían el Pentateuco, y aparece así mencionado, tanto en el Talmūd (que tiene un tratado especial, el *Masséket kūtīm*, sobre los samaritanos) como en los Padres de la Iglesia. Ya Orígenes, y también otros eruditos bíblicos se refieren frecuentemente a dicho Pentateuco, que parece haber sido ampliamente conocido hasta la época de la consolidación del imperio islámico. Coincidiendo con la desaparición de las escuelas babilónicas en dicho territorio (hecho debido también a las conquistas del Islam), desaparecieron todas las noticias acerca de la posesión del Pentateuco por los samaritanos. El último escritor griego que lo menciona fue G. Syncellus (*ca.* 800 D.C.). Hasta el siglo XVI no se volvió a dar importancia en occidente a las Escrituras samaritanas; este despertar se inició con el descubrimiento de J. Scaliger, quien en 1548 consiguió obtener un ejemplar del libro de Josué, amén de otros materiales no escriturísticos. En 1616 Pietro della Valle obtuvo un ejemplar del Pentateuco samaritano, siendo publicado en la Biblia Poliglota de París, de 1645; y que Walton reprodujo en su Biblia Poliglota de 1657. Los primeros investigadores occidentales de este siglo que vislumbraron estas Escrituras samaritanas, fueron: Robert Huntington, irlandés, Henry Maundrell, inglés,



Nāblus. El Pentateuco samaritano exhibido por el sumo sacerdote ʿAmrām Yiṣḥāq (a la izquierda), ya fallecido, y los custodios de la sinagoga. (Foto P. Termes)

y A. Morison, francés. Cuando Kennicott preparaba todo el gran aparato crítico para su edición de la Biblia hebrea, recogió también todas las variantes de los manuscritos samaritanos. Y desde el tiempo de Kennicott en adelante, aumentó sin cesar el número de ejemplares del Pentateuco samaritano existentes en occidente, sin embargo, durante largo tiempo, nadie consiguió hacerse con una fotocopia del propio documento, que conservan los samaritanos en Nāblus. Se supo, por antiguos viajeros, que los samaritanos tenían en su poder un rollo del Pentateuco, al que atribuían una venerable antigüedad, y que rehusaban obstinadamente mostrarlo por entero, y menos copiarlo o incluso, posteriormente, fotografiarlo. Pero en los años intermedios (desde el siglo XVI hasta finales del XIX), aumentó considerablemente el conocimiento acerca de los samaritanos, tanto acerca de su liturgia y folklore como sobre sus tradiciones e idioma.

Hacia el principio del siglo XX existían dos corrientes ideológicas muy diferentes acerca del valor del Pentateuco samaritano: la escuela de Gesenius que, de acuerdo con su fundador, opinaba que dicho texto bíblico no era más que un *Vulgärtexte* con muchas corrupciones, y carente de significación para un estudio crítico de la Biblia, y la escuela de Paul Kahle, que situaba, en cambio, el valor del Pentateuco samaritano dentro de la armoniosa visión que había concebido de todas las fuentes no tiberienses para un estudio crítico del texto bíblico. Por fin, gracias a los estudios iniciales y a la influencia personal de Kahle, los biblistas lograron obtener copias auténticas del antiguo rollo del Pentateuco samaritano.

Pero digamos primero algo acerca de los antiguos testimonios relativos a dicho rollo. Un cronista samaritano, Abu al-Fatḥ ben Abu al-Ḥasan, que compuso su obra entre los años 1355-1356 D.C., al hacer la descripción del rollo, lo atribuye al sumo sacerdote ʾĂbīšāʿ ben Pīnĕḥās, nieto de Aarón. Según Abu al-Fatḥ, fue el mismo ʾĂbīšāʿ quien transcribió el rollo en el decimotercer año de la ocupación israelita de la tierra de Canaán. Otro cronista, Yaʿăqōb ben Yišmāʿēʾl, escribió también sobre el mismo tema hacia el año 1356 D.C. A través de éstas y otras fuentes, los eruditos han deducido, como un hecho histórico, que en la época que va de los años 1308 a 1362, un manuscrito muy antiguo, escrito en lenguaje y caracteres samaritanos llegó al poder de las autoridades religiosas de la comunidad samaritana de Nāblus. Su antigüedad hizo creer a los samaritanos que procedía del tiempo de la ocupación israelita de Canaán, y que había sido escondido, junto con los vasos sagrados del Templo, por el sumo sacerdote ʿUzzī en una gruta del monte Garizim, la montaña sagrada de los samaritanos. Cuando Kahle inició sus investigaciones, en el presente siglo, las cosas no estaban todavía demasiado claras. En el transcurso del siglo XIX se habían realizado varios intentos para poder fotografiar el rollo. Pero nada se consiguió hasta el año 1906, en que Kahle en persona pudo ver el rollo en Nāblus.

Pero cuarenta y cinco años más tarde, un discípulo y amigo personal de Kahle, el Dr. Pérez Castro, visitó Nāblus, y tras largas discusiones y negociaciones consiguió la autorización del sumo sacerdote, ʿAmrām Yiṣḥāq (ya fallecido), para fotografiar y publicar el rollo completo. La edición de Pérez Castro no apareció hasta 1959. De este modo llegó a nuestras manos el medio de investigación y estudio del Pentateuco samaritano, que tanto habían anhelado los investigadores occidentales durante varios siglos. El descubrimiento

principal de Pérez Castro, al examinar el rollo y las fotografías, fue que sólo la última parte, desde Nm cap. 35 hasta el final del Deuteronomio, es realmente antigua; y que el resto había sido realizado en época más reciente bien para completar lo que faltaba en el rollo en el momento de ser descubierto por los samaritanos, o bien para reemplazar pasajes que se habían deteriorado con el transcurso del tiempo. El rollo completo, tal como fue fotografiado por Pérez Castro, está formado por veinte hojas de cuero cosidas y con la escritura sobre el lado del pelo, tal como es corriente en tales manuscritos. Hay 126 columnas de escritura, 6 en cada hoja de cuero. Otra notable característica del rollo es la ausencia del colofón, cosa inusitada en un manuscrito samaritano. Todo el documento presenta caracteres paleográficos muy diversos; y en él hay huellas de distintas manos y de distintas épocas. Pérez Castro ha identificado nueve manos o escribas distintos, siendo la más antigua la que designa como A, y que transcribió 24 columnas. En el manuscrito no se utilizan signos vocálicos o diacríticos ni signos de acentuación. Los signos de puntuación difieren entre sí en estilo y calidad, según las épocas de las distintas manos. En su intento de fechar el rollo, Pérez Castro hace muchas consideraciones, y aunque se abstiene de fechar el rollo de forma definitiva en un año particular, todos sus argumentos parece sugerir como fecha el siglo XI D.C.

Pasemos a describir brevemente estos argumentos. Aunque el manuscrito carezca de colofón (en donde normalmente se daban indicaciones sobre su fecha), sin embargo contiene un criptograma. Este criptograma consiste en lo siguiente: en el texto de Dt 6,10 a 13,19, aparecen destacadas en el texto (por medio de espacios) algunas letras de diversas palabras, y aislando estas letras y escribiéndolas luego seguidas forman el equivalente a un colofón. Pues bien, en este colofón se dice que el rollo fue transcrito por un tal ʾĂbīšāʿ ben Pīnĕḥās ben ʾElʿāzār ben ʾAhărōn, sumo sacerdote de la puerta del Tabernáculo del monte Garizim en el decimotercer año de la ocupación de la tierra de Canaán por los israelitas. De acuerdo con este dato, la transcripción del rollo debió de tener lugar poco después de la entrada de los hijos de Israel en la Tierra Prometida. Sin embargo, Pérez Castro dice, de común acuerdo con todos los investigadores, que evidentemente es imposible que este ʾĂbīšāʿ ben Pīnĕḥās sea el nieto de Aarón, el sumo sacerdote de tiempos remotos. Por una parte, añade a continuación, la fraseología usada en este criptograma es la corriente en colofones de manuscritos samaritanos de origen medieval; y por otra parte, la fórmula empleada en el criptograma, «que gocen de la benevolencia y la gloria de Yahweh», nunca aparece antes de la dominación musulmana de Palestina. Entonces, Pérez Castro pasa a argumentar sobre el hecho de que con mucha frecuencia se suprime en las fechas de los colofones las cifras que indican los miles. Por lo tanto, cuando se dice: «En el año decimotercero (13) de la dominación de los israelitas sobre la tierra de Canaán», el autor del criptograma quiso en realidad decir el año «3012 años después...»; pero de acuerdo con la cronología samaritana (basada en la creación del mundo, *anno mundi*), la conquista de Canaán comenzó en el 2794 *a.m.*, lo que en el calendario occidental equivaldría al 1045 D.C.

En realidad, el estudio del Pentateuco samaritano no ha hecho más que empezar, y ahora se sabe que la parte más vieja del rollo contiene una tradición muy antigua. Y junto con el nuevo impulso dado a los estudios textuales no tiberienses, a raíz de los descubrimientos de las tradiciones de Babilonia, Palestina y Qumrān sobre la conservación del texto bíblico, el rollo del *Sēfer ʾăbīšāʿ* constituye uno de los medios más valiosos en el intento de retroceder cada vez más hacia el estado pre-cristiano del texto bíblico y aproximarse así al texto de la palabra revelada por Dios.

Bibl.: P. KAHLE, *Die Lesezeichnen bei den Samaritanern*, en *Paul Haupt Festschrift*, Leipzig 1924, págs. 425-436. M. GASTER, *The Samaritans. Their History, Doctrines and Literature*, Londres 1925, págs. 107 y sigs. P. KAHLE, *Zur Aussprache des Hebraische bei den Samaritanern*, en *Bertholet Festschrift*, Tubinga 1950, págs. 281-286; íd., *The Abisa Scroll of the Samaritans*, en *Studia Orientalia Joanni Pedersen... dicata*, Helsinki 1953, págs. 188-192. F. PÉREZ CASTRO, *Sefer Abisa. Edición del fragmento antiguo del rollo sagrado del Pentateuco hebreo samaritano de Nablus* (ed. «Consejo Superior de Investigaciones Científicas»), Madrid 1959.

M. MARTIN

PENTATEUCO SAMARITANO, Versiones árabes del. Es casi seguro que, salvo en casos aislados, las versiones de la Biblia al árabe no existieron antes del siglo VII en que comienzan las grandes conquistas musulmanas. Este hecho histórico de la expansión de un pueblo y de su lengua y cultura, llevó consigo el que cayensen primero en desuso y más tarde en olvido, los idiomas de los países recién conquistados y que, por consiguiente, se vieran obligados, tanto judíos como cristianos, a verter las SE a esta su nueva lengua.

El fenómeno afectó también a los samaritanos — bastante numerosos en tal época y con importantes comunidades en las principales ciudades del Próximo Oriente —, si bien su hermetismo no hizo tan necesaria una pronta versión de su Tōrāh al árabe. Posiblemente en el siglo XI ya pudieron utilizar la versión hecha por Abu-l-Ḥasan al-Ṣūrī. Sustancialmente, esta versión no es sino un arreglo de la de Saʿadyāh Gaón (882-942), que él adapta a las creencias samaritanas.

Abu Saʿīd ben Abu-l-Ḥusayn ben Abi Saʿīd (Abu-l-Barakat ben Saʿīd al-Baṣrī al-Suryānī según otros manuscritos), un siglo posterior a Abu-l-Ḥasan de Tiro y también samaritano, hizo una nueva versión del Pentateuco. Como se lee en uno de los manuscritos que sirvieron de base a Abraham Kuenen para su edición del Génesis, Abu Saʿīd comenzó una nueva traducción debido a que la existente de Abu-l-Ḥasan de Tiro no era correcta (téngase en cuenta que, como se ha indicado, seguía la hecha por un judio rabbanita, Saʿadyāh). El mismo Abu Saʿīd condena la versión de Saʿadyah en unos escolios a Dt 32,7. Sus buenos propósitos de hacer una versión nueva y totalmente original quedaron fustrados, y así, cuando el texto hebreo presenta serias dificultades para la traducción, sigue utilizando la de Saʿadyāh o bien el Targūm.

Parece ser que no hubo posteriores intentos de nuevas traducciones y la de Abu Saʿīd quedó como definitiva. A ella pertenecen la mayoría de los manuscritos conservados, copiados casi siempre en caracteres samaritanos.

Uno de los puntos más debatidos en lo que a la crítica textual de estas traduciones se refiere, se centra en la familia de manuscritos que puedan representar la legítima versión de Saᶜadyāh. Kahle defiende la genuinidad del *Ms. Or. 21* (ahora 112) de la Biblioteca del Palacio de los Medicis en Florencia. Algunos (W. Bacher, M. Zucher y J. Ramón Díaz entre otros), prefieren los utilizados por J. Derembourg en su edición de la *Version arabe du Pentateuque de R. Saᶜadia* (París 1893), hecha a base de la Poliglota de Constantinopla, la de Londres y un manuscrito que le fue enviado desde Jerusalén por Nisín Bekor, el cual pertenecía a un judío del Yemen, residente entonces en Jerusalén.

En cualquier caso, habría que enfocar el problema considerando cuidadosamente la gran serie de manuscritos hallados en la Gĕnīzāh de El Cairo, de los que tiene un buen número la Biblioteca del *Jewish Theological Seminary* de Nueva York y los sometidos a investigación recientemente en Cambridge. Un estudio serio de dicho material, arrojará sin duda nueva luz sobre este problema.

Bibl.: Manuscritos: S. de Sacy, *Mémoire sur la version Arabe des Livres de Moïse à l'usage des Samaritains et sur les manuscrits de cette version*, en *AIBL*, 49 (1808), págs. 1-199. H. Hyvernat, *Arabes, Versions*, en *DB*, I, cols. 846-848.

No hay ediciones totales. Las más importantes son: A. Kuenen, *...Geneseos, secundum Arabicam Pentateun chi Samaritani Versionem ab Abu Saiᶜdo conscriptam*, Leiden 1851; id., *...Libri Exodi et Levitici*, Leiden 1854. J. Bloch, *Die samaritanisch-arabische Pentateuchübersetzung*, Berlín 1901, sobre Dt. 1-11. Para otras ediciones parciales, cf. el citado artículo de Hyvernat.

Comentarios: P. E. Kahle, *Die Arabischen Bibelübersetzungen*, Leipzig 1904, págs. VIII-XIII. A. E. Cowley, *The Samaritan Liturgy*, Oxford 1909. E. Robertson, *The Relationship of the Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch to that of Saadya*, en *Saadya ch Studies*, Manchester 1943, págs. 166-176. A. S. Halkin, *The Scholia to Numbers and Deuteronomy in the Samaritan-Arabic Pentateuch*, en *JQR*, 34 (1943-1944), págs. 41-59. J. Ramón Díaz, *Las versiones árabes del Pentateuco entre los samaritanos*, en EstB, 18 (1959), págs. 299-301. P. E. Kahle, *The Cario Genizah*, 2.ª ed., Oxford 1959, págs. 51-57. R. Sánchez, *Saᶜadia Gaón como traductor de la Biblia. Edición crítica del texto árabe del Ms. 152 del JThF de Nueva York*, Universidad de Barcelona 1961 (tesis inédita).

R. SÁNCHEZ

PENTECOSTÉS. 1. En el Antiguo Testamento. Esta fiesta es una de las tres principales de peregrinación al santuario nacional elegido por Yahweh[1]. Se la designa ordinariamente con el nombre de «fiesta de las Semanas»[2], porque se celebraba siete semanas después de la Pascua-Maṣṣōt, siete semanas después de meterse la hoz en el trigo[3]. Por otra parte, la recolección del trigo y cebada solía durar alrededor de las siete semanas. También se la llama fiesta de la Resurección y de las Primicias[4]. En tiempo posterior se la conoce con el nombre de *ᶜăṣéret*, que significa asamblea solemne, en relación con la recolección: final de la recolección comenzada en Pascua. El nombre de Pentecostés tarda en aparecer en el AT[5] y tiene su fundamento en los πεντήκοντα ἡμέρας[6] que deben de contarse a partir del día siguiente al sábado de la fiesta de la Pascua-Maṣṣōt. Esta última determinación cronológica originó una discusión en el judaísmo posterior. Los saduceos contaban los cincuenta días a partir del primer sábado después de terminada la fiesta de la Pascua; los fariseos veían este sábado en el primer día de la Pascua, el día 15 de Nīsān, y comenzaban a contar los cincuenta días desde el 16 de Nīsān.

En el uso profano, la palabra πεντηκοστή se emplea desde el siglo IV a.C., como término técnico para indicar la parte de tributación al Estado por los bienes poseídos; coincide exactamente con el 2%; en Atenas este tributo se imponía a todas las mercancías importadas y exportadas. Que Israel considerase las ofrendas de esta fiesta como un tributo a Yahweh, bajo la influencia de esta costumbre del mundo pagano, es una conjetura sin fundamento en los textos.

La fiesta era esencialmente agrícola y con el significado de acción de gracias a Yahweh por la cosecha. Además de las ofrendas voluntarias[7], debían llevar al santuario dos panes cocidos con levadura, como primicias para Yahweh. Deben ser panes fermentados porque simbolizan la acción de gracias por el sustento cotidiano, y por lo mismo no serán consumidos por el fuego sino agitados ante Yahweh; eran para los sacerdotes, así como los dos corderos del sacrificio pacífico. Precisamente por ser panes fermentados no serán colocados ante el altar sino agitados ante Yahweh (→ **Pascua**). También como ofrenda del pueblo se sacrificarán siete corderos primales sin defecto, un toro y dos carneros en holocausto a Yahweh, un macho cabrío por el pecado, y dos corderos primales en sacrificio pacífico[8].

Era día de mucha alegría y de descanso absoluto. Se recordaba a Israel que Yahweh, que le había sacado de la tierra de Egipto y le había llevado a una tierra fértil y espaciosa[9], era fiel a su promesa, dándoles toda clase de bienes. De las tres fiestas de peregrinación, Pentecostés era la menos importante. Duraba solamente un día. Por las dificultades de coincidencia en el calendario, en la Diáspora se añadió un segundo día para garantizar la celebración común con el país de Israel. Este carácter de fiesta agrícola se conservó en el judaísmo posterior. Así consta por las lecturas de los libros sagrados en este día: se leía el libro de Rut, el cap. 16 del Deuteronomio y, de los profetas, el cap. 1 de Ezequiel. Los peregrinos llegaban en grupos a Jerusalén y allí acompañados por los sacerdotes y levitas entraban en el Templo cargados con sus ofrendas, cantando himnos alegres; ofrecían sus dones y daban gracias a Dios, recitando las palabras del Dt 26,3-10.

La relación de esta fiesta con la entrega de la Ley a Moisés en el Sinaí data del siglo II d.C. Filón y Flavio Josefo desconocen este sentido. Con la destrucción del templo en el año 70, no podía continuar el sentido primero de la fiesta. La unión de esta fiesta con la entrega de la Ley en el Sinaí se explica fácilmente. Pentecostés era para los judíos el término de la Pascua; ahora bien, según el Éxodo[10], los israelitas llegaron al Sinaí el día primero del tercer mes después de la salida de Egipto; la Ley les fue entregada a los pocos días y así llegamos a los cincuenta que tenían que transcurrir entre ambas fiestas; por tanto, celebrada la Pascua en recuerdo de la salida de Egipto, resultaba fácil interpretar Pentecostés como la fiesta de la entrega de la Ley.

[1] Éx 23,16-17; Dt 16,16. [2] Éx 34,22; Dt 16,10.16. [3] Lv 23,15-16; Dt 16,9-10. [4] Éx 23,16; Nm 28,26. [5] Tob 2,1; 2 Mac 12,31 y sigs. [6] Lv 23,16. [7] Dt 16,10. [8] Lv 23,17-20; Nm 28,26 y sigs. [9] Éx 3,8. [10] Éx 19,1.

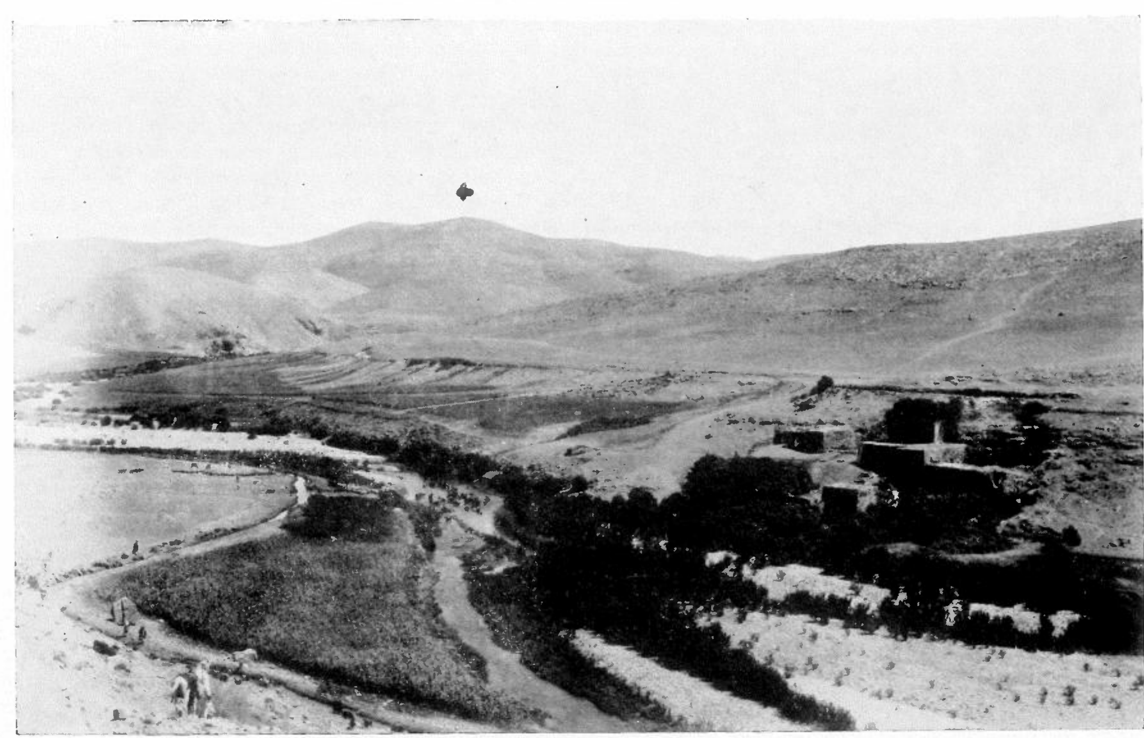
2. En el Nuevo Testamento. En la primera Pentecostés después de la Resurrección y Ascensión de Cristo, descendió el Espíritu Santo, en forma de lenguas de fuego, sobre la primera comunidad cristiana reunida en el cenáculo; quedaron todos llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar lenguas extrañas, según que el Espíritu Santo les daba[1]. De la simple narración de este hecho transcendental puede deducirse la importancia que los cristianos, desde el principio, dieron a esta fiesta. La conocen los cristianos venidos del paganismo; de lo contrario resultarían ininteligibles las palabras de san Pablo a los fieles de Corinto cuando les dice que se quedará en Éfeso hasta Pentecostés[2].

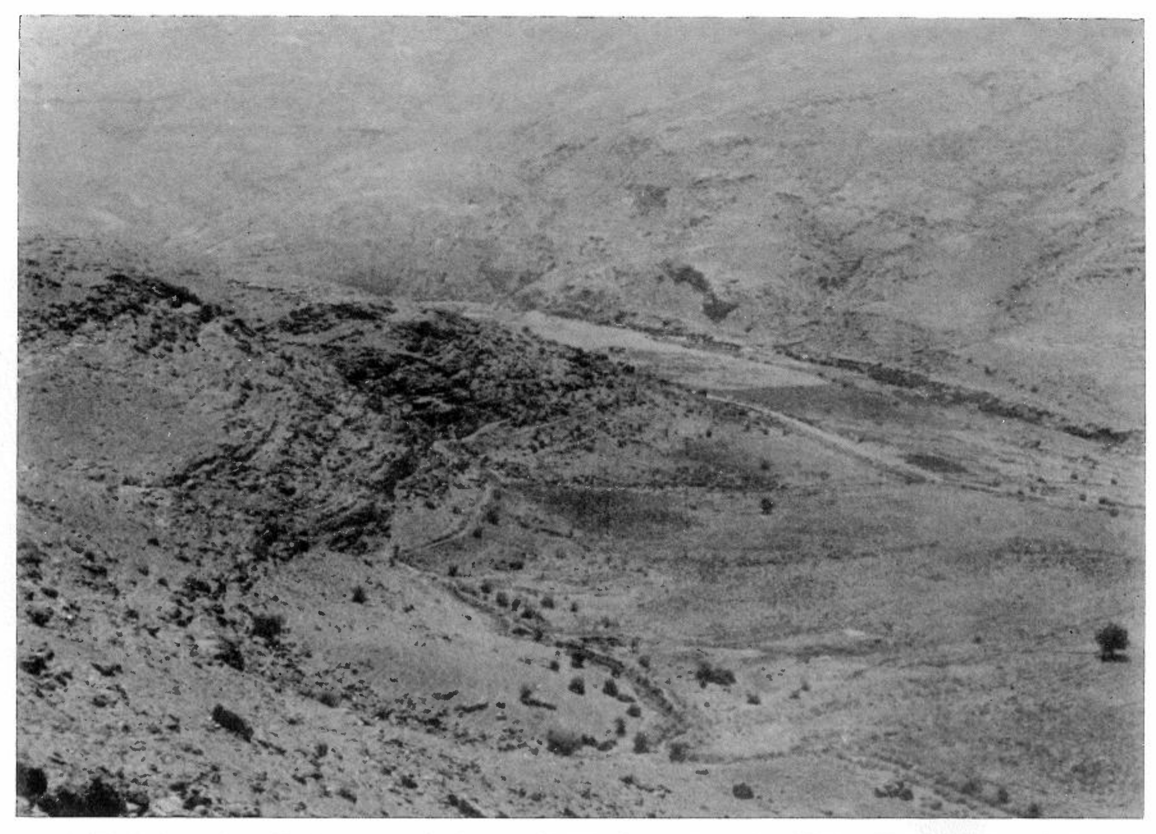
En la fiesta de Pentecostés se realizan las promesas de Cristo y de los profetas. El misterioso συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς de los Hechos de los Apóstoles[3] lo indica claramente; la traducción del sentido de la frase es la siguiente: «Cuando llegó el día prometido de Pentecostés...». Así entronca este acontecimiento con los demás hechos trascendentales en la historia de la salud. Comienza a desarrollarse el tema anunciado en los Hechos de los Apóstoles[4] sobre la recepción del Espíritu Santo para ser testigos de Cristo en toda la tierra. El Espíritu Santo había sido prometido repetidas veces por Cristo en orden al testimonio que en su favor darían aquellos que le recibiesen[5]; por eso, una vez bautizados en el Espíritu Santo, recibiendo la plenitud de sus dones, serán sus testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los extremos de la tierra[6]. Los Hechos de los Apóstoles y los demás escritos del NT, son el mejor comentario a la trascendencia de la fiesta de Pentecostés. Aquel ruido del cielo, como de un viento impetuoso, que invadió toda la casa, simbolizaba la acción misteriosa e irresistible de Dios; las lenguas de fuego, el oficio de maestros que se confería a aquellos sobre quienes se posaron para iluminar y quemar la impureza del mundo y el ardor para ser testigos de Cristo hasta el derramamiento de la sangre. No fue fundada la Iglesia en el día de Pentecostés, pero se manifestó en ese día ante el mundo con toda la plenitud de dones necesarios para su misión. Si bien es verdad que el pueblo de Dios había sido ya constituido, podemos hablar, sin embargo, de su reconstitución por la efusión del Espíritu Santo. Los judíos consideraban a Pentecostés como el término de la Pascua; los cristianos vemos en Pentecostés la consumación de «nuestra Pascua que es Cristo»[7], quien al enviar el Espíritu Santo comienza la gran recolección. También se han verificado las promesas de los profetas para los últimos días, para los días mesiánicos; san Pedro cita al profeta Joel[8] que describe la efusión del Espíritu y los consiguientes prodigios en los días mesiánicos.

Los apóstoles comenzaron a hablar en lenguas extrañas. Las explicaciones de este milagro son diversas:

a) Los apóstoles hablaban en su lengua materna y los oyentes les entendían en la suya propia; el milagro se verificó en los oyentes. En contra de esta interpretación está el mismo texto que supone el milagro en los que hablaban como consecuencia de haber recibido el Espíritu Santo.

Cumbre del Wely Hadad el-Šimᶜoni (marcado con una cruz), lugar en donde B. Ubach propone identificar el Pĕnūʾēl de la Biblia. (Foto Monasterio de Montserrat)





Salida de la región de Pĕnū'ēl, siguiendo el curso del Yabbōq, en dirección a Sukkōt. Vista tomada desde las alturas del campo de Deir Al·lāh. (Foto P. Termes)

b) A los apóstoles se les infundió el conocimiento de las lenguas extranjeras, para facilitarles su misión de evangelizar a todo el mundo. Se opone a esta explicación que no sólo los apóstoles, sino todos los discípulos hablaban en lenguas extrañas.

c) Según la opinión más común entre los católicos, se trata del fenómeno de la glosolalía.

d) Muchos críticos acatólicos consideran la narración como una leyenda, símbolo de la expansión futura del evangelio entre los pueblos. Otros, como Lombard, explican la glosolalía como un fenómeno patológico de automatismo verbal.

Las hipótesis mencionadas, y todas las demás que intentan explicar el fenómeno de modo natural, son inconciliables con el carácter plenamente histórico de los Hechos de los Apóstoles, donde san Lucas se muestra historiador escrupuloso. Inconciliables asimismo con la tenacidad de los apóstoles en su testimonio hasta la sangre; no eran tan fácilmente impresionables como para dejarse ganar por una «leyenda», basados en la cual se lanzasen a la empresa arriesgada de evangelizar el mundo; todos ellos eran algo al estilo de santo Tomás: «Si no veo..., no creeré».

Pentecostés simboliza, además, la unidad y la universalidad de la Iglesia, «ya que todos hemos sido bautizados en el mismo Espíritu para formar un solo cuerpo». Por eso, san Pablo, tan preocupado siempre por la unidad, hará lo posible por estar en Jerusalén en la fiesta de Pentecostés[9].

[1] Act 2,1-4. [2] 1 Cor 16,8. [3] Act 2,1. [4] Act 1,8. [5] Jn 15,25-26. [6] Act 1.5.8. [7] 1 Cor 5,7. [8] Jl 2,28-32, cf. Act 21,16-21. [9] Act 20,16.

Bibl.: L. CERFAUX, *Le symbolisme attaché au miracle des langues*, en *EThL* (1936). N. ADLER, *Das erste christliche Pfingsfest*, Münster 1938. F. NÖTSCHER, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, pág. 358. U. HOLZMEISTER, *Quaestiones pentecostales*, en *VD*, 20 (1940), págs. 129-138. J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, París 1949, págs. 50 y sigs. HAAG, cols. 1324-1327. Y. CONGAR, *La Pentecôte*, Chartres 1956. I. J. MARTIN, *Glossolalia in the Apostolic Church. A Survey Study of Tonge-Speech*, Berea (Kentucky) 1960.

F. FERNÁNDEZ

PĔNŪ'ĒL (var. *pĕnî'ēl*, «cara de Dios»; εἶδος Θεοῦ, Φανουήλ; Vg. *Phanuel*). Lugar en que ocurrió el misterioso episodio de la lucha de Jacob con el Ángel[1]. En tiempo de los Jueces consta que era habitado, ya que Gedeón destruyó la torre de defensa[2]. Posteriormente, fue edificado de nuevo y fortificado por Jeroboam[3]; después ya no se habla más de él.

Su identificación es muy controvertida: se empieza por discutir si debe ser situado al norte del torrente Yabbōq, o si más bien hacia el sur: si en el valle del Jordán, como en parte parece deducirse de Jue 8,17, o hacia la región montañosa, como parece indicar Jue

8,8; si en Tell el-Ḏahab el-Šerqiyah, como quiere Merril, o en Nebī Ōša', cerca de el-Salṭ, como piensa Conder; si en Ḫirbet el-Enrāmeḥ, según opinión de Steuernagel, o más hacia el norte, en Meduar Nōl, como defiende Schumacher.

A una diversidad de opiniones, séanos permitido insinuar la nuestra. Al sur de Maḥănáyim, identificado por nosotros con Tell el-Enrāmeḥ, y en la orilla opuesta del vado del Yabbōq, hay un camino que conduce al Wely Hadad el-Šim'oni, célebre santuario muy venerado por los musulmanes de la región circundante. ¿Por qué, pues, Wely Hadad, no podría ser Pĕnū'ēl de la Biblia? Su posición, dominando desde una cumbre de 759 m un vasto panorama, y su situación a hora y media de camino desde Tell el-Enrāmeḥ, y al sur del torrente Yabbōq, hacia donde Jacob se dirigía, corresponde admirablemente a las indicaciones del texto sagrado. Recordemos que Jacob pernocta en Maḥănáyim[4], pasa el vado del Yabbōq aquella misma noche[5], poco antes del alba del día siguiente[6], se encamina al encuentro de su hermano Esaú, y sale el sol al pasar él por Pĕnū'ēl[7].

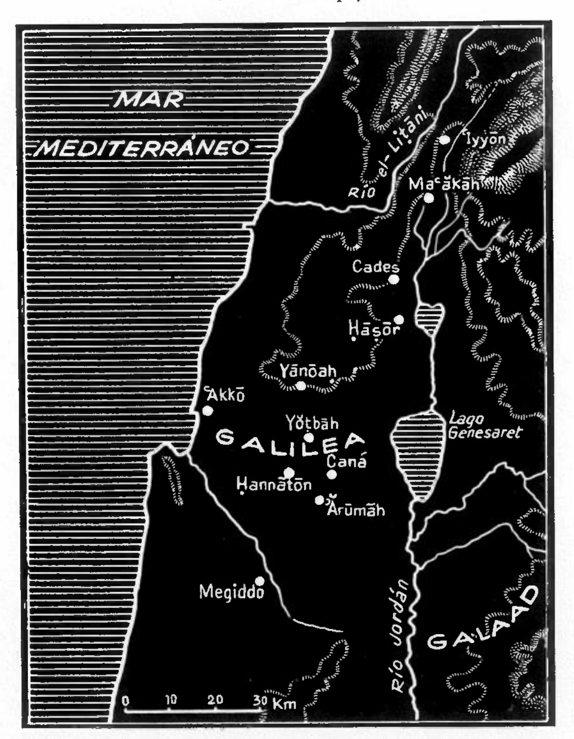
[1] Gn 32,25-33. [2] Jue 8,8-9.17. [3] 1 Re 12,25. [4] Gn 32,22. [5] Gn 32,23. [6] Gn 32,25. [7] Gn 32,25.

Bibl.: S. MERRILL, *East of Jordan*, 1881, págs. 390-392. F. VIGOUROUX, en *DB*, V, cols. 185-186. B. UBACH, *Gènesi*, en *La Bíblia de Montserrat, Il·lustració*, I, Montserrat 1927, págs. 238-239. N. GLUECK, en *AASOR*, 18-19 (1939), págs. 232-235.

B. UBACH

PĔNŪ'ĒL (k. *pĕnî'ēl*, «faz de Dios»; Φανουήλ; Vg. *Phanuel*). Nombre de dos personajes veterotestamentarios:

Región de Galilea conquistada por Tiglatpileser durante el reinado de Péqaḥ



1. Hombre de la tribu de Judá, hijo de Hūr y padre o mejor fundador de Gĕdōr, población de la citada tribu[1].

2. Benjaminita. El último de los once hijos de Šāšāq, del linaje de Bĕrî'āh, que, junto con todas sus familias, se estableció en Jerusalén[2].

[1] 1 Cr 4,4. [2] 1 Cr 8,25-28.

Bibl.: NOTH, 1164, pág. 34, n. 1.

C. COTS

PĔ'ŌR, (var. *ha-pĕ'ōr*, «abertura»; Φογώρ; Vg. *Phogor*). Nombre de tres lugares:

1. Cima de una montaña de Moab a la que Bālāq llevó a Balaam[1]. Desde ella se divisaban las tiendas de las tribus de Israel[2]. Está situada más allá del valle de 'Ayūn Mūsā y domina la llanura que se extiende al oriente del río Jordán y al septentrión del mar Muerto. Se halla frente a Jericó, al este de Tell el-Rāmah. Por consigueinte, es una cumbre de la sierra de Abarim, próxima al Wādī Ḥesbān.

2. Lugar en que se rendía culto a → **Bá'al Pĕ'ōr.**

3. Localidad de la tribu de Judá[3], conservada solamente en los LXX (Φαγώρ). Mencionada por Eusebio que la sitúa cerca de Belén, lo cual concuerda con la identificación moderna que propone Ḫirbet Fāgūr, unos 2,5 km al suroeste de Belén.

[1] Nm 23,28. [2] Nm 24,2. [3] Jos 15,59.

Bibl.: EUSEBIO, *Onomasticon*, 300,4; 123,22. B. UBACH, *Josuè*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1953, pág. 134. SIMONS, §§ 319 E/3, 441, 443, 452, 507, 1604-5 (n. 273).

P. ESTELRICH

PÉQAH («[Yahweh] ha abierto los ojos»; as. *pa-qa-ḫa*; Φακεέ; Vg. *Phacee*). Decimoctavo soberano del reino del Norte (740-731) e hijo de Rĕmalyāhū[1] (Péqaḥ pudiera ser un nombre de entronización), oriundo probablemente de Galaad. Jefe del ejército de Pĕqaḥyāh, asesinó a éste y ocupó el trono[2]. La SE asegura, sin duda por error del escriba, que su reinado duró veinte años[3], lo cual desmienten las fuentes asirias al situar con precisión los gobiernos de Menahem y Oseas, aunque se ha pretendido, para justificar el anacronismo, que reinó en Galaad, no en Samaría, desde la muerte de Jeroboam II y durante el reinado de Menahem, hasta que éste se sintió más seguro en el trono gracias a la intervención de Tiglatpileser III.

A la muerte de Pĕqaḥyāh precedió una conjura basada, al parecer, en el descontento general por el enorme tributo que era necesario pagar a Asiria desde Menahem. Una vez en el trono, Péqaḥ se declaró antiasirio y buscó la coalición de Rĕzīn II de Damasco; a continuación, los aliados quisieron obligar a Acaz de Judá a unirse a ellos. La negativa de éste provocó el conflicto siro-efraimita, en el que los enemigos del reino del Sur pretendieron derrocar a Acaz y sentar en su trono al hijo de Ṭābĕ'ēl, partidario de los damascenos[4]. Acaz hubo de refugiarse en Jerusalén y pidió ayuda a Tiglatpileser para levantar el asedio. Isaías pronunció entonces el oráculo del Emmanuel y la profecía de la inminente ruina de la monarquía septentrional[5].

El monarca asirio no podía tolerar la agresión de los coaligados y hubiera intervenido aun sin el ruego de Acaz. En una serie de campañas — la primera de ellas forzó a Péqaḥ y Rĕzīn a levantar el sitio de Jerusalén y defender sus estados —, se apoderó de Galilea, Transjordania[6] y Damasco, que se convirtieron en provincias asirias, y deportó a los israelitas más notables. En el reino del Norte, reducido a Samaría y los montes de los contornos, hubo una conjuración contra Péqaḥ, dirigida por Oseas, que acabó con el asesinato de aquél y la entronización de éste[7]. Las fuentes asirias no cita estos últimos sucesos, quizás por considerarlos de poca importancia.

[1] 2 Re 15,27.30; Is 7,4.5.9; 8,6. [2] 2 Re 15,27-31. [3] 2 Re 15,27. [4] Is 7,2-6. [5] Is 7,1-16. [6] 2 Re 15,29. [7] 2 Re 15,30-31.

Bibl.: NOTH, 1173, págs. 38, 186. A. POHL, *Historia populi Israel*, Roma 1933, págs. 102-103, 120-121. A. M. HONEYMAN, *The Evidence for Regnal Names among the Hebrews*, en *JBL*, 67 (1948), págs. 13-25. W. F. ALBRIGHT, *The Son of Tabeel (Isaiah 7:6)*, en *BASOR*, 140 (1955), págs. 34-35. *ANET*, págs. 283-284. A. VAN DEN BORN, *Phacée*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Tournhout-París 1960, cols. 1424-1425. M. NOTH, *The History of Israel*, 2.ª ed., Londres 1960, págs. 259, 260, 261 (trad. ing.).

M. GRAU

PĔQAḤYĀH («Yahweh abrió los ojos»; Φακείας; Vg. *Phaceia*). Decimoséptimo soberano de Israel y último monarca de la séptima dinastía del mismo. Sucedió a su padre Menahem y reinó durante dos años (742-741). Dice la SE que su conducta moral fue reprobable, porque no se alejó de los pecados que Jeroboam había hecho cometer a su pueblo. Aunque no se hable en el AT de su proceder político, es posible admitir que imitaría el de su padre —da vasallaje a Asiria—, pues no se produce en lo exterior un cambio de importancia, según el texto sagrado, hasta el gobierno de Péqaḥ, su asesino y usurpador, cuando los asiríos, contenidos por los tributos y la diplomacia de Menahem, atacaron el territorio de Israel, bajo Tiglatpileser. Quizá la existencia de un partido favorable a Asiria y otro contrario a ella justifique, en parte, el crimen de Péqaḥ. Éste, que era *šālîš* («escudero», «ayuda de campo») de Pĕqaḥyāh, mató al rey al propio tiempo que a ʾArgōb y ʾAryēh, tal vez palaciegos o funcionarios leales, en la ciudadela del palacio real de Samaría, con el apoyo de cincuenta hombres de Galaad[1].

[1] 2 Re 15,23-26.

Bibl.: E. G. H. KRAELING, *Aram and Israel*, Nueva York 1918, pág. 116. NOTH, 1175, págs. 21, 186. G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, Turín 1934, pág. 419. A. MÉDEBIELLE, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 751. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, pág. 188.

J. A. G.-LARRAYA

PĔQŌD («castigo»; Φακούκ [B], καὶ Φούδ; Vg. *habitatores eius, nobiles*). Nombre simbólico de Caldea, citado en uno de los oráculos de Babilonia[1] y entre los pueblos que constituían el imperio de Nabucodonosor[2]. Se trata de la poderosa tribu aramea que vivía en la Baja Caldea, en el llano, al este del Tigris, no lejos de su desembocadura, llamada *puqūdu* en los textos cuneiformes.

[1] Jer 50,21. [2] Ez 23,23.

Bibl.: L. DENNEFELD, *Les grands prophètes*, en *La Sainte Bible*, VII, París 1947, págs. 394-395, 538. É. DHORME, en *BP*, II, pág. 417, n. 21.

M. GRAU

PĔRĀṢĪM, Har («Monte de Pĕrāṣīm», «monte de las brechas»?, «montes de las separaciones»?; ὄρος ἀσεβῶν; Vg. *mons divisionum*). Monte citado en el oráculo de Isaías sobre el castigo de los príncipes inicuos de Jerusalén, como en recuerdo literario de la derrota que David infligió a los filisteos en Báʿal Pĕrāṣīm. Uno y otro lugar son idénticos.

Is 28,21.

Bibl.: SIMONS, §§ 759, 1291.

M. D. RIEROLA

PĔRĀT. Nombre hebreo del río llamado en castellano → **Éufrates**.

PERDIZ (heb. *qōrēʾ*; πέρδιξ; Vg. *perdix*). Ave gallinácea abundante en las llanuras mesopotámicas y en el desierto de Judá, donde se han encontrado nidadas de hasta 26 huevos. La escena de la perdiz acosada acude a la mente de David que las había visto numerosas en sus tareas de pastor y se queja a Saúl: «El rey se ha puesto a perseguirme como se persigue por los montes a una perdiz»[1]. Reprendiendo los pecados de Judá dice el profeta Jeremías: «Perdiz que empolla huevos ajenos es el que allega riquezas injustamente»[2]. Y el Eclesiástico compara el corazón del soberbio al reclamo de la perdiz en su jaula[3], lo que indica que ya entonces era conocida esta modalidad de caza. Otras expresiones que hablan de pájaros en general, cobran significado más gráfico referidas a las costumbres de la perdiz[4] (→ **Fauna**).

[1] 1 Sm 26,20. [2] Jer 17,11. [3] Eclo 11,30. [4] Cf. Dt 14,20; Is 10,14; 16,2; Prov 27,8, etc.

Bibl.: A. PARMELEE, *All the Birds of the Bible*, Londres 1960.

C. WAU

PERDÓN (heb. *sĕlîḥāh*; ἄφεσις; Vg. *remissio*). Acto por el que Dios condona al hombre el pecado que le aparta de Él, y le devuelve su amistad, o el acto por el que el hombre remite a su prójimo la ofensa inferida y se reconcilia con él. Su historia comenzó en el Paraíso cuando, cometido el pecado original por los progenitores de la humanidad, Dios les prometió la redención[1]. Desde entonces, el hombre se siente pecador frente al Dios tres veces santo y percibe la necesidad de implorar el perdón como el salmista[2], confiado, no sin razón, en la benevolencia divina[3].

[1] Gn 3,15. [2] Sal 32,5; 85,3 y sigs. [3] Éx 20,6; Mt 18,2-22.

1. ANTIGUO TESTAMENTO. En el AT se expresa más corrientemente con el verbo *sālaḥ*, «remitir», «condonar»[1], y especialmente en la tradición sacerdotal con *kāfar*, «cubrir», «ocultar», que implica la idea de expiación[2]; en los LXX más ordinariamente por ἀφίημι. El perdón remueve la ofensa que se ha interpuesto entre el Dios tres veces santo y el hombre que, creado a su imagen, debe ser también santo conforme a la continua exhortación del Levítico; y, por consiguiente, restaura la amistad y favor de Dios respecto del hombre. La remisión de la culpa no lleva consigo siempre la remisión

de la pena temporal, que Dios hace cumplir, sin duda, para dar lugar a su expiación en esta vida y para apartar de nuevas prevaricaciones: Adán y Eva[3], Moisés y Aarón[4], David[5], todo el pueblo[6], obtenido el perdón, hubieron de cumplir pena temporal. Ni supone siempre la concesión de beneficios terrenos perdidos por el pecado: los profetas de la Cautividad no prometen a los arrepentidos el fin inmediato de la misma que les permita disfrutar de los beneficios de la Tierra Prometida[7]; sí, en cambio, prometen los que llevará consigo la era mesiánica en la plenitud de los tiempos[8]. Durante el período exílico y postexílico se acentúan los elementos ético y jurídicos prevaleciendo un concepto más estrecho de mera remoción del delito.

[1] Lv 4,20.26; 1 Re 8,30.34; Sal 86,5; 103,3. [2] Éx 29,36; 30,10; Lv 8,15; 16,20; Ez 43,20; 45,20. [3] Gn 3,15 y sigs. [4] Nm 20,12; Dt 3,23-28; 32,48-52. [5] 2 Sm 12,13-15; 24,1 y sigs. [6] Nm 14,20-24. [7] Jer 29,10-14; Ez 18,30-32. [8] Is 9,2 y sigs.; Jer 23,3 y sigs.; Ez 37,1 y sigs.; Jl 2,18-19; Am 9,11, etc.

Si bien alguna vez se pone en relación con la justicia divina[1], generalmente el perdón es presentado como un acto de misericordia de Dios para con el hombre[2], que no quiere la muerte del impío, sino que se convierta de su mal camino y viva[3]. No es debido a los merecimientos del pueblo, sino al amor de Dios[4], a la alianza que Dios libremente quiso hacer con Israel, vinculándole a los planes mesiánicos[5]. Es un privilegio divino que los autores atribuyen sólo a Dios, ni siquiera al Mesías, no obstante anunciar el perdón de los pecados como uno de los beneficios que traería consigo la época mesiánica, en que Dios perdonará a los cautivos de Israel y Judá todos sus pecados[6] que serán arrojados al fondo del mar[7], acabando con el pecado y dando fin a las transgresiones[8]. Es, por lo mismo, uno de los elementos esenciales de la Nueva Alianza que Dios hará con su pueblo, olvidando para siempre sus pecados[9]; de ahí que ocupe un lugar céntrico en la predicación de los profetas que lo presentan como primer paso y decisivo para la restauración definitiva y renovación total[10].

Los caminos para conseguirlo son: el arrepentimiento sincero manifestando en la humillación del corazón y confesión de los pecados[11]; el sacrificio, expresión exterior del arrepentimiento e instrumento principal de la realización del perdón, exigido aun en pecados cometidos por ignorancia[12]; también la limosna «redime las iniquidades»[13].

[1] Dan 9,5-16; Sal 51,16. [2] Éx 34,6-7; Nm 14,18-20; 2 Sm 24,14; Sal 78,38; 103,10-11; Eclo 18,11-13. [3] Ez 18,23; 33,15. [4] Is 43,25. [5] Éx 33,11-12; Dt 4,31; Jos 21,42-43; 2 Re 13,23. [6] Jer 33,8. [7] Miq 7,18-19. [8] Dan 9,24. [9] Jer 31,34; cf. Heb 8,6-13; 10,17-18. [10] Is 4,4; 44,22; Jer 3,22-23; 4,1; 31,34; Ez 36,25-26; Os 14,3-5. [11] Jos 24,19-23; Lv 26,40; 2 Cr 7,14; Neh 9,2; Is 58,6-7; Jer 18,8-10; Sal 86,5. [12] Nm 15,23 y sigs.; Lv 4,13 y sigs.; 5,14-26; 7,1 y sigs. [13] Dan 4,24; Tob 4,7-11; 12,8-9.

2. Nuevo Testamento. En el NT se expresa más comúnmente por ἀφίημι, «remitir», «condonar»[1], y el sustantivo ἄφεσις[2]. Implica, como en el AT, la remoción del obstáculo que separa al hombre de Dios, o a un hombre de su prójimo, y hace posible la reconciliación. El hombre del NT, como el del AT, se siente pecador y descubre la necesidad de la santidad para acercarse a Dios[3].

El Bautista aparece, al estilo de Elías, predicando el bautismo de penitencia para la remisión de los pecados, siendo éste el tema central de su predicación[4]. También Cristo comienza su predicación exhortando a la penitencia ante la proximidad del Reino, declarando el perdón de los pecados condición previa para entrar en él[5], si bien Él insistirá después mucho más en las grandes perspectivas que la Nueva Alianza trae al pecador arrepentido. Atribuye el perdón de los pecados al Padre[6], y pide a Él el perdón para el pecador[7]. La iniciativa del perdón parte de Dios[8]. Es obra de la misericordia de Dios, debida a la riqueza de su benevolencia[9]. También Jesucristo tiene el poder de perdonar los pecados[10]; lo confirma con milagros[11]; en la Iglesia primitiva aparece como una característica de su actividad[12]. Por Cristo se anuncia la remisión de los pecados y de todo cuanto no podía ser justificado por la Ley[13]: en Él se nos concede el perdón[14], por su nombre[15]; es fruto de su muerte en la cruz[16]; sin efusión de sangre no hay remisión de los pecados[17]; en Heb subraya que el sacrificio expiatorio de Cristo realiza el perdón de los pecados[18]; se pone en relación con la resurrección y glorificación de Cristo[19]. Jesucristo confirió a los apóstoles el poder perdonar los pecados como parte de la misión que les confió[20], poder que han de ejercer en acto judicial[21], lo que precisa la confesión previa dado que no recibieron la facultad de leer en los corazones. Cristo declaró que hay pecados, los cometidos contra el Espíritu Santo[22], que no se perdonan ni en este siglo ni en el venidero; no quiso decir que Él no pueda, o no esté dispuesto, a perdonar estos pecados; lo que ocurre es que tales pecadores se cierran a sí mismos las puertas de la reconciliación imposibilitando la acción del Espíritu en sus almas.

[1] Mt 6,12.14-15; 9,2; 12,31, etc. [2] Mc 3,29; Lc 3,3; 24,27; Act 2,38. [3] 1 Jn 1,9; Mt 5,48. [4] Mc 1,4 y par. [5] Mt 1,21; 9,13; Lc 4,9; cf. Is 40,2; Jn 1,29; 15,3. [6] Mt 6,14-15; Mc 11,25-26. [7] Lc 23,34. [8] Rom 3,23-26; 4,6-8; 2 Cor 5,19; Gál 1,4; Col 3,13 la atribuye a Cristo. [9] Rom 8,32; Ef 1,7; Col 2,13; 3,13. [10] Lc 7,48; Jn 1,29. [11] Mt 9,6. [12] Act 5,31; 10,43; 10,43; 13,38. [13] Act 13,48. [14] Ef 1,7; 4,32; Col 1,14. [15] 1 Jn 2,12. [16] Mt 26,28; Rom 3,23-26. [17] Heb 9,22. [18] Heb 9,14. [19] Act 5,31; 13,37-38. [20] Mt 16,19; 18,18; Lc 24,47; Jn 20,21; cf. Mc 3,14; Jn 17,18. [21] Jn 20,23. [22] Mt 12,31-32; Mc 3,28-30; pecados directa y conscientemente contra la Verdad atribuyendo al diablo las obras de Cristo.

3. Condiciones indispensables para el perdón. Los requisitos para conseguirlo son: el arrepentimiento y confesión de los pecados[1]; la fe en el mensaje de Cristo que contienen los evangelios, condición indispensable para la salvación en la nueva economía[2]; perdonar al prójimo las ofensas que nos hubiere hecho, requisito que Cristo urgió como exigencia para obtener el perdón del Padre[3]; nos lo hace recordar en el Padrenuestro[4]; sin él no es grata la ofrenda al Señor[5]; perdón que ha de imitar el de Dios en Cristo para con nosotros[6], tan generoso que ha de estar dispuesto a perdonar siempre que el prójimo diere motivo de queja[7], aunque fuere innumerables veces[8]. La confianza en Dios[9], el amor sobre todo[10], la oración de los hermanos en la fe[11] mueven a Dios a otorgar el perdón; en el pasaje de Sant 5,14 y sigs. se señala, entre las consecuencias de la oración y la unción de los enfermos, el perdón de los pecados cometidos.

En los escritos paulinos y joánicos se encuentra la idea de la remisión de los pecados, como muestran las citas mencionadas, pero suelen hacerlo con un lenguaje diferente al de los Sinópticos[12]. San Pablo y san Juan, si bien suponen que los cristianos pueden pecar[13], los consideran más bien como ciudadanos de los santos[14], que poseen ya la vida eterna que nadie les puede arrebatar[15]. De ahí que más que del perdón de los pecados hablan del nuevo estado de cosas que le sigue, del hombre nuevo, de su vida en Cristo, con el fin de que los que han creído tengan vida en abundancia[16] y vivan una vida santa apartados de todo pecado[17].

[1] Mt ,2; 3,6; Mc 1,5; 1 Jn 1,9. [2] Mc 1,15; Jn 9,35 *y* sigs.; Act 8,37-38; Rom 3,21 y sigs. [3] Mt 6,14. [4] Mt 6,12. [5] Mt 5,23. [6] Ef 4,32. [7] Col 3,5. [8] Mt 18,22. [9] Heb 4,16; 1 Jn 3,20. [10] Lc 7,47. [11] Act 8,22; 1 Jn 5,16. [12] Cf. Rom 3,24; 5,9 y sigs.; 1 Cor 15,21; Ef 2,5.16; Jn 15,3; 1 Jn 1,7; 2,2; Ap 7,14; 12,11. [13] 1 Cor 7,2; 1 Tes 4,3 y sigs.; 1 Jn 2,1; 5,16. [14] Ef 2,19. [15] Jn 3,18; 5,24; 8,12; 1 Jn 3,6-9; 5,18-19. [16] Jn 20,31. [17] 1 Tes 4,3-4; Ef 4,17 y sigs.

Bibl.: J. HERRMANN, *Die Idee der Sühne im A.T.*, Leipzig 1905. C. JOURNET, *La peine temporelle du péché*, en *RThom*, 10 (1927), págs. 20-39, 89-103. W. EICHRODT, *Theologie des A.T.*, III, Leipzig 1935, págs. 81-148. J. J. STAMM, *Erlösen und Vergeben im A.T.*, Berna 1940. S. HERNER, *Sühne und Vergebung in Israel*, Lund 1942. P. HEINISCH, *Teologia del V.T.*, Roma 1950, págs. 289-294. C. RYDER SMITH, *The Bible Doctrine of Sin and the Ways of God with Sinners*, Londres 1953. A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the N.T.*, Londres 1958, págs. 348-350. O. SKRZYPCZAK, *A Expiação do Pecado no A.T.*, en *RevCB*, 5 (1961), págs. 363-375, 440-445. W. A. QUANBECK, *Forgiveness*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, II, Nueva York 1962, págs. 314-319. Art. *Forgiveness*, en HASTINGS, 2.ª ed., Edimburgo 1963, págs. 304-305.

G. PÉREZ

PEREA (Περοία Περαία; lat. *Peraea*). Región del este del Jordán, que no se menciona en la SE de modo directo. El nombre de Perea (Περοία) deriva de πέραν τοῦ Ἰορδάνου (heb. *ʿēber ha-yardēn*), «allende el Jordán». Con esta amplia designación geográfica, la región se cita en diversos pasajes evangélicos: al hablar del gran número de gentes que de todas partes acudían a Galilea para escuchar la predicación de Cristo[1]; Jesús y sus discípulos estuvieron en ella tras salir de Galilea por última vez[2] y Juan bautizaba en la Betania transjordánica[3].

[1] Mt 4,15.25; Mc 3,7-8. [2] Mt 19,1; Mc 10,1. [3] Jn 1,2; 3,26; 10,40.

Perea limitaba por el oeste con el Jordán y la porción nordoriental del mar Muerto; por el sur con la fortaleza de Maqueronte; por el este con los distritos Ḥešbōn, Filadelfia y Gerasa, y por el norte con la ciudad de Pella. Su capital era Gadara, que no ha de confundirse con la población homónima de la Decápolis, y otros centros urbanos importantes: Amato (*Amathus*), donde había un sanedrín, y Ragaba en la que murió Alejandro Janneo (76 A.C.), etc.

En época anterior a los Macabeos, la ocuparon los galaaditas, ammonitas y moabitas. Durante el período macabeo y asmoneo, se llevaron a cabo en ella campañas, hasta que Alejandro Janneo la sometió y judaizó; no perdió su carácter judío tras la conquista y reorganización de Siria por Pompeyo (64-63 A.C.). El procónsul de Siria, Gabinio, convirtió Amato en la metrópoli de uno de los cinco distritos de Palestina; más tarde Augusto la confió a Feroras, hermano de Herodes, y se incroporó posteriormente al reino de éste. Muerto Herodes el Grande en el año 4 A.C., su hijo Herodes Antipas la heredó con la Galilea y pasó a formar parte de su tetrarquía; el último soberano mencionado reconstruyó en Perea la ciudad de Bethramptha o Bethramtha, en el valle del Jordán y la llamó Julias y Livias, en honor de la mujer del emperador, y en este tiempo, según la Mišnāh, era una de las tres provincias judías. Hacia el año 44, los de Perea sostuvieron una lucha contra los nabateos por cuestiones de fronteras. Durante la primera guerra judía, que culminó en la destrucción de Jerusalén, los habitantes de la región apoyaron a sus correligionarios frente a Roma. El emperador Nerón engrosó con ella los dominios de Herodes Agripa II, que la administró hasta su muerte, ocurrida en el año 100 D.C. Posteriormente, con la denominación de «Perea de Palestina» quedó incorporada a la provincia romana de Siria y, durante el régimen bizantino, perdió su porción meridional y se dividió en regiones, las cuales fueron Amato, Gadara y Livias.

Bibl.: PLINIO, *Nat. Hist.*, 5,1. F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 18,2,1; 19, 9,2; 20,1,1; íd., *Bel. Iud.*, 3,3,3; 4,7,3-6. PTOLOMEO, *Geogr.*, 5,15,6. EUSEBIO, *Onom.*, 104,4. *Bābāʾ Batrāʾ*, 3,2. *Kĕtūbāt*, 13,10. L. SZCEPANSKI, *Geographia historica Palaestinae*, Roma 1926, págs. 208-211. ABEL II, pág. 154. N. GLUECK, *Explorations in Eastern Palestine*, III, en *AASOR*, 18-19 (1939), págs. 140, 141. R. DE VAUX, *Notes d'histoire et de topographie transjordaniennes*, en *Vivre et Penser (RB)*, 50 (1941), págs. 39-44. F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952. P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlante storico della Bibbia*, Roma 1955, págs. 175, 194, 199, 204, 207, 211, 214, 220, 234, 235. D. BALY, *The Geography of the Bible*, 3.ª ed., Londres 1959, págs. 159, 247.

J. A. G.-LARRAYA

PERECEO (heb. *pĕrizzī*; Φερεζαῖος; Vg. *Pherezaeus*). El pueblo pereceo era uno de los que ocupaban la tierra de Canaán preisraelita[1]. El significado del nombre resulta oscuro y se ha propuesto entenderlo como «habitantes del campo abierto» o «habitantes de aldeas sin muros», y en ambos casos puede considerarse como término étnico. Aunque los pereceos no figuren entre los descendientes de Canaán[2], se citan algunas veces con los cananeos en expresiones que el uso parece haber consagrado[3], lo cual pudiera establecer una división de los moradores de la Palestina anterior a la conquista entre habitantes de centros urbanos fortificados y rurales sin defensas. En un pasaje[4], los pereceos se mencionan con los *rĕfāʾīm* como ocupantes de los montes de Efraím. Aparte estos datos de carácter general, aparecen con carácter histórico concreto, o sea desgajado de una simple enumeración, cuando se dice que Salomón reclutó a los pereceos que restaban, lo mismo que a otras naciones, para que llevaran a cabo trabajos según la prestación personal. Algunos especialistas están de acuerdo en que los pereceos formaban un grupo étnico no semita, y otros discuten tal teoría; se cree, por lo tanto, que eran de origen hurrita, amorreo o hitita. En cuanto al *hábitat* pereceo, no resulta más claro: pudiera haber estado al este del Jordán o entre Beisán y Wādī el-Fārʿah, al oriente de los territorios de Efraím y de la media tribu transjordánica de Manasés.

[1] Gn 15,20; Éx 3,8.17; 13,7; 23.23, etc.; Dt 7,1; 20.17; Jos 3.10, 9,1; etc.; 1 Re 9,20; 2 Cr 8.7; Esd 9.1; Ned 9.8. [2] Cf. Gn cap. 10. [3] Cf., p. ej., Gn 13,7; 34,30; Jue 1,4-5. [4] Jos 17.15.

Bibl.: A. Clamer, *L'Éxode*, en *La Sainte Bible*, I, París 1956, pág. 80. Simons, §§ 8 (n. 1), 192, 511. A. van den Born, *Phérésééns*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París 1960, col. 1431.

J. Vidal

PEREGRINACIONES. 1. En el antiguo Oriente. Las peregrinaciones constituyen un fenómeno religioso característico, tanto en los pueblos nómadas como en los sedentarios. Los textos de Mari refieren, p. ej., una concentración de jefes «yaminitas» y reyes de Zalmaqum en el célebre santuario de Sin en Harrán, con el fin de sellar un pacto[A]. Entre los árabes, las peregrinaciones (*al-ḥağğ*) a la Kaʿbah (en La Meca) representan un modo típico de expresión religiosa, desde los tiempos preislámicos[B]. Pero también los pueblos de las grandes culturas practicaron la costumbre de peregrinar a los centros religiosos, como los egipcios a los santuarios de Osiris, en Abidos y Busiris[C]. De hecho, la atracción de ciertos lugares sagrados indica, entre otras cosas, la preeminencia de algunos dioses, o la fama de una ciudad o templo. En Mesopotamia, p. ej., descollaban los santuarios de Enlil y de Inanna en Nippur, o el de Ištar en Nínive. En Uruk se rendía un culto peculiar a la tríada An, Inanna y Nanā[D]. En Mesopotamia, la gran fiesta del *Akītu* o Año Nuevo atraía a la capital religiosa a innúmeros peregrinos que acompañaban a las estatuas de los «dioses visitantes», especialmente a la de Nabū, llevada desde Borsippa. Pero son sobre todo los hititas quienes destacaron en el culto en los santuarios locales, como en el de la gran diosa Sol de Arinna, o en los visitados por el rey en el festival de otoño, llamado *nuntariyašḫaš*[E].

Desde el punto de vista de la fenomenología religiosa, las peregrinaciones significan un retorno a los lugares santificados por una hierofanía numinosa. El hombre va a las fuentes de la vida, allí donde tiene lugar la cratofanía de lo sagrado[F]. Las hierofanías no están ligadas solo a los templos, sino también a las aguas sagradas, a ciertas alturas o grutas, y a los árboles sagrados[G].

[A]Cf. J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, París 1957, pág. 56. [B]Cf. M. Hamidullah, *Le pèlerinage à la Mecque*, en *Sources Orientales*, 3, París 1960, págs. 91-138. R. Roussel, *Les pèlerinages à travers les siècles*, París 1954 [C]J. Yoyotte, *Les Pèlerinages dans l'Égypte ancienne*, en *Sources Orientales*, págs. 15-74. H. Bonnet, art. *Wallfahrt*, en *Reallexikon ägäisches Religions*, Berlín 1952. [D]Cf. A. Falkenstein, *Baghdader Mitteilungen*, 2, Berlín 1963, págs. 1-82, especialmente 31-32. [E]Para el circuito cf. A. Goetze, *The Roads of Northern Cappadocia in Hittite Times* en *RHittA*,, 15 (1957), págs. 91-103. O. R. Gurney, en *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford 1958, págs. 109-110. [F]Cf. M. Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid 1954, págs. 210 y sigs. y especialmente págs. 221-222. W. B. Kristensen, *The Meaning of Religion*, La Haya 1960, pág. 357 y sigs.; sobre el valor sociológico de las peregrinaciones, cf. J. Wach, *The Comparative Study of Religions*, Nueva York 1961, págs. 127-128. [G]Cf. para los casos bíblicos, R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II París 1960, pág. 97 y sigs.

2. Patriarcas. Descuellan en la Biblia, por su simbolismo religioso, las peregrinaciones de los patriarcas. Éstos encontraron su experiencia religiosa y su vida de pastores o comerciantes en torno a cuatro santuarios preisraelitas, pero reconsagrados por la teofanía del Dios de la historia salvífica. Siquem está ligado a los ciclos de Abraham[1] y de Jacob[2], en el contexto ideológico de la promesa de la tierra[A]. Jacob es beneficiado por una teofanía en Betel[3], y a su retorno de Mesopotamia (peregrinaje a Harrán?[4]) Dios le impulsa a ir en peregrinación, con su clan, hasta el mismo santuario, donde le reitera la promesa[5][B]. Mamrēʾ, con su árbol sagrado, junto a Hebrón[C], quedó santificado por el paso de Abraham[6][D]. En Bersabee, por fin, Yahweh renueva la promesa a Isaac[7]. Jacob, al emprender la marcha a Egipto, peregrina primero a ese santuario[8]. Los viajes de los patriarcas a los santuarios, y su encuentro en ellos con el Dios de la promesa, hacen aparecer a Yahweh como el «conductor» de la historia de la salvación[E].

[A]E. Nielsen, *Shechem, A Traditio-Historical Investigation*, Copenhague 1955, pág. 213 y sigs. [B]A. Alt, *Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel*, en *Kleine Schriften*, I, Munich 1959, págs. 79-82. O. Eissfeldt, *Der Gott Bethel*, en *ARW*, 28 (1930), págs. 1-30. C. A. Keller, *Über einiger alttest. Heiligtumslegenden. I, Die Legende von Bethel*, en *ZAW*, 67 (1955), págs. 162-168. [C]Sobre el vocablo religioso *mamrēʾ*, cf. M. Dahood, en *Gr*, 43 (1962), págs. 55-79. [D]Sobre las peregrinaciones posteriores, hasta la época bizantina, a Mamrēʾ, cf. R. de Vaux, en *DBS*, V, cols. 754-755. [E]Sobre este tema, cf. J. Schreiner, *Führung-Thema der Heilsgeschichte im AT*, en *BZ*, 5 (1961), págs. 2-18. A. Gros, *Je suis la route. Le thème de la route dans la Bible*, Brujas 1961.

[1]Gn 12,6-7. [2]Gn 33,18-20. [3]Gn 28,10-22. [4]Gn 28,10; 29,1 y sigs. [5]Gn 35,1-15. [6]Gn 13,18; 18,1 y sigs. [7]Gn 26,23-25; cf. 21,33. [8]Gn 46,1-4.

3. Anfictionía. Las tribus salidas de Egipto peregrinaron al santuario del Sinaí, repitiendo el gesto de Moisés[1][A]. La travesía por el desierto transjordano tuvo para los hebreos el sentido de una larga peregrinación hacia la tierra sagrada de la promesa, viaje bendecido por el Dios del Arca[2], al modo como en algunas peregrinaciones a La Meca, los musulmanes transportan en camello el *maḥmal* o pequeña tienda con un ejemplar del Corán[B]. Durante la época de Josué-Jueces, diversos santuarios — algunos de tradición patriarcal — sirvieron de centros anfictiónicos. El de Galgal, ligado a la historia salvífica por los sucesos del paso del Jordán[3], es un centro de peregrinaciones hasta Saúl[4] y más allá aún[C]. Siquem en cambio, es consagrado por la solemne alianza que completa la anfictionía[5]. En este santuario de ʾĒl Bĕrīt[6] — y según la exigencia de los pactos de soberanía — el pueblo debía reunirse periódicamente para escuchar la lectura de la Alianza[D]. Esta función es heredada luego por Šīlōh[7], donde se celebra anualmente la fiesta de los Tabernáculos[8] o adonde suben los israelitas de año en año como peregrinos[9]. Un papel menor desempeñaron los santuarios de Betel[10], del Carmelo[11], Pĕnūʾēl, Tabor[E], Dan[12][F], Miṣpāh[13], Gabaón[14][G], ʿŎfrāh[15][H], Rāmāh[16], Bersabee[17].

Es preciso no confundir el culto en un santuario con las peregrinaciones. Las referencias anteriores, sin embargo, atestiguan la existencia de importantes centros cultuales que — cabe suponer — sirvieron también de meta de peregrinación. El hecho es evidente en cuanto a los santuarios anfictiónicos. Además, las tres fiestas de peregrinación (*rĕgālīm*, de la voz *régel*, «pie») — o sea, Pascua/Ácimos, Pentecostés, Tabernáculos[18] —, existían desde la época premonárquica[I]. Se ha sugerido, incluso, aunque sin pruebas convincentes, que el Arca era llevada en peregrinación de un santuario a otro, cada siete años[J].

[A]Cf. A. H. J. GUNNEWEG, *Mose in Midian*, en *ZThK*, 61 (1964), págs. 1-9. [B]R. DE VAUX, *op. cit.*, págs. 125-126. [C]C. A. KELLER, art. cit., II, *Der hieros lógos von Gilgal*, en *ZAW*, 68 (1956), págs. 85 y sigs. H. J. KRAUS, *Gilgal- Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels*, en *VT*, 1 (1951), págs. 181-199. [D]Cf. sobre esta cuestión, J. S. CROATTO, *Alianza y Experiencia salvífica en la Biblia*, Florida (Buenos Aires) 1964, págs. 29, 81-82. [E]Cf. esp. H. J. KRAUS, *Die Kulttradition en des Berges Thabor*, en *Festschrift W. Freytag*, 1959, págs. 177-184; íd., *Gottesdienst in Israel*, Munich 1962, págs. 194-201. [F]A. FERNÁNDEZ, *El santuario de Dan*, en *Bibl*, 15 (1934), págs. 237-264. [G]Sobre la importancia de Gabaón, ver J. BLENKINSOPP, en *CBQ*, 26 (1964), pág. 431 y sigs. [H]C. A. KELLER, art. cit., *I, b, Die Legenden um Ophra*, en *ZAW*, 67 (1955), págs. 154-162. E. KUTSCH, en *ThLZ*, 81 (1956), págs. 75-84. [I]Cf. H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel*, Munich 1962, págs. 61 y sigs., 80-81. J. S. CROATTO, *op. cit.*, págs. 103-107. [J]J. DUS, *Der Brauch der Ladewanderung im alten Israel*, en *ThZ*, 17 (1961), págs. 1-16; íd., *Noch zum Brauch der «Ladewanderung»*, en *VT*, 13 (1963), págs. 126-132; cf. E. NIELSEN, *Some Reflections on the History of the Ark*, en *VT*, supl., 7 (1960), págs. 61-74 especialmente, pág. 63.

[1]Éx 3,1-10; 5,1.3.17, etc.; caps. 19,20. [2]Cf. Nm 10,33-36. [3]Jos caps. 3-5; Sal 114, liturgia de Galgal? [4]1 Sm 7,16; 11,14-15; 15,21. [5]Jos cap. 24. [6]Cf. Jue 9,46. [7]Jos 18,1.8-10; 19,51; 1 Sm 4,3-4. [8]Jue 21,19. [9]1 Sm 1,3.7.24; 2,14. [10]Jue 20,18.26-27; 21,2 y especialmente 1 Sm 10,3-4. [11]Cf. 1 Re 18,30*b*. [12]Jue cap. 18. [13]Jue 20,1.3; 21,1.5.8; 1 Sm 7,5-12.16; 10,17-24; cf. 1 Mac 3,46-54. [14]2 Sm 21,6.9. [15]Jue cap. 6. [16]1 Sm 7,12; 8,4. [17]1 Sm 8,1-2; cf. Am 5,5; 8,14. [18]Cf. Éx 23,10-19; 34,18-26.

4. JERUSALÉN. Desde que Jerusalén llegó a ser el gran santuario nacional, sede del Arca[1], absorbió la piedad de los hebreos, Gabaón, p. ej., perdió toda importancia después de la visita de Salomón a su gran *bāmāh*[2]. Las liturgias de Galgal[3] y del Tabor[4] son adaptadas a Jerusalén[A], así como las grandes tradiciones de Šīlōh[B]. La existencia de peregrinaciones a Jerusalén es evidente, y está confirmada por los Salmos «de peregrinación» (lit. «de las subidas», *maᶜălōt*; ἀναβάσεως[C]) destinados a tales ocasiones[5]. El Salmo 122,4 (con el término técnico *ᶜālā* «peregrinar») sugiere que Jerusalén era el centro cultual de todas las tribus[D]. Se pueden confrontar también los Salmos 84 (especialmente los vers. 6-8) y 42[6].

Resulta problemático precisar el grado de exclusividad del santuario central antes de las reformas cultuales de Ezequías[7] y Josías[8]. Pero las recientes excavaciones en Tell ᶜArād (al este de Bersabee) revelaron con sorpresa la presencia de un gran templo (con un plano que recuerda al de Jerusalén) de la época de los reyes de Judá[E]. No es imaginación pensar que los judíos meridionales peregrinaran a la estación intermedia de ᶜĂrād, donde, al fin y al cabo, la tradición situaba un suceso salvífico[9].

La persistencia de los santuarios locales queda evidenciada en el cisma de Jeroboam, quien restaura los de Dan, Betel y posiblemente Siquem[10]. Nielsen había avanzado en 1955 la hipótesis de un solo becerro de oro, llevado en procesión-peregrinación de Betel a Dan[11 F]. La literatura profética, en todo caso, alude de una manera llamativa a los cultos en varios santuarios septentrionales: Betel[12], Dan[13], Siquem[14], Tabor[15 G], Bersabee[16], Miṣpāh[17], y a las peregrinaciones israelitas a los mismos como a Betel-Galgal[18]. Es significativo el hecho que a los pocos meses de la ruina de Jerusalén (587) un grupo de peregrinos de Siquem, Šīlōh y Samaría se dirigieran al templo de Yahweh ya destruido[19]. ¿Se puede considerar como un eco de la reforma llevada a cabo por el rey Josías?

[A]J. S. CROATTO, *op. cit.*, pág. 108 y sigs. [B]O. EISSFELDT, *Silo und Jerusalem*, en *VT*, supl., 4 (1957), págs. 138-147. [C]Sobre el origen de esta denominación cf. H. J. KRAUS, *Psalmen*, Neukirchen 1958-1960, págs. 20-22. [D]Sobre estos salmos, cf. H. J. KRAUS, *op. cit.*, págs. 830-893. P. DRIJVERS, *Los Salmos*, Barcelona 1962, págs. 168-186. [E]Cf. Y. AHARONI - R. AMIRAN, *Arad. A Biblical City in Southern Palestine*, en *Archaeology*, 17, Cambridge (Mass.) 1964, págs. 43-53. [F]E. NIELSEN, *op. cit.*, págs. 195 y sigs. [G]H. W. WOLFF, *Dodekapropheton I: Hosea*, Neukirchen 1961, págs. 124-125.

[1]2 Sm caps. 6-7. [2]1 Re 3,4-15; 2 Cr 1,3; cf. 1 Cr 16,39. [3]Sal 114. [4]Cf. Sal 68. [5]Sal 120-134. [6]Cf. también Jer 31,6; Is 2,2-3; 30,29. [7]2 Cr cap. 31. [8]2 Re cap. 23; 2 Cr caps. 34-35. [9]Nm 21, 1-3. [10]1 Re 12,26-33. [11]Cf. 1 Re 12,30b. [12]Jer 48,13; Am 3,14; 4,4; 5,5; 7,13; Os 4,15; cf. 2 Re 17,28. [13]Am 8,14. [14]Jer 41,5? [15]Os 5,1. [16]Am 5,5; 8,14, *drk* «camino»? o «dominio»? [17]Os 5,1. [18]Am 4,4; 5,5-6; Os 4,15. [19]Jer 41,4-5.

5. Entrada la época postexílica escuchamos al Tritoisaías que proclama a Sión como centro nacional de los peregrinajes de los judíos de la Diáspora; y un poco más allá — hacia el 300 — El Deuterozacarías vaticinará las peregrinaciones anuales a Sión «para adorar al Rey, Yahweh de los Ejércitos, y para celebrar la fiesta de los Tabernáculos»[1]. La visita a Sión será una fuente de bendiciones[2].

[1]Zac 14,16. [2]Zac 14,17.

6. Las peregrinaciones a la ciudad santa siguieron en vigor en los albores de la era mesiánica. La familia de Jesús, como las otras, peregrinaba anualmente a Jerusalén[1]. En una de tales ocasiones tiene lugar la epifanía sapiencial de Jesús[2], quien peregrina a Jerusalén también en su vida pública[3]. Lucas, por fin, se esfuerza por representar su gesta salvífica como la meta intencional de una misteriosa peregrinación a Jerusalén[4]. Y es en una concentración de peregrinos en Pentecostés cuando se inagura la expansión misionera de la Iglesia[5].

[1]Lc 2,41. [2]Lc 2,42-50. [3]Cf. Jn 11,55-56. [4]Lc 9,51; 24,53. [5]Act 2,5 y sigs.

Bibl.: J. SCHNEIDER, βαίνω, en *ThW*, I, págs. 516-519. M. VIEYRA, *Les pèlerinages en Israel*, en *Sources Orientales*, 3, París 1960, págs. 75-87. B. KÖTTING, art. *Wallfahrt*, en *RGG*, 3 (3.ª época 1962), col. 1537 y sigs. J. HENNINGER - H. CAZELLES, *Pèlerinages dans l'Ancien Orient*, en *DBS*, VII, cols. 567-584. J. JOIN-LAMBERT, *Les pèlerinages en Israel*, ibíd., cols. 584-589. C. KOPP, *Pèlerinages aux Lieux Saints antérieurs aux Croisades*, ibíd., cols. 589-605.

S. CROATTO

PÉREŠ (et. ?; Φάρες; Vg. *Phares*). Hombre descendiente de Manasés. Fue hijo de Mākīr y de su esposa Maᶜăkāh, y hermano de Šéreš (en pausa Šāreš)[1].

[1]1 Cr 7,16.

Bibl.: NOTH, 1182, pág. 255.

PÉREṢ («ruptura»?, «desgarro»?, «división»?; ac, *parṣī*; Φάρες; Vg. *Phares*). Hermano gemelo de Zéraḥ. y uno y otro hijo del patriarca Judá y de su nuera Tāmār[1]. Tuvo por hijos a Ḥeṣrōn y Ḥāmūl[2], y fundó la familia o clan de los peresitas[3]. La importancia de estos últimos y, por lo tanto, de Péreṣ se refleja en el hecho de que David descendía de él[4]. La circunstancia de lo extraordinario de su nacimiento, que produjo sin duda una laceración perineal[5], explica la etimología popular de su nombre, así como la preeminencia que alcanzó en época posterior su linaje, no sólo a través de David, sino dentro del reino en general, y en especial

el del Sur, como judaíta[6]. El nacimiento de Péreṣ y de su hermano gemelo Zéraḥ puede considerarse como el primer ejemplo bíblico de la aplicación de la costumbre del levirato, que Moisés elevaría más tarde al rango de precepto normativo.

[1]Gn 38,29; 1 Cr 2,4; 4,1. [2]Gn 46,12; Nm 26,21; 1 Cr 2,5. [3]Nm 26,20. [4]Rut 4,18-22; Mt 1,3; Lc 3,33. [5]Gn 38,27-30. [6]Cf. 1 Cr 9,4; 27,3; Neh 11,4-6.

Bibl.: NOTH, 1182, pág. 255.

P. ESTELRICH

PÉREṢ ʿUZZĀH, (var. *péreṣ ʿuzzāʾ*, «aniquilamiento de ʿUzzāʾ»; διακοπῆς ἐν ʼΟζά; Vg. *percussio Ozae, divisio Ozae*). Nombre que recibió el lugar en donde murió Uzzāʾ por sujetar el Arca, que estaba a punto de caer[1] (→ **Kīdōn**).

[1]2 Sm 6,8; 1 Cr 13,11.

PERESITAS (heb. *mišpáḥat ha-parṣī*; δῆμος ὁ Φαρεσί; Vg. *familia Pharesitarum*). Descendientes de Péreṣ, hijo de Judá y de Tāmār, según Nm 26,20.

PEREZA (heb. cf. *ʿāṣēl* [inusitado]; ὀκνηρός, ἀεργός; Vg. *piger*). Prescindiendo de varias raíces que indican el retraso o lentitud en una acción, la pereza propiamente dicha, como negligencia o tedio, viene expresada en el AT con la raíz *ʿṣl*. Y es el libro de los Proverbios[1] con su sabiduría popular, el que traza de mano maestra la psicología del perezoso y la ética de la pereza en un plano que llamaríamos social y económico.

El perezoso es un hombre al que matan los deseos, porque sus manos permanecen en la inercia y por ello nada logra sino que el hambre y la miseria lo devoren. Hay en su descripción toques de un verismo de la mejor ley: da vueltas en la cama como puertas sobre los goznes, con la mano en el seno («en los bolsillos») no tiene coraje ni para llevársela a la boca, no emprende acción alguna porque se dice «un león hay en el camino que me va a matar»; su vida se le pasa «durmiendo un poco, cabeceando otro poco, un poco mano sobre mano y descansando». De resultas, si está a las órdenes de otro es «como vinagre para los dientes y cual humo para los ojos, el perezoso para quien le manda». No ara en el invierno y en verano hambrea, su campo y su viña se llenan de cardos y ortigas y su camino es como seto de espinas. El sabio le increpa: «¿Hasta cuándo dormirás? Aprende de las hormigas y hazte sabio», porque sabiduría es juicio práctico que regula la existencia.

[1]Prov 6,6.9; 10,26; 13,4; 15,19; 19,15.24; 20,4; 21,25; 22,13; 24,30-34; 26,13-16; cf. Eclo 22,1-2.

En el NT, el siervo perezoso es el tipo reprensible del cristiano que no se esfuerza por hacer fructuosos los dones de Dios. Pablo exhorta a la diligencia y fervor como corresponde a quienes sirven a Cristo.

La pereza como pecado capital, es la inercia y dejación absolutas que se identifican con el ocio, y que se convierten así en sentina de otros vicios; pero en la Biblia no hay enfoque directo de tal situación.

Mt 25,26; Rom 12,11.

Bibl.: F. HAUCK, ὀκνηρός, en *ThW*, V, págs. 167-168.

C. GANCHO

PERFECCIÓN. Aunque Dios es la perfección moral por esencia, ningún texto de la Biblia o de la tradición judía hace de la «perfección» un atributo divino. Jamás se dice de Dios que es τέλειος (26 ejemplos en los LXX, con τελειότης; 19 ejemplos en el NT y 2 de τελειότης) o bién ἄμωμος (87 ejemplos en la Biblia griega), que traduce con más corrección el hebreo *tāmīm*: «perfecto», «irreprochable», «sin falta» (89 ejemplos en el AT). Para traducir *tāmīm* o *tām*, hállase 7 veces τέλειος y 3 τελειότης. Τέλειος traduce 6 veces *šlm*. Ἄμωμος corresponde siempre, salvo en una ocasión[1], a *tmm*.

Si se afirma que la Ley de Dios, su obra, su querer, etc., son perfectos, nunca el adjetivo *tāmīm* es aplicado a Dios de un modo directo. En la mayoría de los casos, el τέλειος del AT es el adorador fiel de Yahweh que no se deja seducir por la idolatría, que es escrupuloso cumplidor de su Ley[2]. La Sabiduría añadirá el matiz[3] de perfección moral en función del conocimiento de Dios; matiz que conservarán san Pablo y la epístola a los Hebreos. El vocabulario qumránico de perfección se servirá asimismo de las palabras de la raíz de *tmm* para describir la conducta del hombre (con palabras como *dérek*/*hālak*) nunca la de Dios. El famoso texto de Mt 5,48: «Sed, pues, perfectos (τέλειοι) como vuestro Padre celestial es perfecto (τέλειος)» es el único en que la perfección, en el sentido de plenitud a la que nada falta, se encuentra atribuida a Dios. Lucas 6,36 emplea οἰκτίρμων que designa una cualidad que pertenece ante todo a Dios[4]. Τέλειος designa una cualidad propiamente humana como lo demuestra el único pasaje de los evangelios en el que se encuentra[5]: para alcanzar el estado de perfección, lo que falta todavía (ἕν σε ὑστερεῖ)[6] al joven, es vender sus bienes y seguir a Cristo.

[1]Dan 1,4. [2]Gn 17,1. [3]Sab 9,6. [4]Cf. Éx 34,6. [5]Mt 19,21. [6]Mc 10,21; cf. Lc 18,22.

De aquí se deduce que la perfección es una *imitatio Dei*[1], como lo muestra con claridad la conclusión de Lucas[2]; es difícil, por otra parte, no ver en Mt 5,48 un eco del Levítico: «Seréis santos porque Yo soy santo»[3].

Permanecer en Dios supone que uno se comporta como Cristo[4]; la perfección del discípulo consiste en ser como su maestro[5]. La misión del apóstol es la de instruir a todos los hombres «para hacerlos perfectos en Cristo»[6], para llegar a ser este «hombre perfecto: (εἰς ἄνδρα τέλειον) a la medida de la plenitud de Cristo»[7], sin duda el Cristo total, cabeza y miembros, esta perfección significa la edad adulta, la edad de la madurez de la fe, (cf. la antítesis: «No seremos ya niños», νήπιοι, del vers. 14). El cristiano alcanza su perfección con una asimilación a Cristo Jesús: transformado poco a poco por el Espíritu en la imagen de Cristo[8] llega a ser otro Cristo[9].

[1]Cf. Ef 5,1; 1 Cor 11,1. [2]Lc 6,36; cf. 18,33. [3]Lv 9,2; Mt 5,43 lo toma del Lv 19,18. [4]1 Jn 2,5. [5]Lc 6,40: κατηρτισμένος cf. el mismo verbo en 2 Cor 13,11: «Trabajad por vuestra perfección». [6]Col 1,28. [7]Ef 4,13. [8]2 Cor 3,18; Rom 8,29; Col 3,10. [9]Gál 2,20; 4,19; Rom 6,11.

La esencia de la perfección consiste en conformarse íntegramente con el querer divino[1]. El cristianismo, consumado en perfección, hace de toda su vida como

un sacrificio agradable a Dios[2]. «Quien cumple su palabra ha logrado verdaderamente que el amor de Dios alcance en él la perfección (τετελείωται)»[3]. El amor del prójimo, precepto esencial de Jesús, es una señal de esta perfección de la caridad[4]. La caridad es, en efecto, la virtud «a la que va unida la perfección»; es el coronamiento de todas las virtudes y la que las une en un conjunto armonioso[5]. La perfección cristiana, siendo la unión con Dios, excluye toda convivencia con el pecado y se confunde con la → **santificación**[6], que Dios quiere para nosotros[7], una santidad perfecta (ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην, 2 Cor 7,1), cuyo término (τέλος) es la vida eterna[8].

[1] Col 4,12; Rom 12,2; cf. Jn 4,34. [2] Rom 12,2; adviértase como el matiz cultual está de acuerdo con τέλειος; cf. Éx 12,5. [3] 1 Jn 2,5. [4] 1 Jn 4,12. [5] Col. 3,14; cf. 1 Cor cap. 13. [6] Cf. Heb 10,14. [7] 1 Tes 4,3-7. [8] Rom 6,22.

Este afán de perfección caracteriza al cristiano ya «formado», al que ha alcanzado el pleno desarrollo de la vida cristiana y un grado superior de ciencia religiosa[1], el cual con renovados esfuerzos tiende a la perfección total[2]. Esto supone fe, constancia acompañada de obras perfectas (las obras que hacen perfecta la fe, ἐτελειώθη[3]) para ser «perfectos», τέλειοι, lo cual queda explicado con la palabra «irreprochables», ὁλόκληροι, que no dejan nada que desear (ἐν μηδενί λειπόμενοι)[4]. Más adelante, Santiago define el τέλειος como el que es capaz de frenar su lengua y en consecuencia de ser plenamente señor de su cuerpo[5]. Para Pablo, la búsqueda de la perfección supone el cuidado de «todo lo verdadero, noble, justo, puro, amable, honroso»[6]. Es necesaria para el apóstol, y debe ser el objetivo de su ejercicio constante, al igual que el deportista que quiere mantenerse «en forma»[7] (→ **Piedad**).

[1] Flp 3,15; 1 Cor 2,6; 14,20; Col 4,12; Heb 5,14; cf. también τελειότης de Heb 6,20, donde se trata más de un perfeccionamiento de la doctrina que de una cualidad de la conducta moral. [2] Cf. Flp 3,12: οὐχ... ἤδη τετελείωμαι. [3] Sant 2,2 . [4] Sant 1,4. [5] Sant 3,2. [6] Flp 4,8. [7] Cf. 1 Cor 9,27; Flp 3,12; 1 Tim 4,7.

Sólo Cristo, en oposición al papel ineficaz de la economía antigua[1], ha podido «hacer perfectos, mediante una oblación única τετελείωκεν a los que santifica»[2]. Él es el «jefe de nuestra fe, el cual la lleva a la perfección» (τελειωτής: hápax bíblico)[3]. Los creyentes son τέλειοι (acabados, perfectos), puesto que nada les falta, porque están justificados y consiguen el fin de su vocación, la unión con Dios. El mismo Cristo es llamado τελειωθείς, que puede aludir a la exaltación celeste de su humanidad[4]; pero, sobre todo, designa la perfección de su humanidad en el sufrimiento: por su muerte redentora es el Sacerdote-Salvador por excelencia[5] con la aceptación total de las condiciones previstas por Dios para la redención de los hombres. El sacerdocio antiguo no había podido alcanzar su perfección[6], es decir, realizar su propósito y finalidad (τέλος), permitiendo la entrada en el cielo a los hombres[7], destruyendo el obstáculo del pecado.

«La teología de la epístola a los Hebreos se define en función de la τελείωσις: Creer en la «perfección» de Cristo-Sacerdote y de la Nueva Alianza entraña la certeza de la entrada en el cielo, "perfección suprema" del cristiano» (C. Spicq).

[1] Heb 7,19; 9,9; 10,1. [2] Heb 10,14. [3] Heb 12,2. [4] Flp 2,9. [5] Cf. τετέλεσται Jn 19,30. [6] Heb 7,11; τελείωσις único ejemplo en el NT, a excepción de Lc 1,45; y en el AT término técnico del ritual sacerdotal. [7] Heb 11,40; 12,23.

Bibl.: E. Kalt, en *Biblisches Reallexikon*, II, Tubinga 1931, págs. 957-958. F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, II, París 1949, págs. 415-426. M. Meinertz, *Theologie des neuen Testamentes*, Bonn 1950. C. Spicq, *La perfection chrétienne d'après l'épître aux Hébreux*, en *Memorial Chaine*, Lyon 1950, págs. 337-352; íd., *L'Épître aux Hébreux*, II, París 1953, págs. 214-225, con bibliografía. A. Georges, en *BVC*, 19 (1957), págs. 84-90. B. Rigaux, *Révélation des mystères et perfection à Qumrân et dans le NT*, en *NTS*, 4 (1957-1958), págs. 237-262. Suitbertus a S. Joanne a Cruce, *Volkommenheitslehre der ersten Johannesbriefe*, en *Bibl*, 39 (1958), págs. 319-333, 449-470. J. Dupont, en *SPag*, 2 (1959), págs. 150-162.

R. LE DEAUT

PERFECCIÓN, Evangelio de la. Escrito apócrifo de carácter gnóstico, cuya existencia nos viene atestiguada por los testimonios de san Epifanio y Filastrio.

Epifanio, *Adv. Haeres.*, 26,2, en *PG*, 41,334 D; Filastrio, *Liber de Haeres.*, 33, en *PL*, 12,1149.

PERFUME (heb. *rîaḥ*; ἄρωμα; Vg. *aroma*). El léxico referente a la perfumería es en hebreo abundante y matizado, y son muchos los perfumes que se citan en la SE (→ **Áloe, Bálsamo, Estacte, Gálbano, Mirra, Nardo**, etc.; → **Flora**, § 4). El vocablo «perfume» se usa en la Biblia en sentido recto y figurado. En el primero, el perfume denota su uso como materia cosmética que empleaban las personas en diferentes partes del cuerpo[1], para dar aroma a los vestidos y mobiliario[2] y al vino[3], para embalsamar los cadáveres[4] y para la unción litúrgica. En sentido figurado, se dice que los amantes son como perfumes[5], al igual que la sabiduría[6], el conocimiento de Jesucristo[7], las oraciones de los santos[8], etc. El perfume se guardaba en jarros[9], en cajas o cofrecillos[10] y en pequeñas bolsas[11]. El primer perfumista que menciona la SE es Bĕṣalʼēl[12]; ciertos sacerdotes tenían a su cargo la labor de mezclar los perfumes aromáticos[13] y los perfumistas aparecen entre los regresados del Exilio[14]. Algunos perfumes o substancias aromáticas se componían de varias materias olorosas, como ocurre con el incienso ritual[15] y el óleo de unción[16].

[1] Rut 3,3; Est 2,12; Jdt 10,3; Cant 1,14; 5,5; Mt 26,7; Lc 7,38, etc. [2] Cant 3,6; 4,11; Sal 45,9; Prov 7,1, etc. [3] Cant 8,2; cf. Mc 15,23. [4] Gn 50,2-3.26; 2 Cr 16,14; Jn 19,39-40. [5] Cant 1,13; 4, 13-14. [6] Eclo 24,15. [7] 2 Cr 2,14. [8] Ap 5,8. [9] Mt 26,7. [10] Is 3,20. [11] Cant 1,13. [12] Éx 37,29. [13] 1 Cr 9,30. [14] Neh 3,8. [15] Éx 30,34-35. [16] Éx 30,22-25.

Bibl.: G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, IV, Gütersloh 1935, págs. 259-268; V, ibíd. 1937, págs. 266-267, 274, 339.

C. COTS

PERGAMINO. Consta que el año 300 a.C., estaba ya desarrollada en Grecia la industria del pergamino y en Roma se hallaba también en pleno auge, pero la invención no se debe a los griegos o romanos, sino que, según Herodoto, procede de los primitivos pueblos orientales[A]; así, p. ej., los escritos sagrados de los reyes persas están consignados en 1200 pieles de animales sacrificados.

Sin embargo, el empleo del pergamino se incrementó notablemente con motivo de las luchas entre los ptolo-



Diversos modelos de frascos para contener perfumes, hallados en sepulturas. De época judaica.
(Foto Monasterio de Montserrat)

meos y atálidas en el siglo II A.C. Esto precisamente hizo creer a algunos que el origen de esta industria dimana de este tiempo. A ello hace referencia san Jerónimo, escribiendo a Cromacio [B]: «No creo que haya faltado papel, siendo Egipto quien facilita su exportación. Y si Ptolomeo hubiera bloqueado el mar en algún punto, sin embargo, el rey Átalo hubiera mandado membranas desde Pérgamo, para que la falta de papel se compensase con pieles. De donde hasta el presente se ha conservado el nombre de pergamino, transmitiéndolo sucesivamente la posteridad». Y éste no es pensamiento exclusivo de san Jerónimo, sino que san Isidoro [C] afirma también: *Pergameni reges cum charta indigerent, membrana primi excogitaverunt. Unde et pergamenarum nomen hucusque tradente sibi posteritate servatum est.* Y como testimonio de los profanos sobre lo mismo, puede recordarse el de Plinio [D].

El pergamino se preparaba sometiendo la piel a un baño de cal, después se descarnaba, raia y pulimentaba con piedra pómez; hecho esto, se lavaba, raspaba y se extendía, antes de secarse. Estando ya la piel tensa, se sujetaba en marcos de madera para evitar la formación de pliegues y arrugas. Finalmente, se le daban una o varias capas de albayalde.

El valor del pergamino dependía, en gran parte, de la clase de piel empleada. Eran menos cotizados los provenientes de pieles gruesas de vaca y cerdo, mientras que los que procedían de pieles de ternera, oveja o cabra, eran mucho más caros. Referencia a esta apreciación se encuentra aun hoy día en Francia en la palabra *vélin*, que sirve para indicar un papel muy fino, originaria del antiguo vocablo *veel* que, a su vez, provenía del latino *vitellus*.

Según el citado san Isidoro, los pergaminos eran blancos, amarillentos o purpúreos. Los blancos lo eran de natural. Los amarillentos debían su color a que el fabricante los teñía parcialmente de color azafrán. Y los purpúreos tenían la finalidad de que, al derretirse en ellos la plata y el oro, las letras adquiriesen relieve.

Por lo que al interés bíblico se refiere, hemos de recordar que el pergamino desempeña un papel importantísimo en la transmisión de los textos sagrados. La gran mayoría de los códices bíblicos son de pergamino.

[A] HERODOTO, 5,58. [B] JERÓNIMO, *Epístola*, 7,2, en *PL*, 22,339· [C] ISIDORO, *Etymologiarum*, 6,11,1, en *PL*, 82,240. [D] PLINIO, *Hist.*, 13,11,70.

Bibl.: A. LECOY DE LA MARCHE, *Les manuscrites et la miniature*, París 1884. K. WEITZMANN, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*, Berlín 1935. W. SCHUBART, *Das Buch bei den Griechen und Römern*, 3.ª ed., Leipzig 1960. O. WEISE, *La escritura y el libro*, 3.ª ed., Barcelona 1960. J. SOLÁ, *San Isidoro y la diplomática*, en *Helmantica*, 12, Salamanca 1961, págs. 333-340. K. ALAND, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, I, Berlín 1963.

J. O'CALLAGHAN

Pirámide. Al norte de Saqqârah, se halla la principal necrópolis menfita. Entre sus monumentos, destaca la pirámde de Djeser, que era una tumba familiar y que refleja los primeros pasos en este género de construcciones. (Foto S. Bartina)

Pérgamo. Una de las siete Iglesias de Asia Menor citadas en el Apocalipsis, donde recibe el nombre de «trono de Satanás», por su acrópolis y numerosos santuarios paganos. Aquí vemos las ruinas del Asklepeion y el teatro. (Foto P. Termes

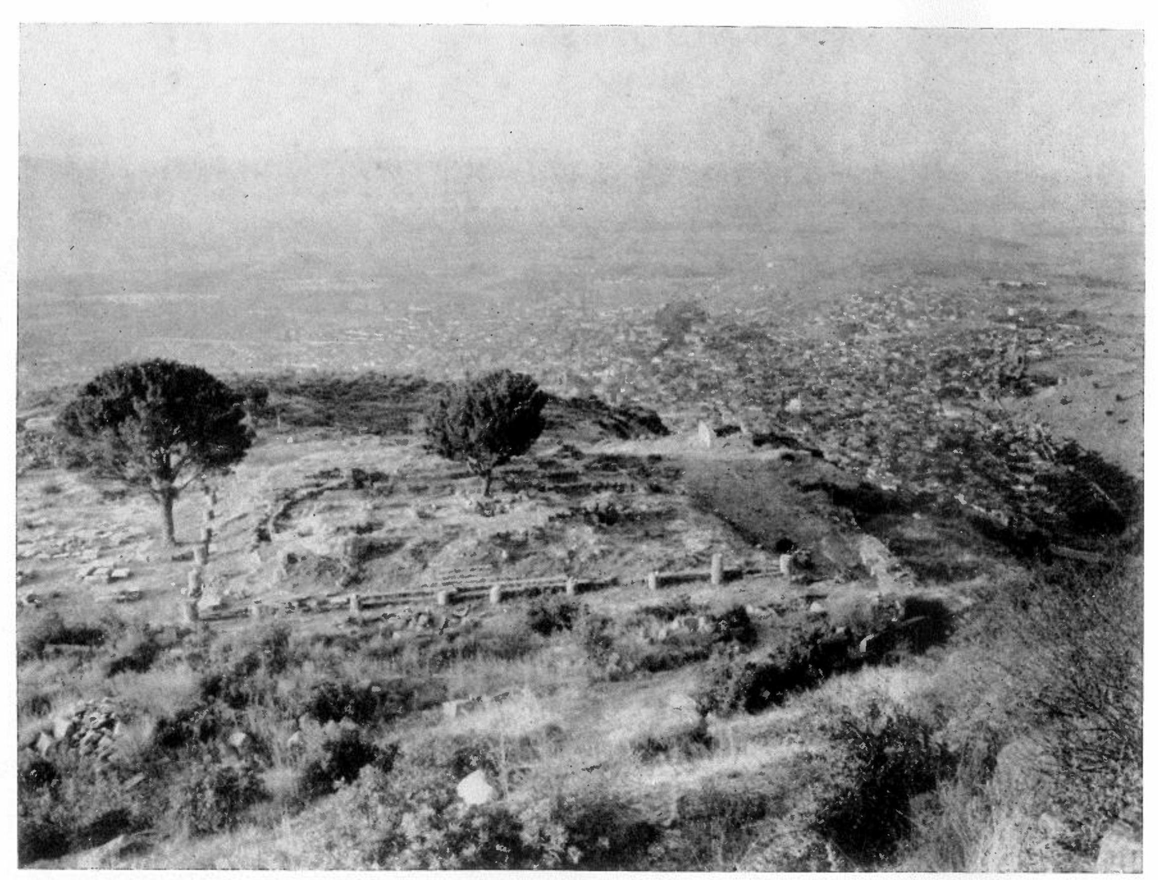
PÉRGAMO (Πέργαμος, Πέργαμον; Vg. *Pergamum*). Antigua ciudad de Misia y una de las siete iglesias del Apocalipsis. Construida sobre una montaña que se levanta hasta los 300 m sobre la llanura, aislada por dos profundos arroyuelos, rodeada de fuertes murallas, gozaba de una posición estratégica privilegiada. Bien comunicada y dominando sobre una región rica, había llegado a ser, bajo la dinastía regia de los atálidas (283-133 A.C.), una de las ciudades más florecientes del helenismo. Eumenes II (197-159 A.C.), principalmente, la había dotado de instituciones culturales y grandiosos monumentos: un espléndido conjunto de gimnasios, una biblioteca que competía con la de Alejandría, un museo de escultura griega, jardines, palacios y templos decorados por los más célebres escultores de su tiempo. Al morir el rey Átalo III (133 A.C.), llegó su reino a los romanos, quienes lo convirtieron en la provincia llamada de Asia. En el decurso del siglo I D.C., al desplazarse hacia Éfeso y Corinto la gran ruta del tráfico comercial, Éfeso pasó a ser la ciudad más activa y populosa de Asia, aunque durante todo el siglo, Pérgamo debió de continuar siendo la capital oficial de la provincia.

En la vida religiosa de Asia, el influjo de Pérgamo durante todo el primer siglo de la era cristiana fue sin duda muy grande. Muy cerca de la ciudad existía el célebre santuario de Esculapio, que desde el siglo II A.C. se había convertido a un tiempo en centro de peregrinación, escuela de medicina y sanatorio. Todavía mayor trascendencia para la historia cristiana tuvo la intervención de Pérgamo en promover el culto a los soberanos de Roma. Ya durante el reinado de Augusto (29 A.C.) dedicó Pérgamo un templo a Roma y a Augusto; el común de Asia, encargado de mantener el culto que se tributaba a Roma y a sus emperadores, aunque se reunía en distintas ciudades, tenía en el sumo sacerdote de Pérgamo su presidente.

Las grandes campañas alemanas de excavaciones, llevadas a cabo en distintas épocas (1878-1886, 1900-1914, y 1927), y más o menos continuadas hasta el presente, han exhumado lo más importante de la antigua ciudad, arrojando nueva luz sobre su topografía, ya bastante conocida por los testimonios históricos.

El mensaje que el vidente del Apocalipsis envía al ángel de Pérgamo caracteriza la ciudad como el lugar donde Satanás habita, o como el trono de Satanás[1]. Esta imagen ha sido muy diversamente interpretada. Hay quien ve en ella una alusión al aspecto de la ciudad entronizada con todo su conjunto de templos en la cumbre de la montaña; otros creen adivinar una refe-

Pérgamo. Emplazamiento del templo de Zeus o Júpiter, visto desde la cima de la acrópolis. En el fondo, la actual Bergama. (Foto P. Termes)





Mapa con la situación de Pérgamo, la más septentrional de las siete iglesias mencionadas en el Apocalipsis, de las que pueden verse otras cuatro en este gráfico

rencia al célebre altar monumental de Zeus, o a la biblioteca, o a la forma de representar al dios de la medicina Esculapio.

Teniendo en cuenta que, si se exceptúa Ap 2,24, el Apocalipsis habla siempre de Satanás como promotor de la persecución[2], lo más probable parace ser que Pérgamo fue llamada el trono de Satanás, porque allí residía el poder organizador del culto imperial y, por consiguiente, de la persecución, cuya primera víctima fue el mártir Antipas[3].

Las solemnidades idolátricas celebradas por los organismos oficiales y profesionales, fueron, sin duda, las que dieron ocasión a doctrinas oportunistas, como las de los nicolaítas[4].

Según una tradición, atestiguada por las *Constituciones Apostólicas* (7, 46), Gayo, el personaje a quien san Juan dirigió su tercera epístola, era obispo de Pérgamo. Modernamente, la población pertenece a Turquía y se llama Bergama.

[1] Ap 2,13. [2] Ap 2,9.10; 12,9.17; 20,3.7-10. [3] Ap 2,13. [4] Ap 2,14.15.

Bibl.: Además de los comentarios al Apocalipsis véase: W. M. Ramsay, art. *Pergamus or Pergamon*, en Hastings, III, Edimburgo 1900, págs. 749-752. L. Fillion, art. *Pergame*, en *DB*, V, París 1922, cols. 134-140. Pauly-Wissowa, XIX, cols. 1235-1263. H. Kähler, *Pergamon*, Berlín 1949. R. North, *Thronus Satanae Pergamenus*, en *VD*, 28 (1950), págs. 69-76. E. Boehringer, *Pergamon*, en *Deutsches archäologisches Institut*, Berlín 1959, págs. 121-177.

G. CAMPS

Plano de la ciudad de Pérgamo, llamada en la actualidad Bergama, en el que se indican sus límites y edificios más destacados, entre los que sobresalen los del período grecorromano



Pérgamo. Puerta en la segunda muralla de la acrópolis. La torre de defensa (izquierda) es posterior a la época bíblica. (Foto P. Termes)

PERGE (Πέργη; Vg. *Perge*). Ciudad de Panfilia, situada a unos 12 km de la desembocadura del río Cestro, y a unos 7 km al oeste del mismo.

Se ignora la fecha de su fundación, pero ya existía en tiempos de las guerras troyanas. Alejandro pasó dos veces por ella, estando posteriormente en poder de los seleucidas, quedando libre hacia el 188. Debió de gozar de bastante importancia en la época romana, a juzgar por los restos arqueológicos. Fue obispado al principio de la dominación bizantina, pero más tarde la sede episcopal pasó a Atalia.

Las ruinas de Perge atestiguan la existencia de una acrópolis y de una ciudad amurallada. En la primera, apenas se conservan restos arquitectónicos que abundan, por otra parte, en la ciudad baja. Las murallas parecen ser de la época helenística, posteriormente reformadas en tiempos romanos. El plano de la ciudad está hecho a base de dos largas calles que se cruzan perpendicularmente: una de este a oeste y, la otra, de norte a sur, desde la ciudadela a la puerta sur de las murallas. Dentro del recinto amurallado se han descubierto unos baños y una palestra, y fuera están el teatro (con una cabida para unos doce mil espectadores) y el estadio. Son dignos de mencionarse, asimismo, los sarcófagos bellamente tallados que se han hallado en la parte sur y occidental. De la época cristiana se conservan restos de dos basílicas en la ciudad baja, aproximadamente del siglo IV, más dos iglesias, de época medieval en la ciudadela. No se ha hallado hasta la fecha el templo que sin duda alguna debió estar dedicado a Artemisa («la reina de Perge», como podemos leer en las monedas), a la cual se rindió culto en dicha ciudad y cuya fama equivalía a la de Éfeso.

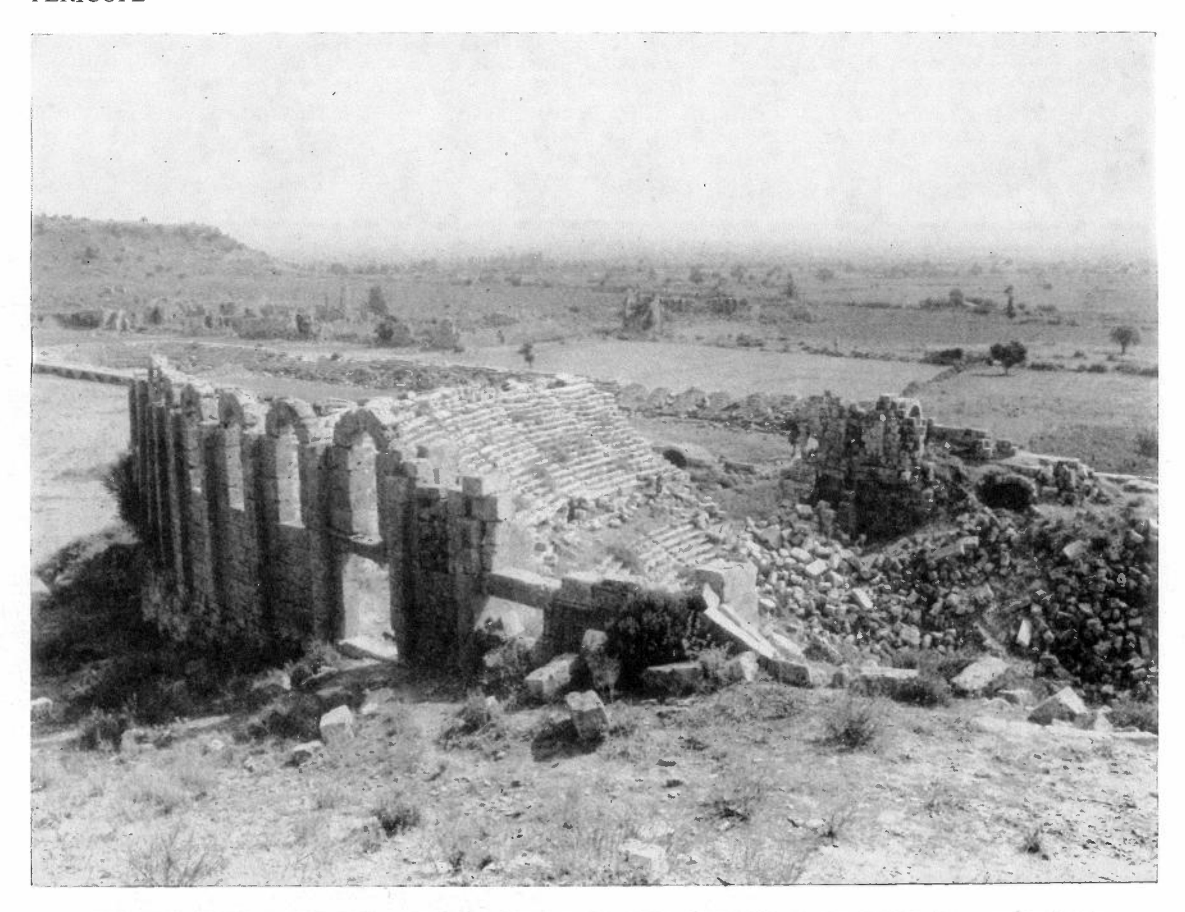
San Pablo pasó por Perge durante su primer viaje por Asia Menor, camino de Antioquía de Pisidia[1], y de nuevo se detuvo en ella, predicando entonces el evangelio[2].

[1] Act 13,13.14. [2] Act 14,25(24).

Bibl.: K. von Lanckoronsky, *Städte Pamphyliens und Pisidiens*, I, Viena 1890. Pauly-Wissowa, XIX, págs. 694-704. W. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, I, Oxford 1895. A. M. Mansel *Bericht über die Ausgrabungen und Untersuchungen in Pamphilien in den Jahren 1946-1955*, en *Archäologischer Anzeiger*, Berlín 1955 págs. 99-120.

R. SÁNCHEZ

PERÍCOPE. Es una sección o pasaje de la Biblia que debe leerse en los servicios litúrgicos, en determinados tiempos o circunstancias (→ **Pārāšāh**).



Perge. El teatro de la ciudad visto desde lo alto, con el estadio, el extremo del montículo de la acrópolis y la llanura. (Foto P. Termes)

1. PERÍCOPE JUDÍA. La lectura de la Biblia constituye una característica del servicio litúrgico sinagogal, y probablemente se remonta, en alguna forma, hasta los orígenes de la institución. En el Deuteronomio 31,9[1], se pone en boca de Moisés la prescripción de leer la Ley (el Deuteronomio o parte de él o el Pentateuco, aunque no en la forma redaccional del texto masorético, según la opinión más probable) cada siete años, en la fiesta de los Tabernáculos, ante todo Israel. En el libro de Nehemías se habla igualmente de la lectura pública de la Ley[2]. Con toda probabilidad, estos hechos sirvieron de base a la lectura sinagogal introducida posteriormente. En el *Manual de Disciplina* (1QS) o *Regla de la Comunidad* de Qumrān[3] se prescribe: «Todos pasarán la tercera parte de cada noche del año reunidos, leyendo en el Libro (la Tōrāh o la Biblia), estudiando los mandamientos (prescripciones) y recitando oraciones (bendiciones) en común». Como la división cuatripartita de las vigilias nocturnas fue introducida por los romanos, parece que este pasaje sea anterior al año 70 D.C.

Aunque la redacción de la Mišnāh es posterior al siglo II, sin embargo, los usos a que se refiere se remontan con toda probabilidad, a épocas anteriores. Originalmente, el lector escogía libremente la perícope; de otra suerte, la prescripción de *Mĕgillāh* 4,4, carecería de sentido: «Se puede saltar de un texto a otro en los profetas, pero no en la Tōrāh». En *Mĕgillāh* 3,4-6, se señalan determinadas perícopes para diversas fiestas del año; en 4,2 y 4,4 se regula el número de lectores y la longitud de las secciones. R. Mēʾīr, contemporáneo de R. Yĕhūdāh, sostiene que la lectura se debe comenzar en donde se terminó la anterior; por consiguiente, debía ser continuada (*lectio continua*) ya en el siglo II[4]. Tomando el número normal de lectores y el mínimo de versículos asignados a cada uno, según el plan de R. Mēʾīr se emplearían cerca de dos años en la lectura del Pentateuco y no menos de cinco años y medio en el plan de R. Yĕhūdāh.

Posteriormente fue dividido el Pentateuco en 154 secciones (*sĕdārīm*) o 175 según otra tradición. Todo el AT contiene 446 (o 447, o 452). Existen otras 669 subdivisiones: 290 llamadas abiertas y 379 cerradas, según comiencen en una nueva línea o no. La Biblia hebrea de Kittel señala el comienzo de cada perícope con la letra hebrea *sāmek*. En el Talmūd Babilónico se nota que los judíos palestinenses leían todo el Pentateuco en tres años, mientras que en Babilonia se terminaba en

un año. Con este fin se dividió el Pentateuco en 54 perícopes (*pārāšiyyōt*). En los tiempos post-talmúdicos prevaleció la costumbre babilónica. La lectura continua se terminaba el día octavo de la fiesta de los Tabernáculos (23 Tišrī).

En la Mišnāh, *Mĕgillāh*, 4,2-4, se menciona como uso ya establecido la lectura de trozos de los profetas[5]. A estas perícopes se las llamó finales (*hafṭārāh*x) hacia el siglo III se las encuentra ya coleccionadas en un libro especial que contenía 85 *hafṭārōt*. Algunos autores opinan que también estuvo en uso la lectura continua del Salterio, la cual duraba tres años[A].

[A] J. RABINOWITZ, en *JQR*, 26 (1935-1936), págs. 349-368.

[1] Cf. 2 Re 23,2; Jer 36,6. [2] Neh cap. 8. [3] 1 QS 5,6-7. [4] *Tōsĕftā' mĕgillāh*, 4,10. [5] Cf. Lc 4,16-20.

2. PERÍCOPE CRISTIANA. Las primeras comunidades cristianas conservaron la costumbre judía de leer los libros del AT en las reuniones litúrgicas, pero desde muy temprana época, añadieron nuevos textos[1], a los cuales se reconocía igual autoridad[A]. Aunque los textos antiguos no proporcionan precisión alguna sobre el orden de estas lecturas, sabemos que se hacía una del AT y dos del NT, las cuales se conservaron en las liturgias ambrosiana, mozárabe y antigua galicana. En el siglo IV, la liturgia romana las redujo a dos, suprimiendo la del AT, excepto en las ferias de las cuatro témporas. En la Iglesia de Occidente, es preciso llegar hasta san Ambrosio y san Agustín para descubrir vestigios de un sistema anual de lecturas determinadas.

Los primeros ensayos de fijación de perícopes propias para determinados tiempos, en vez de la lectura continua, aparecen en las Galias hacia el siglo V, en los conocidos textos de Sidonio Apolinar y Genadio[B]. Cuando comenzaron a fijarse los diversos sistemas de perícopes, se coleccionaron éstas en libros especiales, llamados leccionarios, epistolarios, evangeliarios, *comes*, *liber comitis*, etc. Sin embargo, hasta la segunda mitad de la edad media no se alcanzó cierta uniformidad. Un largo proceso, que culmina en el siglo XVI, condujo a la fijación que hoy conocemos en el *Misal Romano*[C].

Los leccionarios eran de dos clases: el del oficio y el de la misa. Como representativos de los varios sistemas de perícopes, son dignos de mención: para el mozárabe, el *Liber Comicus*, de un ms. del siglo XI conservado en la abadía de Silos[D]; para el galicano, el *Leccionario de Luxeuil* del siglo VII (París, Biblioteca Nacional, ms. *lat. 9427*); para el Ambrosiano, el *Capitulare Epistolarum S. Pauli* del siglo VII, etc.

[A] JUSTINO, *Apol.*, 1,67, en *PG*, 6,430; TERTULIANO, *De Praescript.*, 36, en *PL*, 2, 60. [B] *PL*, 58, 516 y 1104. [C] G. MORIN, *Le plus ancien comes ou lectionnaire de l'église Romaine*, en *RBén*, 27 (1910), págs. 41-47. [D] G. MORIN, *Liber Comicus* Maredsous 1893.

[1] 1 Tim 4,13; Col 4,16; Ap 1,3.

C. BRAVO

PĔRĪDĀ' («único»; cf. ár. *al-farīd*^{un}; Φερειδά; Vg. *Pharida*). Fundador de un linaje de siervos de Salomón, cuyos descendientes regresaron del Cautiverio babilónico en tiempo de Zorobabel[1]. En la lista paralela de Esd 2,55, se le llama Pĕrūdā', con un simple cambio vocálico, que se refleja en las antiguas versiones (Φαδουρά; Vg. *Pharuda*). Probablemente, el nombre debiera ser Pĕrīdā' en todos los casos.

[1] Neh 7,57.

Bibl.: NOTH, 1177, pág. 224.

G. SARRÓ

PERÍODO GRECORROMANO. Este período, en su relación con Palestina y la historia bíblica, puede considerarse bajo tres aspectos principales, cada uno de los cuales encierra, a su vez, diversos matices. 1. Contactos e influencias de Grecia y Roma como dominadores del pueblo israelita en la historia de la salvación. 2. Instituciones griegas y latinas y su influencia en el pueblo de Israel en época bíblica. 3. Pensamiento religioso y moral, de Grecia y Roma en contraste con la doctrina revelada.

Cada uno de los distintos conceptos que encierran estos apartados aparece tratado separadamente en esta Enciclopedia, por lo que aquí daremos sólo un esquema general y orientativo.

Se entiende por período grecorromano, en la historia de Palestina, el que se extiende de la dominación persa hasta la época bizantina.

1. GRECIA Y ROMA EN PALESTINA. La derrota de los persas por Atenas (siglo V A.C.) abrió el camino a la difusión de las ideas y cultura griegas en el Próximo Oriente, y poco después las conquistas de Alejandro Magno (332 A.C.) determinaron decisivamente la helenización de la cuenca oriental mediterránea. Los imperios helenísticos alcanzan su máximo auge cuando la Siria griega vence al Egipto helénico adueñándose de Palestina. Las épocas macabea y herodiana quedan fuertemente influenciadas, por acción y reacción, en el nuevo estado de cosas. Se logra entonces la unidad de cultura. Florecen las ciudades griegas en Asia Menor, con su arquitectura, pedagogía, política y sus ideas religiosas; incluso algunos judíos se dejaron seducir por la lengua y costumbres helénicas. Lentamente, sin embargo, Roma va apoderándose del control del Próximo Oriente. Los legados romanos, los funcionarios oficiales y los mercaderes, por sus dotes de gobierno, la táctica militar, la fuerza de los ejércitos y sus principios de derecho de gentes, fueron influyendo en las posesiones griegas hasta llegar a prevalecer. La nueva ola de civilización romana penetra en los diversos pueblos, absorbiéndolos paulatinamente. Sólo los judíos mantuvieron su fuerte personalidad independiente, centrada principalmente en su proyección particularista y universal y en su religión monoteísta.

2. INSTITUCIONES GRIEGAS Y LATINAS EN TIEMPOS BÍBLICOS. El gobierno constitucional republicano fue para Roma una fuente de rebeliones. Sólo la estructura del imperio, con el conjunto de dotes cívicas inherentes, permitió la gran unidad mediterránea. El poder imperial subsiste con el senado, más nominal que efectivo, y con la diversidad de reyes y aliados. El imperio estaba dividido en unas 40 provincias. Italia y Egipto dependían directamente del emperador, que intervenía además en las restantes provincias, principalmente por medio del ejército y la hacienda. Cada provincia tenía

su gobernador, nombrado por el emperador y cambiado, teóricamente, cada tres años. En las mayores, tenían que ser senadores; en las menores *equites romani*. El gobernador centraba en su mano todo el poder coercitivo y penal, para mantener el orden, y durante su mandato era inamovible. Al comienzo de la era actual, se calcula que el imperio contaba con unos 100 000 000 de habitantes. Sólo un 5% poseía los derechos de «ciudadano romano», lo que suponía el quedar exento de las leyes locales y de la *coercitio* de los gobernadores. El ejército se componía de pretorianos, legionarios y tropas auxiliares. Los pretorianos, en número de unos 10 000, estaban al servicio del emperador y vivían en Roma. La legión constaba de 5000 hombres, que eran ciudadanos romanos. Servían durante 20 años, y luego recibían subsidios estatales. Las tropas auxiliares estaban formadas por fuerzas provincianas de diversas especialidades, como caballería, honderos y arqueros. La disciplina militar era severa y se fundaba en la fidelidad personal al emperador, al comandante de la legión o al cuerpo, más que a la provincia o a Roma. Este sistema de fuerza y la prevalencia de la legislación consiguió la unidad del Imperio y prolongadas épocas de paz universal, que fueron el ambiente propicio para el desarrollo y difusión del cristianismo.

El sistema de impuestos se centraba en el tributo, que todo provinciano debía prestar desde los 14 años, y que consistía en un 10% sobre la renta. Existió además el impuesto de peaje, o aduanas, sobre las mercancías, sea cuando los productos pasaban las fronteras del imperio, sea cuando atravesaban las de los distritos aduaneros, y se elevaban del 2 al 5%; el impuesto de consumo sobre las ventas era de un 1% en las subastas y de un 4% en el tráfico de esclavos; el de legados de herencia, con ciertas exenciones; y el de emancipación que ascendía a un 5% del valor del esclavo libertado por el dueño. El gobierno local se encargaba de las recaudaciones sobre la evaluación en bloque hecha por el gobierno central. Para el tipo que no fuera de tributo, se alquilaban áreas tributarias a grupos financieros (*publicani*), éstos pagaban una cantidad global y se cuidaban de recaudar por sus subalternos los impuestos.

Las colonias estaban formadas por soldados retirados. Eran ciudadanos romanos, hablaban oficialmente el latín y estaban exentos de tributaciones. Las ciudades del imperio se embellecieron o construyeron con arquitectura suntuosa. No podían faltar el palacio del gobernador, los tribunales y mercados, los teatros, baños y en algunas, el anfiteatro y la biblioteca. Prevalecía el estilo de porticados y columnatas y, en varias, no faltaron los acueductos.

El trabajo manual fue propio de esclavos. Cobró gran impulso el comercio y aparece ya casi enteramente el sistema de cambios monetarios, bancos, cheques y seguros de nuestros tiempos. Las grandes vías del imperio, con trazado cuidadoso y de firme recubierto de grandes losas o empedrados, favorecieron los viajes de turismo y los correos, que ponían en comunicación, por mar y tierra todo el Imperio.

3. Religión y moral de Grecia y Roma. Sin duda, desde el punto de vista bíblico, tiene suma importancia precisar el pensamiento religioso y moral de la civilización grecorromana. Ambas reflejan un fondo común ario, pero evolucionan de distinta manera.

Grecia es politeísta. Debido sobre todo a la obra de Homero (siglo X-IX A.C.), que fija poéticamente las relaciones del panteón, donde no se ve claro cuándo hay fuerzas de la naturaleza divinizadas y que sean los semidioses o héroes y los personajes históricos divinizados. Con el tiempo, los grandes sistemas filosóficos — fenómeno casi exclusivo de Grecia — suplen lo que de intelectualidad no tiene la fantasía politeísta. A partir del siglo VI A.C., la «sabiduría» griega comienza en los materialistas, balanceados por el idealismo al estilo pitagórico, hasta que Sócrates (430 A.C.) con sus excelsas cualidades de crítico y religioso encamina hacia las formulaciones del Dios único, del mundo espiritual perfecto y de un código moral que tan admirablemente describe Platón. Aristóteles fundamenta la distinción entre filosofía y religión, da los supremos principios de razón y levanta los sillares de una ética natural.

La religión romana es una mezcla confusa de politeísmo arcaico y de culto al emperador, dentro de un sincretismo de lo griego y lo oriental.

La religión de los misterios, nacida en el siglo VII A.C., en buena parte del mundo oriental, con aleaciones de principios y creencias asiáticas e incluso indias y persas, quiere decir el sentimiento, la ascesis y la mística en la imaginación poética del panteón. Los misterios se caracterizan por ser ritos secretos entre iniciados, que provocan una emoción y un éxtasis y tienen como fondo común un interés personal por la vida futura del alma y la victoria sobre la muerte, entendida de varias maneras imperfectas.

La moral teórico-práctica más extendida vacila al principio en el epicureísmo, que ve el mundo como fruto del acaso y propugna en todo momento el mayor placer (Epicureo, Lucrecio) y, como reacción, el estoicismo, según el cual Dios informa el mundo y el hombre es una partícula de la divinidad, de donde todo es indiferente. Pide en la exaltación la aniquilación del individuo, pero da muy poco; estuvo en boga entre la austeridad de los romanos durante los dos primeros siglos D.C.

El templo griego, trazado de columnas que aguantan un doble tejado, es más la *cella* del dios, al estilo egipcio, que verdadera casa de los fieles. Las estatuas humanas de los dioses, tanto en Grecia como en Roma, toscas y torpes a veces, evolucionan hacia las formas de belleza ideal. Nadie ve en ellas encarnada a la divinidad, si no es el vulgo ignorante y supersticioso. Los sacrificios, de diferentes clases, como libaciones de líquidos u ofrendas de tortas y productos vegetales, llegaban a su cumbre con el derramamiento de sangre de un animal sacrificado. Solía seguir el banquete sacrificial, entre los interesados y conocidos. A veces adquirían alcance oficial, con procesiones, cantos corales, incienso, coronas, música y banquetes. No hubo cuerpo sacerdotal, sino muy rudimentario, sin verdadera autoridad teológica. Algunos templos se dedicaban a dar oráculos (Delfos, Palestrina) por fraude, fuerzas psíquicas o habilidad. Hay, pues, una institución rudimentaria de oráculos y profetas.



Grupo de perros de regreso de la caza del león. Fragmento de un relieve asirio del palacio de Asurbanipal en Nínive. (Foto *British Museum*)

Las taras morales principales de la ética romana pueden fijarse, entre otras cosas, en el despotismo del mando, en la esclavitud y sus terribles problemas, en los juegos de anfiteatro, en el divorcio por cualquier motivo y en el infanticidio legal. Entre los griegos no prosperaron nunca los juegos circenses, en buena hora sustituidos por competiciones deportivas y los dramas y tragedias de altos vuelos.

No puede decirse que el paganismo haya tenido nunca un cuerpo teológico coherente, y su moral, aun en las mayores alturas de los filósofos griegos, nunca llegó a la perfección semítica y mucho menos a la que tenía que traer la predicación de la Buena Nueva.

Bibl.: L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit vom Augustus bis zum Ausgang der Antonine*, 4 vols., 10.ª ed., Leipzig 1921-1923; íd., *Vida íntima de los romanos*, Barcelona 1876, pág. 294 (trad. esp.). M. Rostowtzef, *Historia social y económica del imperio romano*, 2 vols., Madrid 1927 (trad. esp.). M. J. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament*, 2.ª ed., París 1937. Abel, II, págs. 125-184. R. Livingstone, *El legado de Grecia*, Madrid 1944. G. E. Wrigh - F. V. Filson, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, Filadelfia 1946, págs. 73-80. L. H. Grollenberg, *Atlas de la Bible*, 2.ª ed., París-Bruselas 1955, págs. 102-120, con ilustraciones y mapas. W. Rees, *El mundo pagano en tiempos del Nuevo Testamento*, en *Verbum Dei*, 3, Barcelona 1957, págs. 51-77

S. BARTINA

PĔRIZZĪ. Gentilicio empleado en el AT hebreo para designar a los → **pereceos**.

PERJURIO. → **Juramento.**

PERLA. → **Margarita.**

PERRO (heb. *kéleb*; aram. *kalbā*; ár. *kalbun*; κύων, κυνάριον; Vg. *canis*, *catellus*). Al menos desde la época del neolítico está atestiguada la presencia del perro junto al hombre, y las fuentes históricas lo mencionan en Egipto y Mesopotamia ya desde el IV milenio, donde lograron hasta culto y en cuyos monumentos están profusamente representados.

En la Biblia aparece el can como animal en estado semisalvaje que presta servicios al hombre y vive en cierta proximidad con él, aun cuando no con la familiaridad que ha logrado en tiempos y culturas posteriores. Sus usos debieron ser especialmente útiles para la guarda de los ganados contra lobos y chacales abundantes en el país[1] (→ **Fauna**).

La estampa bíblica del perro no es tan amable como podría desear el hombre moderno; a lo más que llega es a ser compañero del hombre en sus viajes por caminos desiertos y peligrosos[2]. Pero es animal impuro, símbolo, por lo mismo, de la prostitución[3]; giran por las ciudades y fuera de los poblados, alimentándose de desperdicios de carne y de cadáveres, cuyo botín macabro y repelente se disputan con otras fieras[4]. De ahí que se le considere animal despreciable y sirva a la justicia de Dios como castigo de pecadores, connotando un estado de miseria y ruina semejante a la maldición «¡comido de perros te veas!»[5].

La misma fidelidad canina es imagen del hombre despreciable. Es verdad que hay una expresión de cortesía con la que el hombre se designa cual servidor de su interlocutor. David se llama así ante su rey Saúl; el

hijo de Jonatán se dirige así a David, y Ḥăzā'ēl dice al profeta Eliseo: «"¿Qué es tu siervo, este perro, para hacer tan grandes cosas?" Y el profeta respondió: "Yahweh me ha revelado que serás rey de Siria"»[6]. En las cartas de el-ʿAmārnah tiene valor parecido la expresión *kalbu šarri*, «perro del rey». Pero en la Biblia deriva pronto al sentido peyorativo y es simplemente un insulto llamar «hijo de perro», «perro», «perro muerto»[7].

Algunos proverbios, como «volver al vómito cual perro», completan esta imagen sombría del animal doméstico que tanto ha servido al hombre.

[1] Cf. Job 30,1; Is 56,10-11. [2] Tob 5,16; 11,4. [3] Dt 23,19; Ap 22,15. [4] Éx 11,7; 22,31; Eclo 13,18; Sal 59,7.15. [5] Cf. 1 Re 14,11; 16,4; 21,19 y sigs.; 2 Re 9,10.36; Sal 22,17; 68,24; Jer 15,3. [6] 1 Sm 24,15; 2 Sm 9,8; 2 Re 8,13. [7] 1 Sm 17,43; 2 Sm 16,9.

En el NT persiste la misma ideología respecto del can. La amonestación de Jesús: «No deis lo santo a los canes ni echéis vuestras margaritas ante los puercos, no sea que las pisoteen y volviéndose os despedacen»[1], contrapone lo santo a lo impuro, y precisamente con una contraposición de tipo cultual, ya que en el AT, las viandas ofrecidas en sacrificio y, más en concreto, la carne se llamaba precisamente «santa» (τὸ ἅγιον)[2] y no podían consumirla los profanos, ¡cuánto menos los perros y los puercos!

El logion evangélico alude a la doctrina, pero no es posible precisar quienes vienen indicados bajo el apelativo canino, tal vez haya que mantener un significado general de «indignos» sin ulterior determinación de judíos o gentiles; en el rabinismo talmúdico es frecuente esta última acepción. La *Didajé* aplicó la palabra de Jesús a los indignos de recibir la Eucaristía.

Los perros de la parábola que lamen las llagas del pobre Lázaro, no vienen contrapuestos al rico despiadado en cuanto que ellos hicieran un favor al mendigo mientras el epulón le negaba las miajas de su mesa, sino que vienen como trazo intensivo que subraya la absoluta miseria del desgraciado Lázaro: «*Incluso* los perros» (ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες)[3]. El rasgo, por otra parte, parece describir una escena frecuente en los villorrios palestinenses, en los que hombres y animales convivían mezclados.

En la respuesta de Jesús, a la mujer sirofenicia: los hijos tienen que saciarse antes de echar el pan a los perros[4], los hijos son los israelitas y los perros los gentiles en un lenguaje que debía ser común entre el pueblo judío y que no viene a significar otra cosa que la primacía del pueblo elegido en la economía de la salvación, sin que Jesús demostrase jamás antipatía o desprecio alguno hacia los gentiles, sino todo lo contrario.

En Pablo, «los perros» son precisamente los judaízantes o tal vez los gnósticos judeocristianos que amenazaban la ortodoxia de la doctrina cristiana[5].

[1] Mt 7,6. [2] Cf. Éx 29,33; Lv 2,3; 22,10-16; Nm 18,8-19. [3] Lc 16,21. [4] Mt 15,26; Mc 7,27. [5] Flp 3,2.

Bibl.: C. A. GIRARDON, *Il cane nella storia e nella civiltà del mondo*, Bérgamo 1930. A. MORET, *Histoire de l'Orient*, I, París 1941, *passim*. O. MICHEL, κύων, κυνάριον en *ThW*, III, págs. 1100-1104. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 342. H. HILGER, *Biblischer Tiergarten*, Friburgo 1954, págs. 112-123. W. SCHMIRHALS, *Die Irrlehrer des Philipperbriefes*, en *ZThK*, 64 (1957), págs. 297-341.

C. GANCHO

PERSEO (Περσεύς; Vg. *Perses, Perseus*). Último rey de Macedonia (179-167 A.C.), citado en el libro de los Macabeos al referir la fama de Roma[1]. Fue hijo bastardo y sucesor de Filipo V. Pretendió como su padre extender el poder de Macedonia para hacer frente a Roma en los países griegos, lo que precipitó la tercera guerra macedónica (171-167 A.C.). Perseo triunfó en tres campañas hasta que Lucio Emilio Paulo le derrotó en Pydna (168), y huyó a Samotracia, desde donde los vencedores lo llevaron preso a Italia, en la que vivió cautivo durante dos años antes de morir. Su derrota significó la conversión de Macedonia en provincia romana.

[1] 1 Mac 8,5.

Bibl.: M. GRANDCLAUDON, *Les livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, *loc. cit.*

C. COTS

PERSÉPOLIS (Περσέπολις; Vg. *Persepolis*, iranio *pārsa*). Ciudad persa mencionada en los libros de los Macabeos: Antíoco IV Epífanes quiso apoderarse de ella y saquear su templo, poco antes de su muerte; pero tuvo que huir ante el empuje de sus habitantes irritados por su osadía[1]. Dicho templo era el de Nanea[2].

La antigua Persépolis se localiza en las ruinas existentes en el sudoeste de Irán, a unos 110 km al norte de Šīrāz, llamadas Taḫt-i Ǧamšīd («trono de Ǧamšīd»). Darío I (522-486) la ensanchó y embelleció, y Jerjes I (486-465) la engrandeció. En el año 330 A.C., Alejandro Magno la destruyó con un incendio que, al parecer, fue en buena parte accidental. Hasta entonces, Persépolis había sido el centro de recreo y placer de los aqueménidas, no una ciudad administrativa como Susa. Existen descripciones occidentales, literarias y plásticas, de ella desde el primer tercio del siglo XVII hasta nuestros días; no obstante, las investigaciones arqueológicas serias y científicas no empezaron hasta 1931, cuando E. Herzfeld, patrocinado por el *Oriental Institute* de la Universidad de Chicago, llevó a cabo una campaña de cuatro años. Las excavaciones se continuaron bajo la dirección de E. Schmidt (1934-1939) y después por iniciativa del Servicio Arqueológico Iranio. Los monumentos más notables de Persépolis son: la colosal terraza, el *apadana* y el palacio de Darío I; y la escalinata, la sala de «las cien columnas», el harén, etc. de Jerjes I. Sus más famosos bajorrelieves son el de los tributarios y la guardia real.

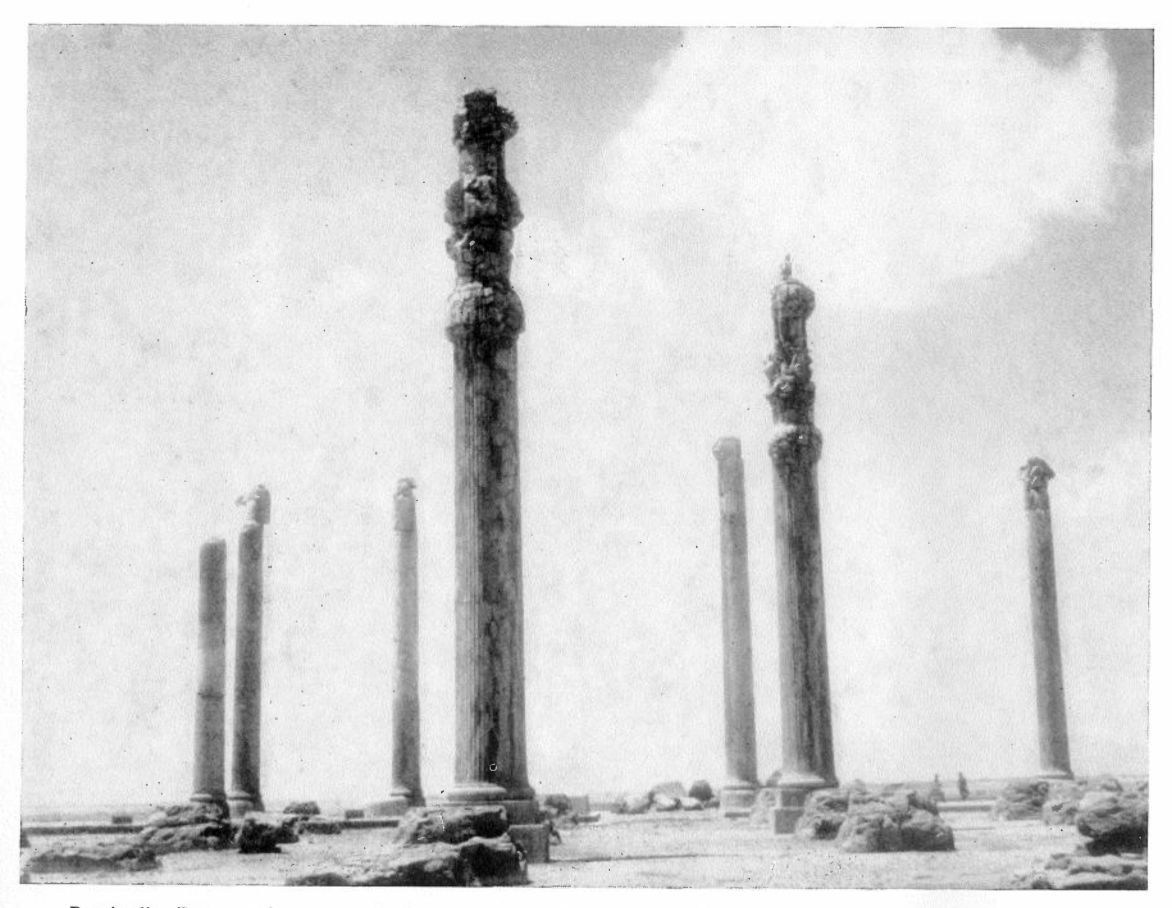
[1] 2 Mac 9,2. [2] Cf. 2 Mac 1,13.

Bibl.: J. B. BURY - S. A. COOK - F. E. ADCOCK, *The Cambridge Ancient History*, IV, Cambridge 1926, págs 4 y sigs.., 189-193, 199-200, 209. A. GODARD, *Persépolis*, en *CRAIB* (1946), págs. 260-270. A. GIRSHMAN, *L'Iran, des origines à l'Islam*, París 1951. M. GRANDCLAUDON, *Les livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, París 1951, págs. 61, 197. E. SCHMIDT, *Persepolis*, 2 vols., Chicago 1953, 1957.

J. A. G.-LARRAYA

PERSEVERANCIA. I. EN LA ORACIÓN. Una de las cualidades esenciales de la plegaria cristiana es la perseverancia en el doble sentido de insistente y continua.

1. INSISTENTE. «Con sostenido ardor — ἐν ἐκτενείᾳ μεγάλῃ — todos los hombres de Israel clamaron a Dios... Suplicaron... con constancia — ἐκτενῶς — al



Persépolis. Restos, aún en pie, de las columnas del «apadana», vistos en dirección este-oeste. (Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)

Dios de Israel»[1]. Jesús subraya este carácter insistente de la plegaria: «Conviene orar sin desfallecer»[2], fórmula que recuerda el pensamiento y el vocabulario paulinos[3]; lo subraya asimismo en las dos parábolas: la del amigo importunado[A], que para quedar en paz acaba accediendo al deseo del pedigüeño[4], y la de la pobre viuda, que obtiene beneficio, gracias a su tenacidad. «Y Dios, ¿no va a ser justo con sus elegidos que claman a Él día y noche?»[5].

[A] Y no «importuno», cf. J. Dupont, en *SPag*, 2 (1959), pág. 160.

[1] Jdt 4,9-12. [2] Lc 18,1. [3] Rom 1,10; 12,12; Efes 6,18, etc. [4] Lc 11,5-13: esta parábola, que sigue al Padrenuestro, pone de relieve la cuarta petición e inculca la confianza de ser escuchado, *a fortiori*, si sabe uno perseverar en su súplica. [5] Luc 18,1-8.

2. Continua. «Velad y orad sin cesar»[1], particularmente para no caer en tentación[2]. Las recomendaciones son incesantes: «Rogad sin cesar»[3]. «Sed asiduos en la plegaria (προσκαρτεροῦντες)[4], perseverantes[5], en tiempo»[6]. «La verdadera viuda consagra sus días y sus noches a la plegaria»[7]. La comunidad primitiva y mayormente sus jefes eran fieles a esta oración continua[8], de un modo especial en circunstancias graves[9], siguiendo los ejemplos notables del AT[10], y más aún, la plegaria de Cristo durante su vida[11] y en Getsemaní[12].

[1] Lc 21,36; cf. 1 Pe 4,7. [2] Mt 26,41. [3] 1 Tes 5,17. [4] Rom 12,12 [5] Col 4,2. [6] Ef 6,18. [7] 1 Tim 5,5; cf. 2 Tes 3,10. [8] Act 2,42; 6,4. [9] Act 1,14; 12,5. [10] Gn 20,26; Jue 20,18-28; Neh 1,6; Jdt 6,18-21. Cf. también el culto perseverante tributado a Dios por Israel, según Pablo: Act 26,7. [11] Lc 6,12. [12] Lc 22,44: ἐκτενέστερον προσηύχετο.

II. Final. La sola perseverancia hasta el fin, dentro de la fidelidad a Dios, asegura la recompensa eterna. «Permanece fiel hasta la muerte y te dará la corona de vida»[1]. «Quien persevere en el bien hasta el fin será salvo»[2]. «Con vuestra paciencia salvaréis vuestra alma»[3]. «Dios dará la vida eterna» a quienes con la constancia (ὑπομονή) en el bien buscan la gloria, honor e incorruptibilidad»[4]. «No cesemos en las buenas obras; a su tiempo vendrá la cosecha si no nos abandonamos»[5]; y Santiago proclama bienaventurados a quienes tienen constancia[6].

[1] Ap 2,10; cf. 2,26-28 y Tob 2,18. [2] Mt 10,22. [3] Lc 21,19. [4] Rom 2,7. [5] Gál 6,9. [6] Sant 5,11.

Esta perseverancia es una gracia de Dios; pero podemos contar con su fidelidad, que asegura el cumplimiento de la obra emprendida[1] para el gran día de Cristo Jesús[2]. El esfuerzo y la firmeza en la fe vendrán ayudados por la convicción de que «este trabajo no es inútil ante el Señor»[3]. Pero hay que orar para alcanzar

la gracia de ser santos y sin tacha a la venida de Jesús[4]. Sólo el Señor, en efecto, puede evitar que nuestros pasos tropiecen[5] y que nuestros corazones se aparten de Él[6], puesto que no basta ser fieles por algún tiempo, sino que es preciso permanecer activos hasta el fin (ἄρχι τέλους) de tal suerte «que no os volváis indolentes, antes bien, seáis imitadores de aquellos que por la fe y la paciencia (μακροθυμία) heredan las promesas»[7].

La perseverancia final, en su significado de salvación de hecho (muerto en la amistad divina) depende totalmente de Dios que llama a Sí cuando le place[8]; pero esta predestinación respeta todos los atributos divinos, pues «aquellos a quienes llamó» son también «aquellos que le aman»[9].

[1] Flp 1,6. [2] 1 Cor 1,8; 2 Tes 5,23. [3] 1 Cor 15,58. [4] 1 Tes 3,13; cf. 2 Tes 1,11-12. [5] Sal 17,5. [6] Jer 32,40. [7] Heb 6,12. [8] Cf. Sab 4,11.14. [9] Rom 8,28; cf. 9,6-26; 1 Pe 5,10.

Bibl.: H. Lesêtre, *Prière*, en *DB*, V, col. 667. E. Kalt, *Gebet*, en *BRL*, I, págs. 591-592. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 38.ª ed., París 1949, págs. 509-513. M. Zerwick, *Perseveranter orare (Lc 11,5-13)*, en *VD*, 28 (1950), págs. 243-247.

R. LE DEAUT

PERSIA. 1. Historia. El nombre de Persia (heb. *pāras*; pr. antiguo *parsa*; ac. *parsu*; pr. moderno *pars*, *fars*; ár. *fars*; antiguo sudar. *prś*) aparece con frecuencia en los libros postexílicos de la Biblia, especialmente — como cabe esperar — en Ester, Daniel y Esdras-Nehemías[1].

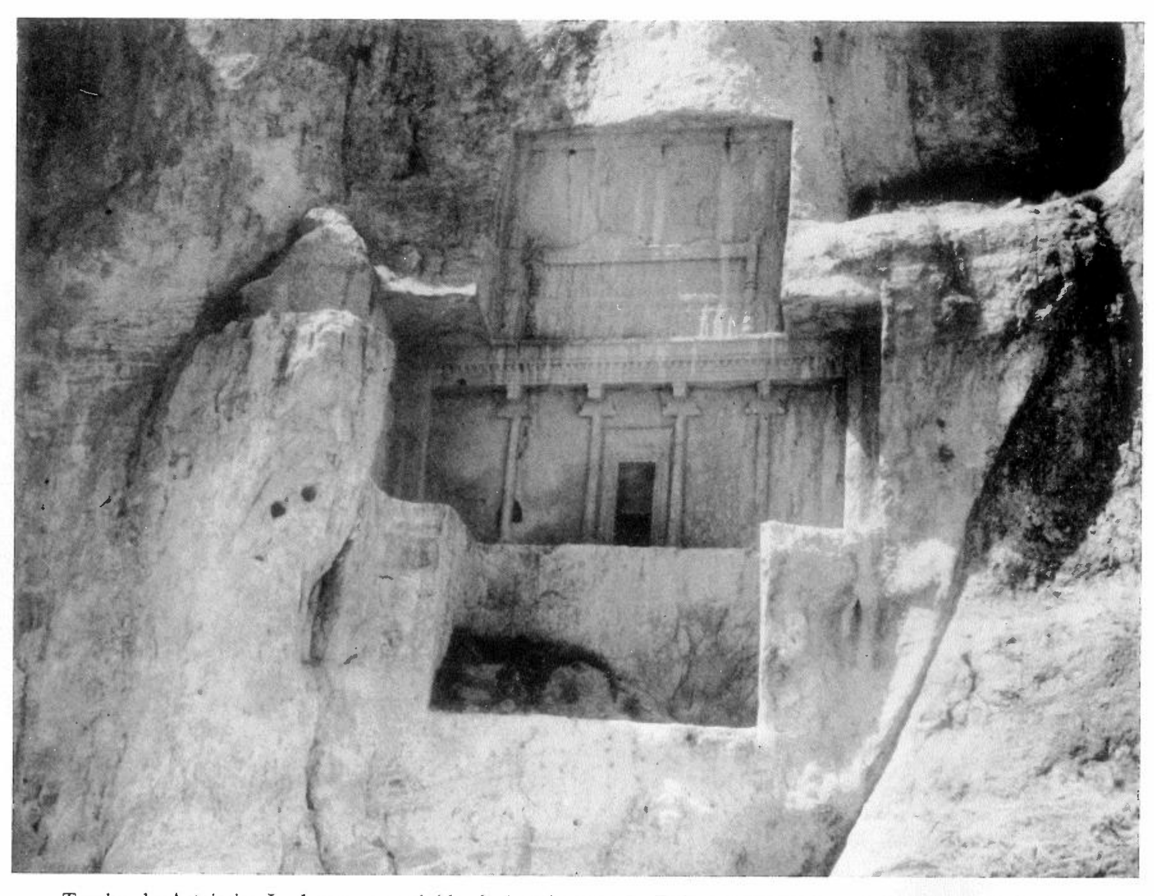
Los anales de Salmanasar III (mediados del siglo IX A.C.) registran a los *parsua* al oeste y sudoeste del lago Urmia[A]. En su migración hacia el sudeste, las tribus persas llegan (hacia el 700) a la zona — que llamaron *parsumaš* — comprendida entre Ispahán y la antigua Susa. Tras una pasajera dominación de los elamitas y medos, el pequeño reino de Parsumaš, fundado por Aquemenes (Ἀχαιμένης), comienza a expendirse, sobre todo con Teispes (675-640), quien anexiona las provincias de Anšan y de Parsa (actual Fars), más al sudeste. Sus hijos se dividen el país: Ariaramnes (*ca.* 640-590) recibe Parsa, y Ciro I (*ca.* 640-600) se queda con Parsumaš. A esta altura, ya se difunde el «antiguo persa» (cf. la tablilla de oro de Ariaramnes), con escritura cuneiforme adaptada.

[A] Una estatua de este rey, exhumada en Nimrud en 1961, menciona a la ciudad (!) de *par-su-a*, que probablemente debe identificarse con Paswē, o (Qalʿa) Paswa(h), al sur del lago Urmia: cf. J. V. Kinnier Wilson, *The Kurba'il Statue of Shalmaneser III*, en *Iraq*, 24 (1962), págs. 90-115, especialmente 9,94 y 111-112.

Con Ciro II el Grande (559-530), hijo de Cambises I y de una princesa meda, se realiza la unidad política y se inaugura el célebre imperio persa, con la capital en Pasargada, que el rey traslada — después de su victoria sobre Astiages de Media — a Ecbatana, como heredero del mundo medo. Hacia el oeste, Ciro somete a los lidios (derrotando a Creso en → **Sardes**) y a las ciudades griegas de la costa minorasiática. Su gesta

Persia. Tumba de Ciro II el Grande (559-530) erigida en Pasargada, capital del gran imperio persa de dicho monarca





Tumba de Artajerjes I, el rey aqueménida de los tiempos de Esdras y Nehemías, en Naqš-i Rustam. (Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)

culminante, empero, es la conquista de Babilonia (539) en donde el clima es adverso al propio rey caldeo, Nabondi (→ **Babilonia**). En la historia bíblica de la salvación, Ciro (heb. *kōreš*; cf. pr. *kūruš*) es saludado como futuro libertador de los judíos exilados. Tal, por ejemplo, en el *Libro de la Consolación* o Deuteroisaías[2]. Ciro permite el retorno de los deportados y la reconstrucción del Templo de Jerusalén, ahora en zona de dominio persa[3].

Cambises II (530-522) lleva a cabo la invasión de Egipto, planeada por su padre. Pero el país alcanza el cenit de la gloria con Darío el Grande (522-486), rey aqueménida de la rama de Ariaramnes (> Arsames > Histaspes > Darío). Su primera empresa, conmemorada en la célebre inscripción de Behistūn (→ **Behistūn, Inscripción de**), es la de sofocar toda una red de rebeliones locales (en Elam, Babilonia, Susiana, Armenia, Media, Partia, etc.). También los judíos habían sentido la tentación de independizarse, llevados por la esperanza de resucitar la dinastía davídica[4]. A pesar de todo, el rey persa se muestra benevolente con las inquietudes religiosas de Jerusalén[5] y el Templo se termina en el año sexto de Darío (515 A.C.)[6].

Para mantener la cohesión del reino, Ciro administra sus provincias a través de sátrapas de sangre persa, asistidos por un general y un colector de impuestos. Esta forma administrativa se completa con una reforma jurídica.

Los grandes centros están conectados entre sí y con la capital por una red de caminos, el más célebre de los cuales es el que une a Susa con Sardes y Éfeso. Darío conquista el Occidente hasta Grecia, pero sus tropas sufren un revés en Maratón (490), mientras él quiere ahogar una insurrección en Egipto, obra que sólo termina su hijo Jerjes I (486-465), el Ăḥašwērōš o → **Asuero** de la Biblia. Según J. Morgenstern[A] los judíos habíanse rebelado, en esta época difícil para Darío-Jerjes, y elegido[7] un rey davídico[B] y, culminando todo con una nueva destrucción del Templo.

No insistimos aquí sobre los detalles de las guerras con Grecia (Guerras Médicas), cuyo final es un fracaso para el rey iranio. Con los últimos aqueménidas — Artajerjes I, Darío II, Artajerjes II y III — el imperio se desintegra por falta de cohesión interna, causada por la misma desconfianza persa hacia los elementos autóctonos de las provincias. Darío III Codomano debe enfrentarse con el vigoroso Alejandro Magno, que en el 331 gana la batalla decisiva de Gaugamela, cerca de Arbela, con la que se le abren las puertas de Babilonia, Susa, Persépolis y todo el Irán.

Los judíos de Palestina pueden sobrevivir gracias a la política benevolente que los aqueménidas practican con los pueblos de orientación monoteísta. Artajerjes I (464-424) delega a Esdras y a Nehemías (futuro gobernador de Judea) para atender a los repatriados[8]. En la época persa, el judaísmo se plasma, y los círculos religiosos codifican la literatura que — con otras adiciones posteriores — cristalizará en nuestra Biblia[C]. Bajo los persas, los judíos están autorizados para acuñar moneda de plata. En las excavaciones de Palestina se han exhumado monedas e impresiones de sellos con la inscripción *YHD* o *YHWD* (*yĕhūd*), nombre arameo de la provincia persa de Judea[D].

[A] J. MORGENSTERN, *Jerusalem, 485 B.C.*, en *HUCA*, 27 (1956), págs. 101-179. [B] Cf. F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, en *BO*, 19 (1962), págs. 113-114, donde cita a Esd 4,6. [C] M. NOTH, *Geschichte Israels*, Gotinga 1959, págs. 271-312. E. L. EHRLICH, *Geschichte Israels*, Berlín 1958, pág. 74 y sigs. [D] Cf. últimamente G. GARBINI, en *Excavations at Ramat Raḥel. Seasons 1959 and 1960* (ed. Y. AHARONI, etc.), Roma 1962, págs. 61-68. Sobre el oficio de *pḥwʾ (paḥwoʾ)* «gobernador» (?), cf. Y. AHARONI, *ibíd.*, pág. 56 y sigs.

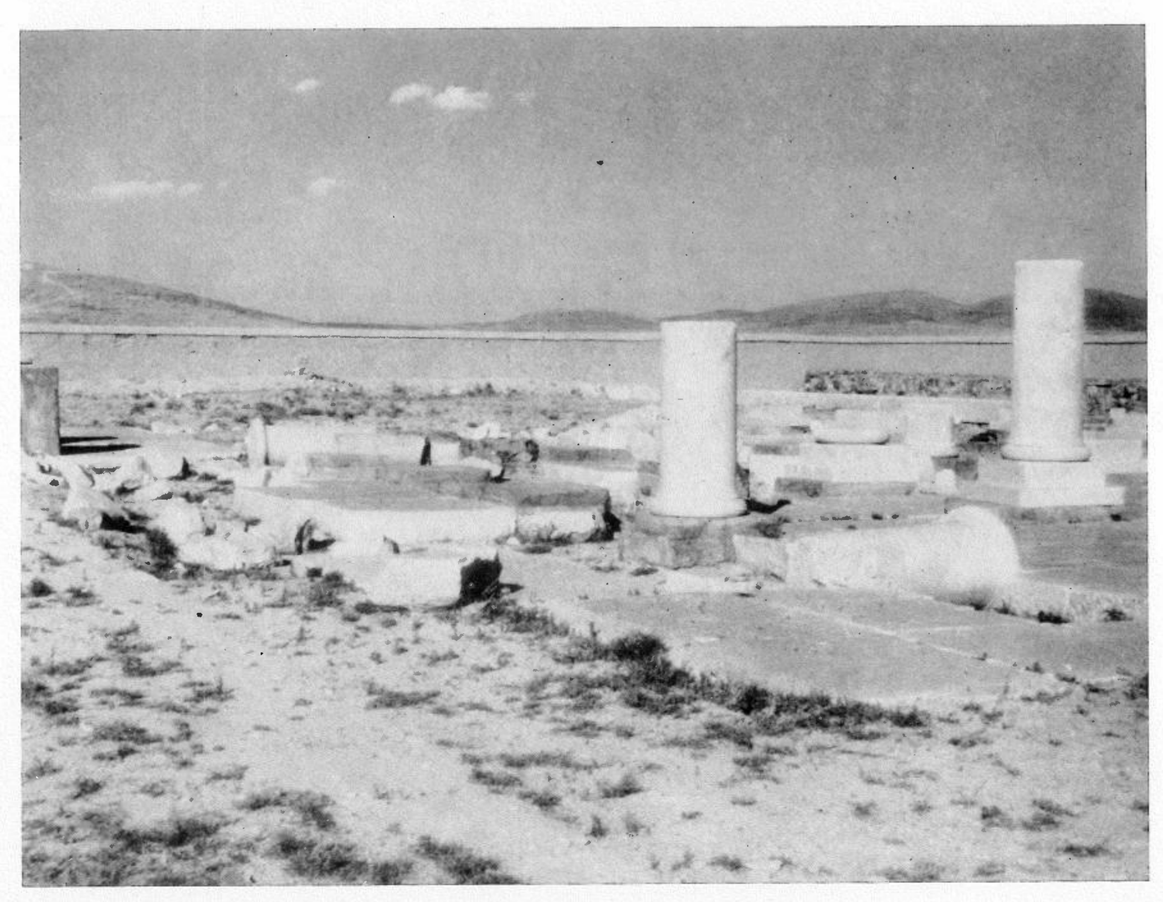
[1] Est 1,3.14.18-19; 10.2; Dan 8,20; 10,1.13.20; 1,12; Esd 1 1-2.8, etc. [2] Cf. Is 41,1-5; con 44,28; 45,1-6 y las descripciones de Jer caps. 50-51. [3] 2 Cr 36,22 y sigs.; Esd 1,1-4; 6,3-5, etc. [4] Cf. Esd 5,1-17 con Ag 1,1 y sigs. 2,23. [5] Esd 6,1-17. [6] Esd 6,13-15. [7] Cf. Lam 4,20. [8] Cf. Esd 7,1 y sigs.; Neh 1,1 y sigs.

2. RELIGIÓN. La religión aqueménida — conocida por inscripciones rupestres — hereda inmensamente del pensamiento iranio. De ahí que Ahura-Mazdāh, el dios creador y protector de la justicia y la verdad, llega a ser el gran dios de los persas. Las inscripciones de Darío (cf. Naqš-i Rustam) y de sus dos sucesores no nombran a ningún otro dios, sino a «los dioses» en general. Más tarde, desde Artajerjes II, se menciona a Mitra (sol), dios indo-iranio, y Anāhitā, diosa de las aguas y de la fertilidad. En las esferas populares aparecen muchas otras divinidades. La religión aqueménida no es monoteísta, pero tiende fuertemente a serlo.

En cierto momento, la religión mazdea, reformada por Zoroastro (Zaratustra) se interfiere en la *Weltanschauung* persa. La caracteriza un cierto dualismo (Ahura-Mazdāh y Ahriman = el Bien y el Mal), aunque el Espíritu Malo deriva de alguna manera de Ahura-Mazdāh[A]. El maniqueísmo posterior está conectado con el zoroastrismo[B].

La hegemonía persa desde mediados del I milenio, la estancia de judíos en Babilonia, y el internacionalismo de la lengua aramea, explican las múltiples influencias, más iranias que «persas» (!), sobre el judaísmo postexílico. El hecho es muy visible en la literatura apócrifa,

Persia. Restos de una sala hipóstila del Palacio de Ciro en Pasargada. (Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)



pero apreciable también en la Biblia. El puente, en todo caso, parece haber sido el zervanismo[C], que no es una religión aparte[D], sino una fusión de elementos iranio-helenísticos de épocas tardías[E].

3. ARTE. El arte aqueménida — influenciado fuertemente por las formas babilónicas — se revela en las magníficas residencias que Darío levantara en Susa primero, y luego en Persépolis. En la arquitectura, los persas heredaron algunos rasgos de Urarṭu (cf. la terraza de Masǧid-i Sulaiman). Jerjes incorporó muchos elementos asirios en sus monumentales construcciones. El arte persa es más decorativo que realista, faltándole además libertad de expresión. Los aqueménidas descuidaron la estatuaria, pero brillaron en la orfebrería y el repujado, con relaciones de una maestría admirable[F].

[A]Cf. R. C. ZAEHNER, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Londres 1961, pág. 51. M. MOLÉ, en *RHR*, 162 (1962), pág. 55. [B]Cf. U. BIANCHI, *Zāman i Ōhrmazd*, Turín 1958, págs. 90, 220 y sigs. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, en *ZDMG*, 111 (1961), pág. 473. [C]J. DUCHESNE-GUILLEMIN, en *Las religiones del antiguo Oriente*, Andorra 1958, págs. 142-143. [D]G. WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961. [E]K. RUDOLPH, en *ThLZ*, 87 (1962), pág. 916. R. N. FRYE, *Zurvanism again*, en *HTR*, 52 (1959), pág. 65 y sigs. R. C. ZAEHNER, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955. [F]R. GHIRSHMAN, *Iran*, Harmondsworth 1961, págs. 164-181. A. UPHAM POPE (edit.), *A Survey of Persian Art*, Oxford 1938. H. FRANKFORT, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, Harmondsworth 1954, pág. 204 y sigs. R. GHIRSHMAN, en *ILN* (2 abril 1960), págs. 550 y sigs. R. H. FRYE, *The Heritage of Persia*, Londres 1962.

Bibl.: P. SYKES, *Persia*, Oxford 1922. G. G. CAMERON, *History of Ancient Iran*, Londres 1936, pág. 212 y sigs. A. T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire*, Chicago 1948. H. H. VON DER OSTEN, *Die Welt der Perser*, Stuttgart 1956.

Sobre la lengua, véase R. G. KENT, *Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven 1950. E. P. HAMP, en *JNES*, 13 (1954), págs. 115-117. J. C. TAVADIA, *Die Mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, Leipzig 1956. JAN RYPKA, etc. *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig 1959. K. BALKAN, en *Anatolia*, 4 (1959), págs. 123-129.

Para la religión, véase J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, París 1948. V. V. STRUVE, *The Religion of the Achaemenides and Zoroastrianism*, en *Cahiers d'Hist. Mond.*, 5, París-Neuchâtel 1960, págs. 529-545. G. WIDENGREN, *La légende royale de l'Iran antique*, en *Hommage à G. Dumézil*, Bruselas 1960, págs. 225-237. J. P. ASMUSSEN, *Das Christentum in Iran und sein Verhältnis zum Zoroastrismus*, en *StTh*, 16 (1962), págs. 1-24. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran ancien*, París 1962. R. GHIRSHMAN, en *Iranica Antiqua*, 2, Leiden 1962, págs. 165, 168 y sigs., sobre los dioses más antiguos. B. J. SPOONER, *The Function of Religion in Persian Society*, en *Iran*, 1 (1963), págs. 83-95 (Persia moderna). Sobre las nuevas excavaciones en Pasargada, cf. D. STRONACH, *Excavations at Pasargadas*, en *Iran*, 1 (1963), págs. 19-42; ibid., 2 (1964), págs. 21-39. Véase además, R. GHIRSHMAN, *L'apadana de Suse*, en *Iranica Antiqua*, 3, Leiden 1963, págs. 148-154. Cf. finalmente las revistas *Iranica Antiqua*, *JA*, *JRAS*, *BSOAS*, *RHR*, etc.

S. CROATTO

PERSIA, Inscripciones arameas de. Se han hallado en Persia diversas inscripciones, vgr., una inscripción aramea encontrada en Send-Qaleh, en la antigua Atropatene; y más de 500 fragmentos de inscripciones recientemente encontradas en Persépolis que, a pesar de su importancia, aún no están publicados[A]. Un capítulo aparte del arameo imperial lo constituyen los llamados ideogramas arameos del pehlevi. Resulta que documentos en pehlevi — o iranio medio — en parte se componen de palabras iranias y en parte arameas. Una lengua durante mucho tiempo misteriosa. Hasta principios de siglo no se conocían más documentos en iranio medio que los libros religiosos parsis. Los iranistas del siglo

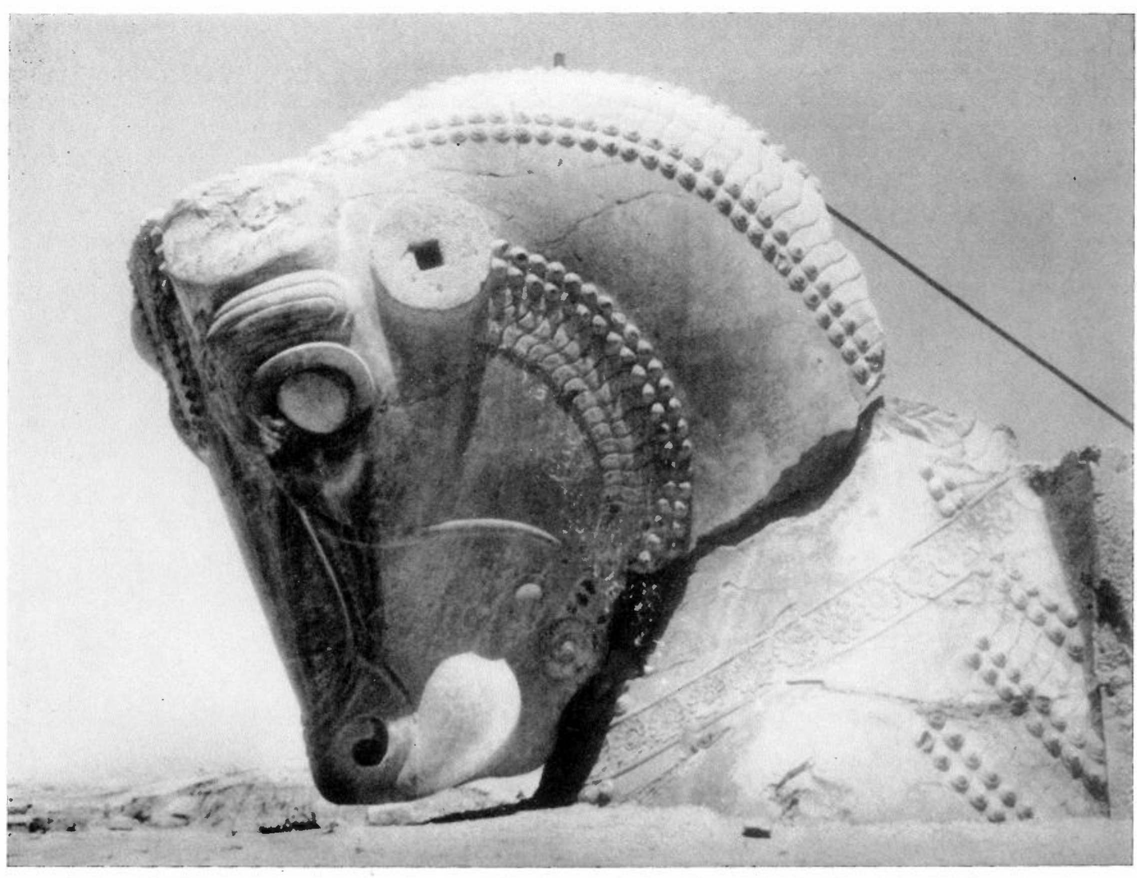


Cabeza de oro de un carnero, de época persa. El carnero es el símbolo, según Dn 8,3, del imperio persa. (Foto *Orient Press*)

pasado, unos (M. Haug, U. Melzer) decían que estos textos se leían con dos lecturas: una aramea y otra puramente irania; otros (N. L. Westergaard, J. Darmesteter, H. S. Nyberg) sólo admitían la lectura de todo el texto, aun las palabras arameas, en iranio; vgr. se escribe *malkā* y se lee *šāh* («rey»), como *e.g.* (*exempli gratia*) se lee en inglés *for instance*, o *fl.* se lee en holandés *gulden*. Esta opinión prevaleció desde que se descubrieron a principios de siglo los textos de Turfan, en iranio medio puro, sin mezcla de ideogramas arameos.

Pero, aunque se leyesen en iranio, las palabras arameas son auténtico arameo, no un arameo oriental, muy semejante al caldeo, como quería M. Haug, ni un arameo semejante al nabateo de Sawād, como quería Fr. Spiegel, ni un dialecto arameo en el que el *ʿayin* se pronunciase *ō* (J. Darmesteter), ni un dialecto arameo a determinar (C. Saleman); hoy sabemos, sobre todo, gracias a los estudios de E. Herzfeld, H. S. Nyberg y H. H. Schäder, que se trata de un arameo imperial, no de un arameo dialectal. Es arameo anterior a la época helenística, como ya indicaron Haug y Fr. Hommel, y hoy se admite sin discusión. Es un arameo imperial, cuyo origen parece haber sido que los escribas de las cancillerías persas, poco a poco dieron cabida a más y más palabras pehlevis en sus documentos arameos, sobre todo después de la desmembración del imperio persa.

A estas conclusiones ha sido posible llegar por el descubrimiento de materiales en iranio medio, distintos del iranio de los libros parsis que hasta el principio



Persia. Protomo de toro, fragmento de un capitel del «apadana» de Persépolis. (Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)

del siglo era casi el único iranio que se conocía. Los ideogramas arameos de estos libros se podían descifrar gracias a un diccionario de ideogramas con su equivalente iranio que lleva el nombre de Frahang-i Pahlavik, pero, dado que los mss. del Frahang, y aún más sus impresos, están llenos de malas lecturas — debidas a la escritura aramea llena de ligaturas y a ser copias de una *Vorlage* escrita, según Nyberg, en arameo cursivo —, muchas lecturas se hacían difíciles y poco seguras[B].

Entre los nuevos materiales traídos por diferentes viajeros, destaca la inscripción bilingüe de Ḫāggiābād publicada por N. L. Wertergard en 1851; la inscripción de Paikuli[C] que H. C. Rawlinson había copiado en 1844, pero cuya lectura fijó E. Herzfeld en tres expediciones a Paikuli, Persia, hechas en los años 1905, 1911 y 1913, publicándola con las demás inscripciones conocidas[D]. De estos nuevos materiales del pehlevi, sobre todo de las inscripciones bilingües de Paikuli ha deducido Herzfeld — y a semejante conclusión ha llegado Nyberg — que en esta lengua había dos dialectos: el pehlevi — antes llamado «caldeo-pehlevi» — y el parsi. El pehlevi procede del noroeste del Irán y se desarrolla en las cancillerías de los partos, en la época arsácida; el segundo procede del sur de Persia y es lengua oficial en el reino sasánida. Los dos son anteriores a los sasánidas. Ahora bien, a cada dialecto corresponde un sistema distinto de ideogramas arameos: los ideogramas pehlevi y los ideogramas parsis, de origen distinto e independiente[E]. Un ejemplo, para leer «delante» (en parto *pēš*) el sistema pehlevi usa el ideograma arameo *qadmĕtāh*, mientras el parsi y el pehlevi de los libros sagrados emplea el ideograma arameo *lĕ-ʿaynē*.

Aún hay un tercer sistema de ideogramas arameos en la lengua sogdiana que es un dialecto del iranio medio empleado en el Irán oriental. Documentos de este dialecto proceden de las expediciones de 1902 y 1904-1905 a Turfan y de expediciones a la comarca de Tun-huang y Lou-lan (documentos budistas en sogdiano).

Mas tras cada sistema de ideogramas se esconde el mismo arameo; el arameo de las cancillerías persas, «el arameo imperial». Que el ideograma *qdm* (que se leía *apar*, «sobre», «encima», signifique «sobre», aunque normalmente en arameo «sobre» se indica por *ʿal*, es un uso que tiene precedentes en los contratos acadios; el escribir frecuentemente *hēʾ* en vez de *ʾālef* para *ā* final, el emplear idéntica ortografía para los verbos *lāmed yōd-wāw* y *lāmed ʾālef*, el escribir *zayin* por *dālet*, son pruebas de que el arameo de estos ideogramas es el imperial.

Hay en este arameo peculiaridades que, a medida que conozcamos más documentos del arameo imperial, se verá que eran usos del tal arameo. Así se ha comprobado que el ideograma *brbyt*ʾ (= *vispuhr*, «príncipe») y la preposición *byn* en significado de «en», se encuentran en los documentos de Aršam. Con el tiempo se explicarán otras anomalías: *ʾālef* y *ʿayin* en medio de palabra para significar *a* y *e* (*i*), respectivamente, y el uso de *t* por *ṭ*, *k* por *q*[A].

[A] Sobre la inscripción de Susa encontrada por R. Girshman, cf. F. ALTHEIM - R. STIEHL, *Supplementum aramaicum, Aramäische aus Iran*, Baden 1957, págs. 98-100. [B] El Frahang, conocido ya en el siglo XVIII, fue editado en 1870 por Haug y Dastur; y mejor por H. F. J. JUNKER, en Heidelberg 1912. Cf. H. F. J. JUNKER, *Das Frahang-i-Pahlavik in Zeichengemässer Anordnung*, Leipzig 1955; destaca el influjo del acadio E. EBELING, en *Das Aramäisch-Mittelpersische Glossar Frahang-i-Pahlavik im Lichte der assyriologischen Forschung*, Leipzig 1941. [C] Publicada con otras inscripciones por E. THOMAS, *Sassanian Inscriptions*, en *JRAS* (1868), págs. 241-358. [D] E. HERZFELD, *Paikuli, Monument and Inscription of the Early History of the Sassanian Empire*, Berlín 1924. [E] Cf. A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, París 1949, pág. 96. [F] F. ROSENTHAL, *Die aramaistische Forschung seit T. Nöldeke's Veröffentlichungen*, Leiden 1939, cap. 3, págs. 72-82; A. DUPONT-SOMMER, *op. cit.*, págs. 95-98 y H. F. J. JUNKER, *Das Frahang-i-Pahlavik*, 1955, págs. 10-11.

A. DÍEZ MACHO

PÉRSIDA (Περσις; Vg. *Persis*). Cristiana de la iglesia de Roma, a quien Pablo saluda y elogia: «Saludad a la amada Pérsida que trabajó y se fatigó mucho (κοπιᾶν) en el Señor». Fue sin duda una de aquellas creyentes generosas que tanto ayudaron con su fortuna y servicios a la propagación del evangelio. Nada más sabemos de ella.

Rom 16,12.

C. WAU

PERSONA. No trataremos aquí de la personalidad de → **Dios** (→ **Trinidad**), sino de la del hombre.

Ordinariamente, la Biblia prescinde de categorías estáticas y prefiere el dinamismo vital de la descripción; no hace filosofía de escuela sino que capta el paso de la vida. Describiendo la creación del hombre, señala un doble elemento: polvo + soplo de vida, resultando un «ser (alma) vivo»[1], un ser vivo al que se encomienda un trabajo, se le imponen órdenes reforzadas con amenazas de castigo, muestra conocimiento y discreción, poniendo nombres a los animales. Es, pues, dueño de su actuación con inteligencia y libertad bien patentes en el proceso de la tentación, relatado en Gn cap. 3, donde actúan los móviles de la ambición y la insubordinación moral. Del doble elemento óntico y constitutivo (polvo y soplo de vida) ha resultado una verdadera persona con autocontrol e independencia moral que no desaparecen después del pecado.

La persona en la SE viene indicada de diversos modos:

a) El más frecuente es por medio de los pronombres: es de notar que en oraciones copulativas toda la fuerza representativa recae sobre el pronombre, ya que no hay verbo de cópula, vgr. «Yo (soy) José...»[2].

b) Otra de las expresiones de la personalidad es alma (*néfeš*), que ya hemos visto en el relato de la creación; «setenta almas, toda alma...» podría traducirse con exactitud por «setenta personas», etc.[3]. En otros muchos casos «alma» equivale a vida, concepto emparentado con la persona, pero no equivalente.

c) También en ocasiones «hombre» (*ʾādām*, *ʾîš*) equivale a persona sin distinción de sexos: «No hay *hombre* (= individuo) que no peque...»[4]; de Sión dirán: «*Hombre* y *hombre* (= éste y el otro) han nacido allí», «el *hombre* domina *al hombre*», etc., expresión que pasa al NT en giros tan típicos como «no tengo *hombre* que me meta en la piscina», «conviene que muera un *hombre*», «infeliz yo *hombre*» (= desgraciado de mí)»[5]. El «nuevo hombre» de san Pablo no difiere de la «nueva personalidad», aunque la expresión va fuertemente teñida de misticismo[6].

d) Finalmente se encuentra la fórmula «tu siervo, tu sierva» equivalente al yo. La equivalencia persiste en las oraciones y salmos, pero en tales pasajes, la religiosidad y reverencia ante Dios aminoran el sentido personalístico[7]; así ocurre también en los cánticos de la Virgen y de Simeón[8]. Pero abundan los ejemplos en que significa directa y escuetamente la persona, aun cuando siempre connota un matiz de cortesía que ha persistido hasta en el lenguaje moderno: «Alegra *el alma de tu siervo*, porque hasta ti alzo *mi alma*», «que halle gracia a tus ojos *tu sierva*...»[9].

La persona así indicada comporta siempre en la Biblia una vigorosa unidad e independencia por las que el individuo se siente dueño de su alma y de su cuerpo, de su vida y de sus acciones, libre de cualquier dualismo o ingerencia extraña a su interioridad; el hombre bíblico es siempre profundamente personal.

[1] Gn 2,7. [2] Gn 45,3; cf. Jue 5,3; 1 Cr 21,17; Is 6,8. [3] Éx 1,5; 15,19; Gn 12,13; 27,4; 34,3; Lv 26,30. 1 Sm 18,1; 25,26. [4] 1 Re 8,46; Sal 87,5; Ecl 8,9; 12,5; cf. Job 3,3; 14,1; 25,6... [5] Jn 5,7; 11,50; Rom 7,24. [6] Ef 4,24; cf. Gál 6,15. [7] Cf. 1 Re 3,9; 8,52; 2 Cr 6,21; Sal 19,12; 109,28... [8] Lc 1,48; 2,19. [9] Sal 86,4; 1 Sm 1,18; 17,32; 2 Sm 15,21.

C. GANCHO

PERSONIFICACIONES EN EL AT. → **Hipóstasis, Teología de la.**

PĔRŪDĀʾ. Grafía variante (en Esd 2,55) del nombre hebreo → **Pĕrīdāʾ.**

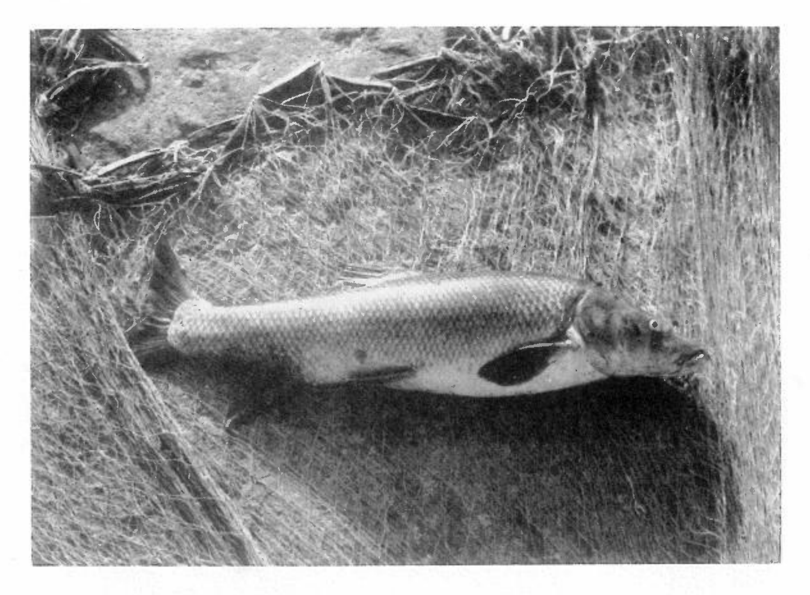
PESAS Y MEDIDAS. → **Metrología.**

PESCA. Israel nunca fue un pueblo de pescadores, a pesar de disponer de una costa muy larga en proporción con el *hinterland.* A ello contribuyó el dato geográfico de ser la suya una costa rectilínea, poco apta para la pesca, y después al hecho histórico de limitar al norte y sur por dos pueblos marineros y pescadores en sumo grado, cuales fueron los fenicios y los egipcios.

Los hallazgos arqueológicos sobre tradición pesquera son insignificantes (por ejemplo, un anzuelo en el-ʾAǧǧūl del Bronce III), y los textos bíblicos tampoco abundan.

En Jerusalén había una «puerta de los Peces»[1], probablemente por la mercancía que traían los pescadores de Tiro y que debía ser en forma de salazones[2]. Los israelitas hambrientos del desierto recuerdan la pesca abundante de Egipto[3].

Isaías, anunciando el castigo que caerá sobre Egipto con la sequía del Nilo, describe el llanto de los pesca-



Tipo de pez *(Tilapia zilii)* muy abundante en el lago Genesaret, o mar de Galilea, desde los tiempos de Jesús hasta nuestros días. (Foto *Orient Press*)

dores que hacen su presa arrojando el anzuelo (*ḥakkāh*; ἄγκιστρον) y tendiendo las redes (*mikmōret*; σαγήνη)[4]; imagen y terminología que repite y amplía (*ḥérem*; ἀμφίβληστρον, las mallas o red más pequeña que «la barredera») el profeta Habacuc al pintar con trazos vigorosos la invasión caldea que copa los pueblos como peces indefensos[5]. También Amós y Job hablan de la pesca con anzuelos y arpones[6].

Pescador, cargado con el producto de su trabajo, junto al lago Genesaret. (Foto *Orient Press*)



Es ya en la época del NT — tal vez como sugiere Barrois por influencias helénicas que propagaron un mayor consumo de pescado — cuando encontramos en torno al lago Genesaret o Tiberíades un gran contingente de poblaciones galileas dedicadas a las tareas de la pesca y salazón. El Talmūd designa a Magdala como «pesquera» y en griego se la designa «Tariquea» o de las salazones.

Varios de los apóstoles eran pescadores, y a la pesca volvieron temporalmente después de la resurrección. Jesús, al llamarlos al apostolado, les prometió hacerlos «pescadores de hombres», prolongando sus actividades de captura[7].

Por la historia evangélica y las parábolas, sabemos que la pesca la seguían practicando con anzuelo (ἄγκιστρον), redes (δίκτυα) y redes mayores o barrederas (σαγήνη)[8].

[1] Sof 1,10; 2 Cr 33,14. [2] Neh 13,16. [3] Nm 11,5. [4] Is 19,8. [5] Hab 1,15; cf. Jer 16,16. [6] Am 4,2; Job 40,25. [7] Mc 1,16 y par.; Jn 21,3. [8] Mt 13,47; 17,27; Lc 5,2.

Bibl.: F. Dunkel, *Die Fischerei am See Gennesareth*, en *Bib*, 5 (1924), págs. 375-390. A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pág. 347 y sigs.

C. GANCHO

PESCADOR (heb. *dayyāg*; ἁλιεύς; Vg. *piscator*). El oficio lo ejercieron los israelitas en el lago de Genesaret y en el Jordán; no hay indicios de que lo ejercieran en el Mediterráneo, ni siquiera en lo que ahora llamaríamos en forma de cabotaje a lo largo de las costas, bien castigadas por los fenicios. El mar Muerto ya entonces no producía peces (→ **Pesca**).

Nos interesan aquí, sobre todo, las expresiones figuradas. Ya en el AT, los profetas han empleado la imagen de la pesca en paralelismo con la de la caza con lazo para indicar el castigo: la muerte, los caldeos, etc., llegarán irremediablemente y atraparán al hombre en general, a los israelitas, a los egipcios, como atrapa el pescador a los peces incautos con el anzuelo, la red o el esparavel[1].

En el NT aparece la imagen en boca de Jesús. En una ocasión como parábola que señala una de las características del reino mesiánico: la selección, no por motivos raciales, sino en razón de la generosidad con que el hombre acepta la llegada del Reino de Dios y sus consecuencias de todo tipo. Al final, los hombres serán seleccionados como lo son los peces después de la pesca, por mano de los pescadores: los pequeños al agua, los malos los echan, los grandes y buenos a los cestos camino del mercado[2].

En otra ocasión, se trata de un *logion* o «dicho» de Jesús dirigido a los apóstoles: «En adelante os haré

(seréis) pescadores de hombres»[3], que los Sinópticos refieren al momento de la vocación definitiva de los apóstoles y que R. Bultmann repetidas veces —por estimarlo un *apotegma*— considera como dicho no histórico sino algo «ideal»[A].

Pero un exegeta desapasionado no encuentra dificultad seria en admitir su historicidad precisamente por ser una expresión poco «eclesial», ya que no vuelve a aparecer en el NT, lo que quiere decir que no logró fortuna en la comunidad primitiva. Pablo que tantas imágenes emplea para definir las funciones del apóstol, jamás recurre a la del pescador. El argumento creemos que tiene más fuerza aún si se considera que en la liturgia eucarística, o mejor, en su representación gráfica, pronto entraron los peces por el relato de las multiplicaciones milagrosas de panes y peces con las que se relacionó la Eucaristía.

La imagen del pescador arranca de una situación concreta. Jesús viene a decirles: ahora os afanáis por los peces; en adelante vuestro afán habrá de orientarse a ganar hombres para el Reino de Dios. Forzar más la expresión, haciéndola abocar a una alegoría sería violentar el contexto. En nada influyen aquí las imágenes del AT, porque a los hombres «se les pesca» para que vivan. En el pasaje de Lc[4], la captura alude expresamente a la vida (ζωγρῶν) —aunque se discute el sentido preciso— sobre la que Simón Pedro habrá de emplear su iniciativa y energías. La función de Pedro y de sus compañeros está al servicio de quienes entran en la red y Reino de Dios.

[A] Cf. *Geschichte der synoptischen Tradition*, 5.ª ed., Gotinga 1961.

[1] Ecl 9,12; Jer 16,16; Ez 29,4 y sigs.; Hab 1,15-16. [2] Mt 13,47 y sigs. [3] Mt 4,18-19; Mc 1,17. [4] Lc 5,10.

Bibl.: → Pesca y comentarios a los evangelios sinópticos.

C. WAU

PESEBRE. Los vocablos hebreos *ʾēbūs* (ac. *abūsu*)[1] y *ʾārwāh* (ac. *urū*)[2], que el griego traduce por φάτνη, pueden significar tanto el pesebre propiamente dicho como todo el establo o caballeriza. Algunos textos pueden precisar tal vez la significación; así, parece que el contexto sugiere traducir pesebre en pasajes como «¿Rebuzna el onagro junto a la hierba, muge el buey ante su pesebre?» (φάτνη; en el texto hebreo *bĕlîl* es «pasto»)[3]; pero en otros lugares persiste la ambigüedad.

En los dos pasajes del NT que hablan de φάτνη[4] las razones no son decisivas, pues que soltar el buey

Pesebre de las caballerizas de Megiddo, de la época de Acab, Conservado en el *Palestine Archaeological Museum*. (Foto V. Vilar)



o asno al agua puede ser desatarlo del pesebre o dejarlo salir del establo. Incluso la escena del nacimiento de Jesús podría, absolutamente hablando, interpretarse como «recostado en un establo», dando al verbo un sentido más general que en el caso de traducir por pesebre; pero estando a la tradición es más probable esto último, que comporta además la realidad del establo.

La forma parece ser que era una especie de cubo excavado en la roca o construido con mortero en el suelo.

[1]Job 39,9; Prov 14,4; Is 1,3. [2]1 Re 5,6; 2 Cr 9,25; 32,28. [3]Job 6,5. [4]Lc 2,7.12.16; 13,15.

Bibl.: R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, París 1957, con amplísimo catálogo bibliográfico. M. Miguens, *In una mangiatoia*, en *BibOr*, 2 (1960), págs. 193-198.

C. WAU

PĒŠER. Voz hebrea, derivada de la raíz verbal *pāšar*, con la acepción de «comentario», «interpretación», «sentido». El T. M. ya la emplea con este significado: «¿Y quién conoce la interpretación (*pēšer*) de una cosa?»[1]. Modernamente, se aplica con frecuencia para titular los comentarios de los libros bíblicos descubiertos en Qumrān, p.ej., el *Comentario* (o *pēšer*) *de Habacuc.*

[1]Ecl 8,1 (heb.).

PĔSĪLĪM («ídolos»?; τά γλυπτά; Vg. *idola, locus idolorum*). Los dos versículos en que se menciona tal palabra[1] son diversamente traducidos según la interpretación que a ella se dé. Generalmente se traduce por «ídolo», «los ídolos que había cerca de Galgal», pero también parece indicar el nombre de una entidad geográfica, posiblemente una región vecina a Galgal. El que se traduzca como «ídolos» — cuando en realidad significa «piedras talladas» — en pasajes relacionados íntimamente con Galgal, lugar en donde, que se sepa, no hubo jamás culto idolátrico, podría deberse al hecho de que la etimología de Galgal, «círculo», hace pensar en el monumento que allí elevaron los israelitas a poco de cruzar el Jordán bajo las órdenes de Josué[2], monumento que posiblemente se trataría de unos grandes menhires dispuestos en círculo a manera de cromlech·

En tal lugar acaeció la muerte de ʿEglōn, rey de Moab, a manos de ʾĒhūd, quien mediante hábil estratageme consiguió quedarse a solas con el rey y aprovechar al momento para clavarle el puñal que llevaba oculto entre sus ropas[3].

[1]Jue 3,19.26. [2]Jos 4,19. [3]Jue 12,30.

Bibl.: B. Ubach, *Jutges*, en *La Bíblia de Montserrat*, IV Montserrat 1953, pág. 218, n. 19. A. Vincent, *Le livre des Juges*, en *LSB*, pág. 47 n. g. Simons, § 544.

R. SÁNCHEZ

PĔŠIṬTĀʾ. Con este nombre se designa el texto siríaco de la SE, reconocido oficialmente como auténtico por todas las iglesias sirias, jacobita, nestoriana, maronita y melquita. Así, pues, aparece como un punto de unión entre estas diversas iglesias, a la vez que en la iglesia siríaca tiene un papel semejante al de la Vulgata en la iglesia latina; ello justifica el sobrenombre de «vulgata siríaca» que a veces se da a la *pĕšiṭtāʾ*. La etimología de su nombre es bien fácil, deriva de la palabra *pšyṭ*, «simple», «común». La *pĕšiṭtāʾ* es, pues, la versión corriente, empleada más comúnmente; y aún podemos añadir que es una versión sencilla de la SE, ya que se sacó de un texto único (el hebreo para el AT); aunque a principios del siglo VII apareciera otra versión siríaca, hecha según el texto hexaplar. Moisés bar Kēfā († 903) fue el primero, según nos consta, en aplicar el término de *pĕšiṭtāʾ* a la versión oficial siríaca de la SE.

I. Orígenes. 1. Antiguo Testamento. Su origen es bastante oscuro, y cada libro parece poseer una historia particular; los distintos volúmenes del AT no fueron traducidos en la misma época ni bajo las mismas circunstancias. Existen numerosas leyendas, que ofrecen soluciones muy variadas al problema del nacimiento de la versión siríaca de los libros sagrados; la más conocida de estas leyendas, que fue propagada por Moisés bar Kēfā y Santiago de Edesa, se refiere al AT, que habría sido traducido del hebreo al siríaco, a principios de la era cristiana, durante el reinado de Abgaro, por Addai y sus compañeros. Los únicos elementos admisibles en dicha leyenda, y en otras muy similares, son que la *pĕšiṭtāʾ* del AT fue traducida del hebreo y traducida en época muy temprana. Sin embargo, aun esto debe entenderse con algunas reservas. Numerosos sruditos, entre los que destacan especialmente A. Baumteark, C. Peters y P. Kahle, relacionan la *pĕšiṭtāʾ* del AT con la tradición targúmica de Palestina. Estudiando esta relación, especialmente en lo que al Pentateuco se refiere, han señalado diversas lecciones características, en las que la *pĕšiṭtāʾ* concuerda con uno o varios Targūmīm en contra de la tradición masorética. Sin embargo, la *pĕšiṭtāʾ* aparece menos parafraseada que los Targūmīm; por lo que nos vemos obligados a admitir, que al traducir en arameo oriental un Targūm palestino se le habría dado un aspecto más sobrio para aproximarlo así al T. M. El profesor Peters incluye en esta teoría los Salmos y el primer libro de Samuel.

Esta explicación, por muy atractiva que pueda parecernos, presenta varias dificultades. Para empezar, no existe ningún fragmento de este supuesto Targūm, y su reconstrucción es algo hipotético. Además, algunos libros, como 1 y 2 Reyes, Lamentaciones, Ecclesiastés y Cantar de los Cantares, parecen ser independientes de todo Targūm. Al igual que carecemos de informes exactos sobre la posible existencia de un *Urtargum*, tampoco conocemos con exactitud el tenor primitivo de la *pĕšiṭtāʾ*; los manuscritos que nos transmiten su texto son tardíos y además han sido retocados en una recensión uniformadora. Por estos motivos nos vemos obligados a buscar una solución más matizada y también más plausible. El parentesco entre los dialectos y las tendencias culturales constituía una invitación para sirios y palestinos a emprender una traducción explicativa de la Biblia, que pudo desarrollarse en ambos países, según dos tendencias cada vez más próximas y similares, puesto que la influencia de la tradición exegética palestina se dejaba notar con gran fuerza en Adiabene, en donde — según P. Kahle — habría nacido la versión siríaca. El rey Isatez II se convirtió al judaísmo antes de su subida al trono, el año 36, y sus cinco hijos

fueron educados en Jerusalén, en donde su madre, Helena, también convertida al judaísmo, vivía desde el año 44. Durante 25 ó 30 años, por lo menos, la familia real siguió profesando el judaísmo, que durante todo este tiempo se propagó por el país. Junto con la religión judía, y como su mejor portavoz, se introdujo también el Pentateuco, que fue traducido muy pronto, y al que habría de seguir todo el AT; desde Adiabene se extendería prontamente por toda la Siria mesopotámica. Incluso parece que los antiguos sirios asignaban a su versión de la Biblia un origen palestinense.

A la influencia del texto hebreo sobre la *pĕšiṭtā'*, vino a sumarse la del texto de los LXX, que fue mayor o menor en algunos libros, pero que aparece evidente en los Salmos, Isaías y en los doce profetas menores. Sin duda alguna, el texto hebreo, del que derivaría la *pĕšiṭtā'* estaba, al menos en su mayor parte, íntimamente relacionado con el que sirvió de base a la versión de los LXX. También es muy probable que la mayoría de los libros de la versión siríaca hubieran sido objeto de una revisión helenizante.

Los libros de Tobit, Judit, Macabeos, Baruc y Sabiduría fueron traducidos del griego, al igual que las partes deuterocanónicas del libro de Daniel. Por el contrario, en el libro de las Lamentaciones no hallamos ninguna influencia griega.

Es evidente que los traductores no tenían un conocimiento igual del hebreo; esto, unido a la necesidad de adaptar la traducción al genio de la lengua siríaca, originó algunos problemas que les obligaron —especialmente en los pasajes más difíciles— a recurrir a los LXX, al Targūm, así como a ciertas libertades conjeturales, aunque tampoco hay que descartar la posibilidad de omisiones.

2. Nuevo Testamento. Sus orígenes también parecen bastante confusos. En la biografía que uno de sus discípulos dedica a Rabbūlā, obispo de Edesa del 411 al 431, reivindica para su maestro la paternidad de una versión siríaca, a la que no da ningún título, pero que a primera vista parece haber sido la *pĕšiṭtā'*. «Según la sabiduría de Dios, que él poseía, tradujo el NT del griego al siríaco, exactamente como estaba, lo que ha sido la causa de las diferencias»[A]. Basándose en este testimonio, más que en un detenido estudio de los textos, F. C. Burkitt atribuye a Rabbūlā el intento de esta traducción oficial que, suprimiendo las divergencias entre las distintas versiones, imponía un texto único para el empleo público, especialmente en la liturgia. El profesor A. Vööbus[B] ha impugnado enérgicamente esta conclusión: la *pĕšiṭtā'* nació a fines del siglo IV, es decir, antes de Rabbūlā y de las luchas cristológicas. Así se explicaría la omisión en su texto de cuatro epístolas católicas (2 Pe, 2 y 3 Jn y Jds), del Apocalipsis, del episodio de la mujer adúltera (Jn 7,53-8,11) y de Jn 5,7: textos que antes de las *Constituciones Apostólicas* (principios del siglo V) no figuraban en el canon neotestamentario de la iglesia antioquena. Según A. Vööbus, Rabbūlā citó los evangelios separados únicamente según la antigua versión siríaca. Esto parece ser una verdad a medias, puesto que un excelente especialista en versiones siríacas, el profesor M. Black, ha encontrado en la obra de Rabbūlā varias citas de la *pĕšiṭtā'*, así como de la antigua versión siríaca. En favor de su teoría, A. Vööbus invoca los dogmatismos de Rabbūlā, quien al oponerse a la teología antioquena hacía imposible la difusión de su versión entre los nestorianos, quienes sin embargo han admitido la *pĕšiṭtā'*. Una vez más, Vööbus está sólo a medio camino de la verdad, puesto que los promotores de la *pĕšiṭtā'* fueron los obispos, y los monjes nestorianos se mostraron más lentos y recalcitrantes en su aceptación. Sin embargo, podemos conceder indudablemente a Vööbus que la *pĕšiṭtā'* se formó en el transcurso de varios siglos, y que de hecho es más obra colectiva que el trabajo de una sola persona[C]. Esto ya había sido indicado por A. Mingana, para quien «la diversidad de estilo en los distintos capítulos de un mismo evangelio y la omisión en un evangelio de rasgos lingüísticos propios de otro», demuestran claramente que la *pĕšiṭtā'*, en la forma que se conoce en la actualidad, «no fue preparada por entero por una misma persona, ni elaborada totalmente en la misma época»[D]. Rabbūlā pudo tener participación muy activa en esta elaboración, pero no a título de único autor, sino más bien como promotor, dedicando a esta actividad toda su energía e intransigencia.

[A] J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford 1865, pág. 172. [B] A. Vööbus, *Studies in the History of the Gospels Text in Syriac*, en *CSCO*, 128/*Subsidia* 3 Lovaina 1951. [C] Íd., *op. cit.*, pág. 54. [D] A. Mingana, *The Remaining Syriac Versions of the Gospels*, en *ExpT*, 26 (1914-1915), págs. 379-381.

II. Manuscritos y citas. 1. Antiguo Testamento. Los dos manuscritos más antiguos se conservan en Londres: *Br. Mus.*, *Add.*, *14.1512*, fechado en 459-460, que contiene 54 fragmentos de Isaías y el *Br. Mus.*, *Add. 14.425*, fechado en 465 y que contiene el Pentateuco. De los manuscritos que abarcan todo, o casi todo, el AT, debemos destacar especialmente dos: el conservado en Milán, en la Biblioteca Ambrosiana, *B 21 inf.* (*ambrosianus*) y el de Florencia, en la Biblioteca Lorenziana, *Or. 58* (*florentinus*). Entre los manuscritos que no reproducen más que una parte del AT, mencionaremos como principales el del *Br. Mus.*, *Add. 14.432* (siglo VI; Isaías), el *Br. Mus.*, *Add. 17.110* (siglo VI; Salmos) y el de Berlín, *Sachau 90* (siglo XVII).

Las citas de los Padres y de otros autores sirios, frecuentemente están hechas de memoria, o bien han sido modificadas por los copistas. Por lo que existe un riesgo de aproximación; sin embargo, su testimonio sigue siendo de la mayor importancia. Los más destacados entre ellos son:

a) Afraates, cuyas homilías, escritas entre el 337 y 345 han sido editadas por J. Parisot en la *Patrología syriaca*, I (1894), II (1907). El texto de Afraates parece acusar la influencia de la *pĕšiṭtā'*, que cita de memoria, de la LXX, bien conocida, y de la tradición targúmica, que consulta con frecuencia.

b) San Efrén (306-373), autor de comentarios de los libros del AT, que, a excepción de Gn y Éx[A], conocemos sólo fragmentariamente. Según lo que nos ha parecido notar en los fragmentos siríacos de su comentario del evangelio en concordancias, en lo que se refiere al AT, san Efrén, cita la *pĕšiṭtā'*, pero de memoria.

c) Išō'dād de Merw, obispo nestoriano (hacia el 850), compuso un comentario de todos los libros del AT del canon nestoriano [B].

d) Dionisio bar Ṣalībī, obispo jacobita († 1171), escribió un comentario literal (basado en la *pěšiṭtā'*) y espiritual (según la versión siro-hexaplar de Pablo de Tella) de todos los libros del AT y NT. Este comentario ha sido estudiado, pero no editado.

e) Bar Hebraeus (1226-1286), es autor de unos escolios del NT y sobre buena parte del AT; su obra es de gran utilidad para conocer la *pěšiṭtā'*, ya que Bar Hebraeus era un buen conocedor de la tradición. Baumstark cita varias ediciones parciales de estos escolios [C], a los que podemos añadir — en lo referente a Gn y Sam — los que aparecen citados en la obra de Sprengling [D].

2. Nuevo Testamento. Una lista de todos los manuscritos puede encontrarse en la obra de C. R. Gregory [E], y los más destacados de entre ellos aparecen en el estudio de G. H. Gwilliam [F]. Son especialmente importantes por su unidad de criterio (muy pocas variantes) y por su antigüedad, ya que once de estos manuscritos datan al parecer del siglo v.

[A] R. M. Tonneau, en *CSCO*, 152-153/*Syr.* 71-72, Lovaina 1955. [B] G. Dietrich, *Ishodadh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testaments und seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharaja 9-14 und einigen angebängten Psalmen veranschaulicht*, Giessen 1902. [C] A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pág. 314, n. 1. [D] M. Sprengling, *Bar Hebraeus, Scholia on the Old Testament*, Chicago 1931. [E] C. R. Gregory, *Novum Testamentum graece recensuit C. Tischendorf, editio octava*, III, Leipzig 1894, págs. 828-829. [F] G. H. Gwilliam, *The Materials for the Criticism of the Peshito of the New Testament*, en *Studia Biblica*, III, Oxford 1891.

III. Ediciones. 1. Antiguo Testamento. Al final de su obra [A], el profesor L. Haefeli analiza las posibilidades de una edición crítica de la *pěšiṭtā'*, adelantando algunas sugerencias. Pero esta edición sigue sin aparecer. A pesar de que se han realizado algunos intentos (Jakob, Nöldeke, Brockelmann, Beer). éstos nunca han prosperado. Sin embargo, en los congresos de *Vetus Testamentum* en Copenhague (1950) y en Estrasburgo (1956) se ha decidido crear una comisión para preparar, bajo la dirección de M. McHardy una edición de la *pěšiṭtā'*. Actualmente, *The Peshitta Institute* de Leiden, anuncia la próxima publicación del Cantar de los Cantares, por J. A. Emerton, de los libros de los Macabeos, por W. Baars, y de Esdras, por R. J. Bidawid. Otra edición la está preparando I. Ortiz de Urbina para la *Biblia Poliglota Matritensia*.

Por lo que al Pentateuco se refiere, tenemos la edición de G. E. Barnes [B]; quien ha basado su obra sobre los manuscritos más antiguos que se conocen, especialmente el *ambrosianus* y el *florentinus*. Basándose en el *ambrosianus*, aunque controlándolo y corrigiéndolo según otros 27 manuscritos y 19 escritores eclesiásticos, el mismo Barnes ya había publicado con anterioridad otro estudio [C].

A excepción del Pentateuco y del Salterio, nos vemos obligados a recurrir a las biblias poliglotas (*Poliglota de París*, obra del maronita Gabriel Sionita, o *Poliglota de Londres*, publicada en 1657 por Brian Walton), o al *Vetus Testamentum syriace* de Samuel Lee (editado en 1823 a base de poliglotas y de algunos manuscritos), también al *Vetus Testamentum syriace et neosyriace*, editado en 1852 en Urmia, en el Kurdistán persa, obra cuya mejor parte son los Salmos, y en último extremo podemos recurrir a la *Biblia sacra iuxta versionem simplicem, quae dicitur Peschitta*, editada en 1887-1892 por los dominicos de Mosul, y reeditada en Beirut en 1951, obra de un valor muy discutible, basada en criterios que no eran en su mayoría de gran rigor científico, que dedica dos volúmenes al AT y uno al NT.

2. Nuevo Testamento. *La editio princeps* la debemos a J. A. Widmanstadt [D]. En la actualidad disponemos, gracias al inteligente trabajo de G. H. Gwilliam y de P. E. Pusey [E], de una edición de los evangelios en siríaco, cuyo valor crítico es muy superior a la edición del AT y NT de los dominicos de Mosul. Gwilliam y Pusey basaron su trabajo en la colación de 42 manuscritos, que iban del siglo v al xii y que presentaban pocas variantes; el mismo Gwilliam explicó su método de trabajo en un estudio publicado con anterioridad [F].

Existe una edición manual, publicada por la *British and Foreign Bible Society*, reeditada numerosas veces desde 1905, y en la que aparece — sin aparato crítico — el texto que Gwilliam había utilizado, y añadiendo en lo referente a los Hechos de los Apóstoles, las epístolas de san Pablo, la epístola a los Hebreos, la epístola de Santiago y las primeras de Pedro y Juan, el texto que Gwilliam comenzó a preparar y que J. Pinkerton acabó de poner al día después de su fallecimiento. Por lo que respecta a las otras cuatro epístolas Católicas y al Apocalipsis, que no formaban parte de la *pěšiṭtā'*, esta edición se ha basado en las obras y estudios de G. Gwynn [G].

[A] L. Haefeli, *Die Peshitta des Alten Testaments*, Münster de W. 1927. [B] G. E. Barnes, *Pentateuchum syriace post Samuelem Lee recognovit, emendavit, edidit G. E. Barnes, adiuvantibus Carolo W. Mitchell, Ioanne Pinkerton*. Londres 1914. [C] Íd., *The Peshitta Psalter According to the West Syrian Text, Edited with an Apparatus Criticus*, Cambridge 1904. [D] J. A. Widmanstadt, *Liber sacrosancti Evangelii, characteribus et lingua syra, Jesu Christo vernacula*, Viena 1555. [E] G. H. Gwilliam - Ph. E. Pusey, *Tetraevangelium sanctum iuxta simplicem Syriorum versionem ad fidem codicum, massorae, editionum denuo recognitum, lectionum supellectilem, quam conquisiverat Ph. E. Pusey, auxit, digessit, edidit G. H. Gwilliam. Accedit capitulorum notatio, concordiarum tabulae, translatio latina, annotationes*, Oxford 1901. [F] G. H. Gwilliam, *The Materials for the Criticism of the Peshitto N.T., with Specimens of the Syriac Massorah*, Oxford 1891, págs. 47-104. [G] J. Gwynn, *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible*, I, Londres 1909; íd., *The Apocalypse of St. John in a Syriac Version*, Dublín 1897.

Bibl.: 1. Estudios de conjunto: H. L. Spohn, *Collatio versionis syriacae, quam Peshitto vocant, cum fragments in commentariis Ephraemi Syri obviis*, Leipzig 1785-1790. G. H. Bernstein, *Syrische Studien*, en *ZDMG*, 3 (1849), págs. 385-428. E. Nestle, *Litteratura syriaca*, Berlín 1888; íd., *Syrische Bibelübersetzungen*, en *RE*, III (1897), págs. 170-172. A. Rahlfs, *Beiträge zur Textkritik der Peschitta*, en *ZAW*, 9 (1889), págs. 161-210. J. Göttsberger, *Barhebraeus und seine Scholien zu hl. Schrift*, Friburgo de B. 1900. R. Duval, *La littérature syriaque*, París 1907. F. Nau, *Syriaques (Versions)*, en *DB*, V, cols. 1914-1918, 1922-1923. A. Baumstark, *Geschichte des syrischen Literatur*, Bonn 1922. T. Nicol, *Syriac versions, International Standard*, en *Bible Encyclopedia*, V, Chicago 1930, cols. 2883-2885. A. Allgeier, *Cod. Phillips 1388 in Berlin und seine Bedeutung für die Geschichte der Pesitta*, en *OrChr*, III 7 (1932), págs. 1-15. A. Baumstark, *Das Problem der Bibelzitate in der syrischen Übersetzungsliteratur*, en *OrChr*, III, 8 (1933), págs. 208-225; íd., *Neue orientalische Probleme biblischer Texte-*

geschichte, en *ZDMG*, 14 (1935), págs. 89-118. N. PIGOULEWSKI, *Manuscrits syriaques bibliques de Léningrad*, en *RB*, 46 (1937), págs. 83-92, 225-230, 392-400, 556-562; 47 (1938), págs. 83-88, 214-226. F. ROSENTHAL, *Die aramäistische Forschung seit Theodor Nöldekes Veröffentlichungen*, Leiden 1939. J. VAN DER PLOEG, *Recente Pešiṭta-Studies*, en *JEOL*, 10 (1945), págs. 392-399. W. H. P. HATCH, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, en *Monumenta Paleographica Vetera*, II, Boston 1946. J. M. VOSTÉ, *L Pesitta de Mossoul et la révision catholique des anciennes versions de la Bible*, en *MiscMercati*, I, Roma 1946, págs. 59-94. P. E. KAHLE, *The Cairo Geniza*, Londres 1947. H. SCHNEIDER, *Wenig beachtete Rezensionen der Peschitta*, en *ZAW*, 62 (1949-1950), págs. 168-199. P. NOBER, *Siriache versioni della Bibbia*, en *ECatt*, XI, págs. 741-745. A. VÖÖBUS, *Das Alter der Pesitta*, en *OrChr*, 38 (1954), págs. 10. M. H. GOTTSTEIN, *A List of Some Uncatalogued Syriac Biblical Mss.*, en *BJRL*, 37 (1954-1955), págs. 429-445. P. BERASATEGUI, *Les versions de la Bible en usage dans les Églises de langue syriaque*, en *OrSyr*, 1 (1956), págs. 44-65. M. WILCOX, *Some Recent Contributions to the Problem of the Peshitta Origins*, en *Abr-Nahrain*, 1, Leiden 1959, págs. 62-69. CL. VAN PUYVELDE, *Orientales de la Bible (Versions): Syriaques*, en *DBS*, VI, cols. 834-855, 872-875. G. M. LAMSA, *Holy Bible from the Peshitta: the Authorized Bible of the Church of the East*, Londres 1961. M. H. GOSHEN-GOTTITEIN, *Prolegomena to a Critical Edition of the Peshitta*, en *Scripta Hierosolimitana*, 8, Jerusalén 1961, págs. 26-67. A. VÖÖBUS, *Completion of the Vetus Syra Project*, en *Biblical Research*, 7, Chicago 1962, págs. 49-56. J. ASSFALG, *Syrische Handschriften. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland)*, Wiesbaden 1963.

2. Antiguo Testamento: L. HIRZEL, *De Pentateuchi versionis syriacae, quam peshitto vocant, indole*, Leipzig 1825. A. C. CREDNER, *De prophetarum minorum versionis syriacae quam Peshitto dicunt indole*, Gottinga 1827. F. DIETRICH, *De psalterii usu publico et divisione in ecclesia syriaca*, Marburgo 1862. G. JANICHS, *Animadversiones criticae in versionem syriacam Peshitthonianam librorum Koheleth et Ruth*, Leipzig 1869. A. CERIANI, *Le edizinni e i manoscritti delle versione syriache del V.T.*, en *Memorie del reale Istituto Lombardo. Classe di lettere e scienze morali e politiche*, XI, Milán 1870, págs. 1-20. P. F. FRANKL, *Studien über die Septuaginta und Peschitta zu Jeremia*, Breslau 1873. A. CERIANI, *Translatio Syra Pescitto V.T.*, Milán 1876-1883. S. FRÖNKEL, *Die syrische Übersetzung zu den Büchern der Chronik*, en *JpTh*, 5 (1879), págs. 508-509, 720-721. E. NESTLE, *Psalterium tetraglottum, graece, syriace, chaldaice, latine*, Tubinga 1879. TH. NÖLDEKE, *Der Text des Buches Tobit*, en *Monatschrift der Berliner Akademie*, Berlín 1879, págs. 45-69. E. TECHEN, *Syrisch-hebräisches Glossar zu den Psalmen nach der Peschitta*, en *ZAW*, 17 (1879), págs. 129-130, 280-281. F. BAETHGEN, *Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschitta*, en *JpTh*, 8 (1882), págs. 405-406 (bajo el título *Der textkritische Wert der alte Übersetzengen zu den Psalmen*). M. SEBÖK (SCHÖNFELDER), *Die syrische Übersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältnis zu dem massoretischen Text und zu den älteren Übersetzungen, namentlich den LXX und dem Targum*, Leipzig 1887. B. OPPENHEIM, *Die syrische Übersetzung des fünften Buches der Psalmen und ihr Verhaltnis zu dem massoretischen Texte und den älteren Übersetzungen, namentlich den LXX und Targum*, Leipzig 1891. H. WEIS, *Die Peschitta zu Deuterojesaia*, Halle 1893. H. PINKUSS, *Die syrische Übersetzungen der Proverbien textkritisch und in ihrem Verhältnisse zu dem massoretischen Text, den Septuaginta und dem Targum untersucht*, en *ZAW*, 14 (1894), págs. 65-141. A. ABELESZ, *Die syrische Übersetzung der Klagelieder und ihr Verhältnis zu Targum und LXX*, Privigye 1895. J. FREDERIC BERG, *The Influence of the Septuagint upon the Peschitta Psalter*, Nueva York 1895. W. E. BARNES, *An Apparatus Criticus to Chronicles in the Peschitta Version, with a Discussion of the Codex Ambrosianus*, Cambridge 1897. G. SCHMIDT, *Die beiden syrischen Übersetzungen des 1-Makkabäer-buches*, en *ZAW*, 17 (1897), págs. 1-2, 233-234. J. BERLINGER, *Die Peschitta zum 1 (3) Buche der Könige und ihr Verhältnis zum MT, LXX und Targum*, Berlín 1897. E. SCHWARTZ, *Die syrische Übersetzung des 1 Buches Samuels und ihr Verhältnis zu MT, LXX und Targum*, Berlín 1897. L. WARSZAWSKI, *Die Peschitta zu Isaia (caps. 1-39), ihr Verhältnis zum massoretischen Texte, zur Septuaginta und zum Targum*, Berlín 1897. E. BAUMANN, *Die Verwendbarkeit der Peschitta zum Buche Job für die Textkritik*, en *ZAW*, 17 (1898), págs. 505-506; 19 (1900), págs. 15-16. J. GRÜNTHAL, *Die syrische Übersetzung zum Buche Esther*, Breslau 1900. W. E. BARNES, *On the Influence of the Septuagint on the Peschitta*, en *JThS*, 2 (1901), págs. 186-197. S. EURINGER, *Die Bedeutung der Peschitta für die Textkritik des Hohenliedes*, en *BSt*, VI, 1,1 (1901), págs. 117-128. A. LAZARUS, *Zur syrischen Übersetzung des Buches der Richter*, Kirchhain (Nieder-Lausitz) 1901. G. DIETTRICH, *Ishodadh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testaments und seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9-14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht*, Giessen 1902. J. HOLTZMANN, *Die Peschitta zum Buche der Weisheit*, Friburgo de B. 1903. W. E. BARNES, *The Peschitta Psalter According to the West Syrien Text, Edited with an Apparatus Criticus*, Cambridge 1904. A. S. KAMENTSKY, *Die Peschitta zu Koheleth textkritisch und in ihrem Verhältnis zu dem massoretischen Text, der Septuaginta und den andern alten griechischen Versionen*, en *ZAW*, 22 (1904), págs. 181-239. J. M. SALKIND, *Die Peschitta zur Schir-Haschirim textkritisch und in ihrem Verhältnis zu MT und LXX untersucht*, Leiden 1905. G. DIETTRICH, *Ein Apparatus criticus zur Pesitto zum Propheten Iesaia*, Giessen 1905. E. TISSERANT, *Les plus ancien manuscrit biblique daté. Notes sur trois palimpsestes syriaques des prophètes*, en *RB*, 8 (1911), págs. 85-95. J. PINKERTON, *The Origin and the Early History of the Syriac Pentateuch*, en *JThS*, 15 (1914), págs. 14-41. H. MAGER, *Die Peschitto zum Buches Josua*, Friburgo de B. 1916. J. BLOCH, *The Pentateuch Text of the Peschitta*, en *AJSL*, 37 (1920-1921), págs. 136-144. A. BAUMSTARK, *Wege zum Judentum des neutestamentlichen Zeitalters*, en *BZThS*, 4 (1927), págs. 30-34; íd., *Peschitta und palästinensisches Targum*, págs. 257-270. M. SPRENGLING, *Bar Hebraeus, Scholia on the Old Testament*, Chicago 1931. C. MOSS, *The Peschitta Version of Ezra*, en *Muséon*, 46 (1933), págs. 55-110. C. PETERS, *Peschitta und Targumin des Pentateuchs. Ihre Beziehungen untersucht im Rahmen Ihrer Abweichungen vom massoretischen Text*, en *Muséon*, 48 (1935), págs. 1-54; íd., *Pesitta-Psalter und Psalmentargum*, ibíd., 48 (1935), págs. 275-296. P. A. H. DE BOER, *Research into the Text of I Sam. I-XVI*, Amsterdam 1938. C. PETERS, *Vom palästinischen Targum und seiner Geschichte*, en *PDVH*, 24-27 (1940), págs. 9-22; íd., *Zur Herkunst der Pesitta der ersten Samuel-Buches*, en *Bibl*, 22 (1941), págs. 25-34. A. BAUMSTARK, *Pseudo-Jonathan zu Deut. 34,6 und die Pentateuchzitate Afrahats*, en *ZAW*, 18 (1942-1943), págs. 99-111. P. A. H. DE BOER, *I Sam. XVII. Notes on the Text and the Ancient Versions*, en *OTS*, 1 (1942), págs. 79-103. R. L. HARRIS, *The Peschitta to Nehemiah. A Textual Critical Analysis*, Londres 1946-1947. D. M. C. ENGLERT, *The Peshitto of Second Samuel*, Filadelfia 1949. A. VOGEL, *Studien zum Pesitta-Psalter, besonders im Hinblick auf sein Verhältnis zu Septuaginta*, en *Bibl*, 32 (1951), págs. 32-56, 198-231, 336-363, 481-502. A. VÖÖBUS, *Neue Materialen zur Geschichte der Vetus Syra in den Evangelienhandschriften. Ein vorläufiger Bericht über die neuen Funde*, Estocolmo 1953; *Der Einfluss des altpalästinischen Targums in der Textgeschichte der Peschitta des A.T.*, en *Muséon*, 68 (1955), págs. 215-218; íd., *Peschitta und Targumim des Pentateuchs. Neues Licht zur Frage de Herkunft der Peschitta aus dem altpalästinischen Targum. Handschriften Studien*, Estocolmo 1958. J. A. EMERTON, *The Peschitta of the Wisdom of Salomon. Text and Apparatus Criticus, with Introduction*, Londres 1959. A. PENNA, *I titoli del Salterio siriaco e S. Girolamo*, en *Bibl*, 40 (1959), págs. 210-229. W. BAARS, *A Palestine Syriac Text of the Book of Lam*, en *VT*, 10 (1960), págs. 224-227. P. A. H. DE BOER, *Old Testament Peschitta. A Request*, en *JBL*, 79 (1960); íd., en *VT*, 10 (1960), pág. 110. P. WERNBERG-MÖLLER, *Some Observations on the Relationship of the Peshitta Version of the Book of Genesis to the Palestinian Targum Fragments Published by Prof. Kahle, and to Targum Onkelos*, en *StTh*, 15 (1961), págs. 128-180. H. SCHNEIDER, *List of Old Testament Peschitta Manuscripts. Preliminary Issue*, Leiden 1961; íd., *Peschitta Institute Communications. First Supplement to the List of O.T. Peschitta Manuscripts*, en *VT*, 12 (1962), págs. 127-128. J. A. EMERTON, *Unclean Birds and the Origin of the Peschitta*, en *JSS*, 7 (1962), págs. 204-211. B. ALBREKTSON, *Studies in the Text of the Book of Lamentations with a Critical Edition of the Peshitta Text*, en *StTh*, 21 (1963). P. B. DIRKSEN, *Peshitta Institute Communications IV. A Sixth-Century Palimpsest of Judges Reconstructed*, en *VT*, 13 (1963), págs. 349-355. P. A. H. DE BOER, *A Syro-Hexaplar Text of the Song of Hannah: 1 Sam 2,1-10*, en *Festschrift G. R. Driver*, Oxford 1963, págs. 8-15.

3. Nuevo Testamento: G. H. GWILLIAM, *An Account of a Syriac Biblical Manuscript of the Fifth Century with Special Reference to its Bearing on the Text of the Syriac Version of the Gospel*, en *Studia Biblica. Essays in Biblical Archaeology and Criticism*, Oxford 1885, págs. 151-174. H. J. VOGELS, *Ein apokrypher Zusatz im Mt. Evangelium*, en *BZ*, 12 (1914), págs. 369-390. O. KLEIN, *Syrisch griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien nebst einleitenden Untersuchungen*, en *BZAW*, 28 (1916). J. A. MONTGOMERY, *Notes on Two Syriac Manuscripts*, en *JBL*, 39 (1920), págs. 113-117. A. DURAND, *Les éditions imprimées du NT syriaque*, en *RSR*, 11 (1921), págs. 385-409. A. BONUS, *Hebrews 2-16 in the Peshitta Syriac Version*, en *ExpT*, 33 (1921-1922), págs. 234-237. D. H

CORLEY, *The New Testament in Syriac*, en *AJSL*, 39 (1923), págs. 224-225. A. MERK, *Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephraem zur Apostelgeschichte*, en *ZKTh*, 48 (1924), págs. 37-58, 226-260; íd., *Der hl. Ephraem und die Apostelgeschichte*, ibíd., 48 (1924), págs. 460-465; íd., *Der Engelgesang Lukas 2,14 bei den Syrern*, ibíd., 49 (1925), págs. 625-628. R. KILGOUR, *Four Ancient Mss. in the Bible House*, Londres 1928. J. MOLITOR, *Der Paulustext des hl. Ephraem, aus seinem armenisch erhaltenen Paulinen Kommentar untersucht und rekonstruiert*, Bonn 1936; íd., *Der Paulus-Text des hl. Ephraem*, Roma 1938, págs. 38-43. J. DE ZWAAN, *Licht uit de Pesjitta voor de exegese van Paulus en den text van het N.T.*, en *NTS*, 22 (1939), págs. 248-252. W. D. MCHARDY, *Sigla for the Syriac Versions of the Syriac Versions of the N.T.*, en *JThS*, 47 (1946), págs. 177-179; íd., *The Text of Acts in James of Edessas's Citations in the Cambridge Add. Ms. 1700*, en *JThS*, 50 (1949), págs. 186-187. A. GUILLAUME, *The Version of the Gospels in Medina circa* 700 *A.D.*, en And, 15 (1950), págs. 289-296. M. BLACK, *Rabula of Edessa and the Peschitta*, en *BJRL*, 33 (1950-1951), págs. 203-210. R. P. CASEY, *New Testament Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*, en *JThS*, 2 (1951), págs. 64-68. M. BLACK, *The Gospel Text of Jacob of Serug*, en *JThS* (1951), págs. 57-63; íd., *Zur Geschichte des syrischen Evangelientextes*, en *ThLZ*, 77 (1952), cols. 705-710; *id. The Text of the Peshitta Tetraevangelium*, en *Studia Paulina in honorem Johannis de Zwaan septagenarii*, Haarlem 1953, págs. 20-27. A. VÖÖBUS, *Neue Angaben über die textgeschichtlichen Zustände in Edessa in den Jahren 326-40. Ein Beitrag zur Geschichte des altsyrischen Tetraevangeli ms*, en *Papers of the Estonian Theological Society in Exile*, 3, Estocolmo 1953; íd., *Early Versions of the N.T. Mansucript Studies*, ibíd., 6 (1955). A. F. J. KLEIN, *A Note on Ephrem's Commentary on the Pauline Epistles*, en *JThS*, 5 (1954), pág. 75 y sigs. S. GRILL, *Das N.T. nach dem syrischen Text. Sonderlesungen der Peschitto*, Klosterneuburg 1955. A. F. J. KLEIN, *Die Wörter «Stein» und «Felsen» in der syrischen Übersetzung des N.T.*, en *ZNW*, 50 (1959), págs. 99-105. R. KÖBERT, *Zwei Fassungen von Mt. 16,18 bei den Syrern*, en *Bibl*, 40 (1959), págs. 1018-1020. T. BAARDA, *The Gospel Text in the Biography of Rabbula*, en *VigChr*, 14 (1960), págs. 102-127.

L. LELOIR

PESTE (heb. *déber*, *māwet*, etc.; ac. *dibiri*, *mūtānu*; θάνατος, λοιμός; Vg. *pestis*, *pestilentia*). A pesar de la abundante terminología de que dispone la lengua hebrea, para designar la peste como enfermedad epidémica y letal (a más de los vocablos mencionados arriba: *madḥeh*, *qōṭeb*, *réšef*, respectivamente de raíces verbales que significan «enfermar», «menstruar», «cortar» y «encender»), poco o nada sabemos de los síntomas y características de tales plagas muy frecuentes en el Oriente antiguo (→ **Medicina**).

Común a todos los pasajes bíblicos que hablan de la peste es la idea de considerarla como azote divino que castiga los pecados de un pueblo o de algún individuo, principalmente jefes y representantes destacados de la tribu o nación. En el relato de las plagas de Egipto, la quinta es una peste que se ceba en los ganados y «pereció todo el ganado de los egipcios», porque Dios «dejó caer su mano»; la sexta llena de pústulas y tumores a hombres y animales, y en la décima mueren todos los primogénitos[1]. Toda la narración se inicia con las palabras de Moisés y Aarón que ruegan al faraón les deje ir a sacrificar a Yahweh «no venga sobre nosotros peste ni espada»[2]. Con motivo de la presencia del Arca entre los filisteos, se desencadenó una peste, con la acostumbrada aparición de las ratas, que los comentaristas discuten si era de hemorroides o bubónica y que probablemente está interpretada por una doble tradición literaria del episodio[3].

Hay mención de otras pestes con ocasión del censo que ordenó David[4], y en el ejército de Senaquerib cuando éste asediaba a Jerusalén[5]. Por cierto que las plagas eran frecuentes en las ciudades asediadas por causa del amontonamiento de las gentes, así como por la falta de agua y víveres.

Los profetas amenazan con este flagelo de Dios, que ordinariamente forma espantosa trilogía con el hambre y la espada[6], principalmente en los escritos de Jeremías y Ezequiel[7].

Al pueblo le impresionaba la extensión y rapidez con que la muerte se producía, y no podía explicárselo sino como intervención pavorosa de la cólera divina. Algunos de los nombres indican bien a las claras el miedo que provocaban entre las gentes, una plaga que «se encendía» (raíz *ršf*)[8] como fuego y que «talaba» (raíz *qṭb*)[9] las vidas como hacha que abate un bosque. No deja de ser significativo a este respecto el hecho de que en el panteón cananeo Réšef sea el dios del relámpago — identificado en Beisán con el Mekal que aparece en las inscripciones chipriotas de los siglos V-VI A.C. —, y que en el judaísmo posterior Qéṭeb sea el nombre de un demonio devastador.

En el NT, la peste (λοιμός) acompaña al hambre (λιμός) en la catástrofe escatológica[10].

[1]Éx caps. 9,11 y 12. [2]Éx 5,3. [3]Cf. 1 Sm 5,6.9-12. [4]2 Sm cap. 24. [5]2 Re 19,35. [6]2 Sm 24,13; Dt 28,21; 1 Re 8,37; 2 Cr 6,28. [7]Jer 15,2; 18,21; 29,18; 32,24; 43,11; Ez 5,12; 7,15; 14,21; 28,23, etc. [8]Dt 32,24; Hab 3,5. [9]Dt 32,24; Os 13,14; Sal 91,6. [10]Lc 21,11; Ap 24,5.

Bibl.: L. H. VINCENT, *Le baʿal cananéen de Beisan et sa parèdre*, en *RB*, 37 (1928), págs. 512-543. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 329.

C. GANCHO

PĚTAḤYĀH («Yahweh abrió»?; bab. *pataḫ*). Nombre de tres personas del AT:

1. (Φεταιά; Vg. *Pheteia*). Jefe de una familia sacerdotal, en la cual recayó a suerte, como turno decimonono, el servicio en el Templo durante la reorganización religiosa que se llevó a cabo en el reinado de David[1].

2. (Φαδαιά; Vg. *Phataia*, *Phathahia*). Levita postexílico. Tuvo que renunciar, por orden de Esdras, a la mujer extranjera con quien se había casado[2]. Se trata seguramente del individuo del mismo nombre que intervino en lugar destacado en la ceremonia de la penitencia pública que celebraron los regresados de Babilonia[3].

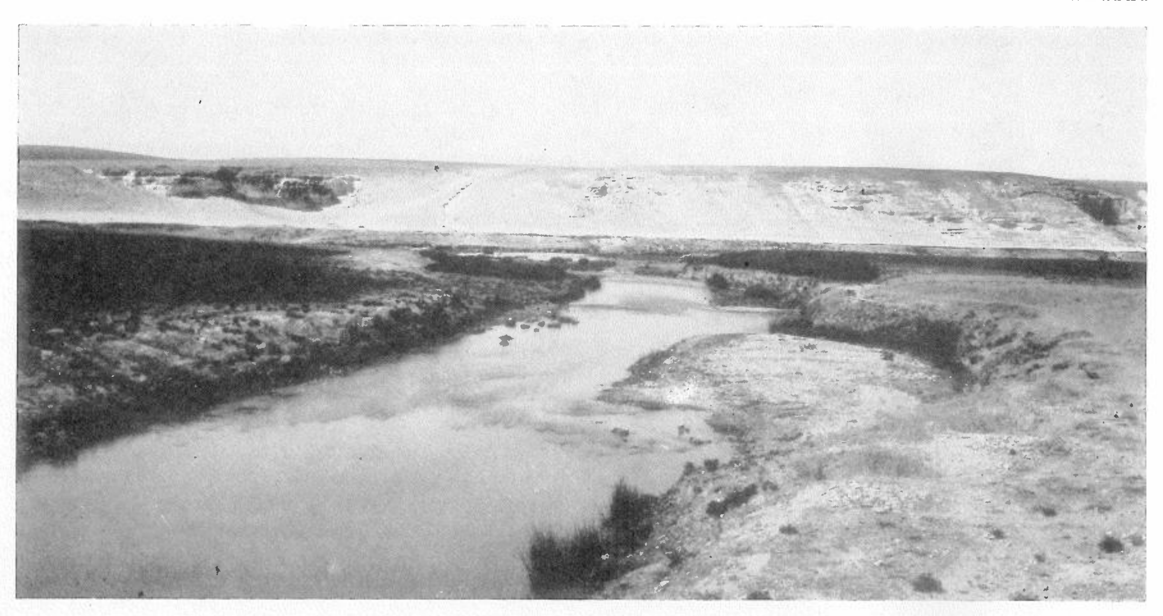
3. (Φαδαιά, Παθαιά; Vg. *Phathahia*). Hijo de Měšēzabʾēl y descendiente del patriarca Judá por el linaje de Zéraḥ. Estaba a las órdenes del rey Artajerjes para todos los asuntos del pueblo[4].

[1]1 Cr 24,16. [2]Esd 10,23. [3]Neh 9,5. [4]Neh 11,24.

Bibl.: NOTH, 1185, pág. 179.

C. COTS

PĚTŌR (as. *pit-ru* Φαθουρά; Vg. *Phethor*). Ciudad de Mesopotamia, mencionada en la Biblia[1] por ser la patria de Balaam, célebre mago y protagonista de los episodios narrados en Nm caps. 22-24. Situada a la orilla derecha del río Sāǧūr, poco antes de su desembocadura en el Éufrates, era la ciudad que todo viandante, viniendo de la Asiria septentrional, encontraba casi inmediatamente después de vadeado el gran



Un remanso del río Sāǧūr en la región de Pĕtōr. (Foto Monasterio de Montserrat)

río, para dirigirse hacia Hierápolis y Alepo. Por consiguiente, Pit-ru, además de representar[1] Pĕtōr onomásticamente, corresponde perfectamente, por lo que se refiere a su situación, con el dato geográfico «que está junto al río» (Éufrates) de Nm 22,5, dato confirmado por Nm 23,7 y Dt 23,5, que la consideran como una localidad de ʾĂrām o Mesopotamia. En los anales de Asiria se hace mención de ella por haberla arrebatado Salmanasar II a los hititas.

[1] Dt 23,5.

Bibl.: F. Vigouroux, en *DB*, V, cols. 165-166. R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, pág. 461. J. D. Davis, *The Westminster Dictionary of the Bible*, Filadelfia 1944, pág. 474.

B. UBACH

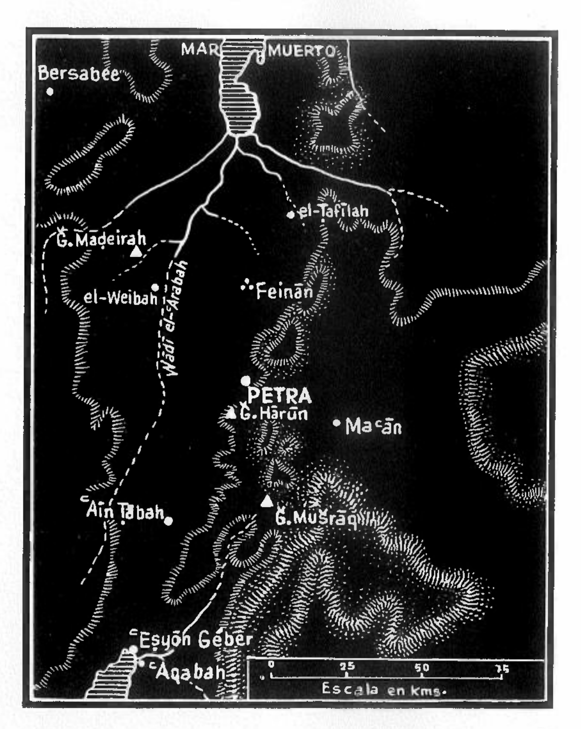
PĔTŌRĀH. Forma locativa de → **Pĕtōr,** cuna de Balaam.

PETRA. El topónimo griego de Petra (Πέτρα) designa la capital de Nabatea y, en los LXX, la Roca (en heb. *ha-sélaᶜ*) de Edom. Desde Eusebio se suelen identificar los dos sitios; yo creo, sin embargo, que son diferentes y, por tanto, voy a tratarlos separadamente.

1. La Roca de Edom. He aquí los textos bíblicos: En Jueces 1,36 (corregido según los LXX) se lee: «Y el territorio del edomita (va) desde la cuesta de los Escorpiones hasta la Roca y más arriba». Esta cuesta forma parte de la ruta de Bersabee a el-ᶜArabah y está situada a 30 km al suroeste del mar Muerto. Al otro lado de el-ᶜArabah se alzan las montañas septentrionales de Edom, el Ğebāl actual. Aquí estaban las principales plazas fuertes de Edom, Tōfel y Bōṣrāh (hoy el-Ṭafīlah y el-Buṣeirah). Y aquí, sin duda, hay que localizar la Roca, no en Petra que queda a unos 50 km más al sur. La Petra nabatea está dominada por la cima de Umm el-Biyārah, en el macizo montañoso de Šarāh. El lugar ciertamente estuvo ocupado en la época de la monarquía israelita; pero la región no tuvo un papel importante en tiempo de los edomitas.

En 2 Reyes 14,7[1], leemos: «Fue él (el rey de Judá Amasías, 796-781) quien venció a Edom en el Valle de la Sal... y tomó por las armas la Roca y la llamó

Mapa con el emplazamiento de Petra, la capital del reino de los nabateos



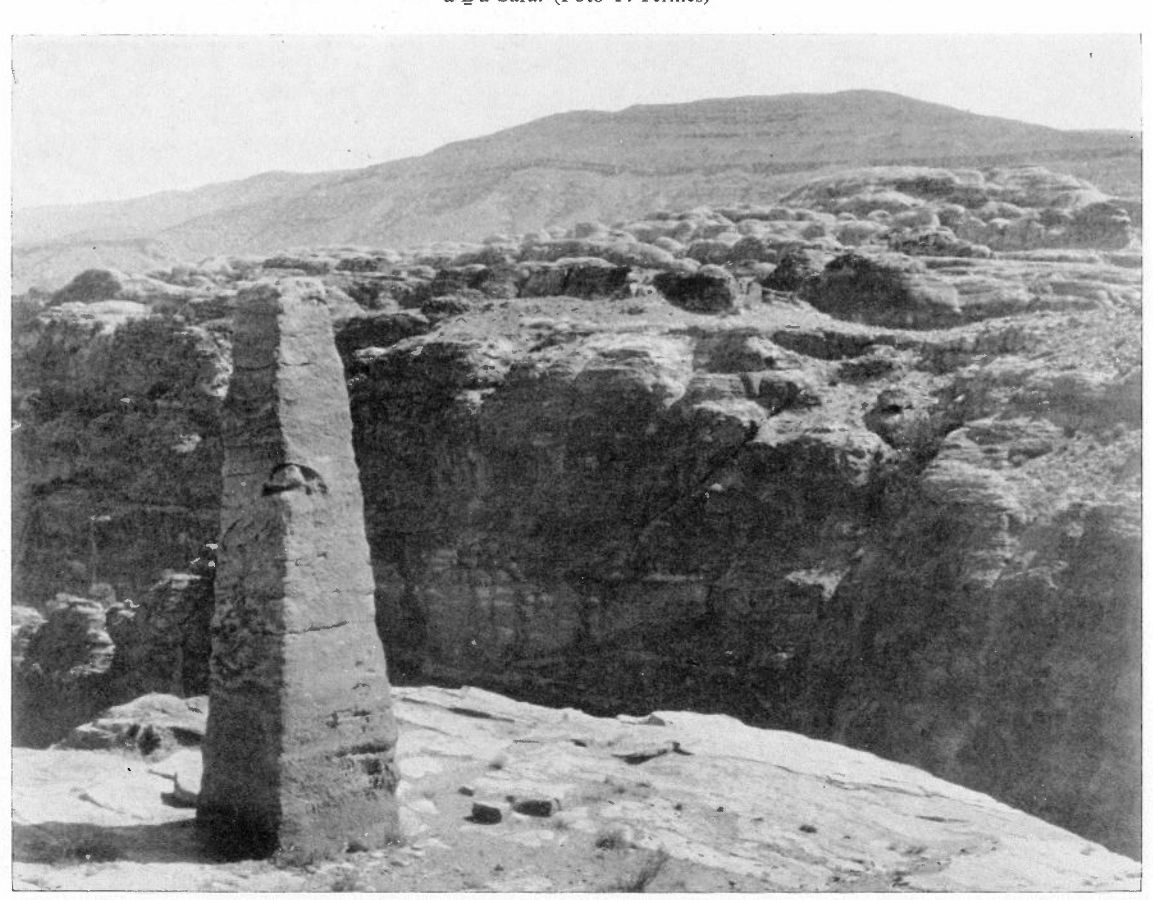
Yōqtĕᵓēl...». Este valle es sin duda el-ᶜArabah, que continúa el «Mar de la Sal» (mar Muerto) hasta el golfo de el-ᶜAqabah. El texto es demasiado vago para poder situar la Roca.

La *Petra deserti* de Isaías 16,1 y «los habitantes de la Roca» de Isaías 42,11, tampoco nos ayudan a localizarla. El oráculo de Jeremías contra Edom[2] nombra la roca (ver. 16) entre dos menciones de Bŏṣrāh (vers. 13 y 22). Se ha visto en el águila que remonta y planea sobre Bŏṣrāh (ver. 22), una alusión a la campaña de Nabucodonosor contra los árabes del desierto en el 598 (cf. *VT*, supl., 4, pág. 92). El libro de Abdías recoge el oráculo de Jeremías, pero lo adapta al período postexílico, es decir, cuando los quedaritas se instalan entre los edomitas, llegando incluso a desplazarlos[3]. En el ver. 3 del mismo libro se hace referencia a la Roca, pero en un contexto impreciso.

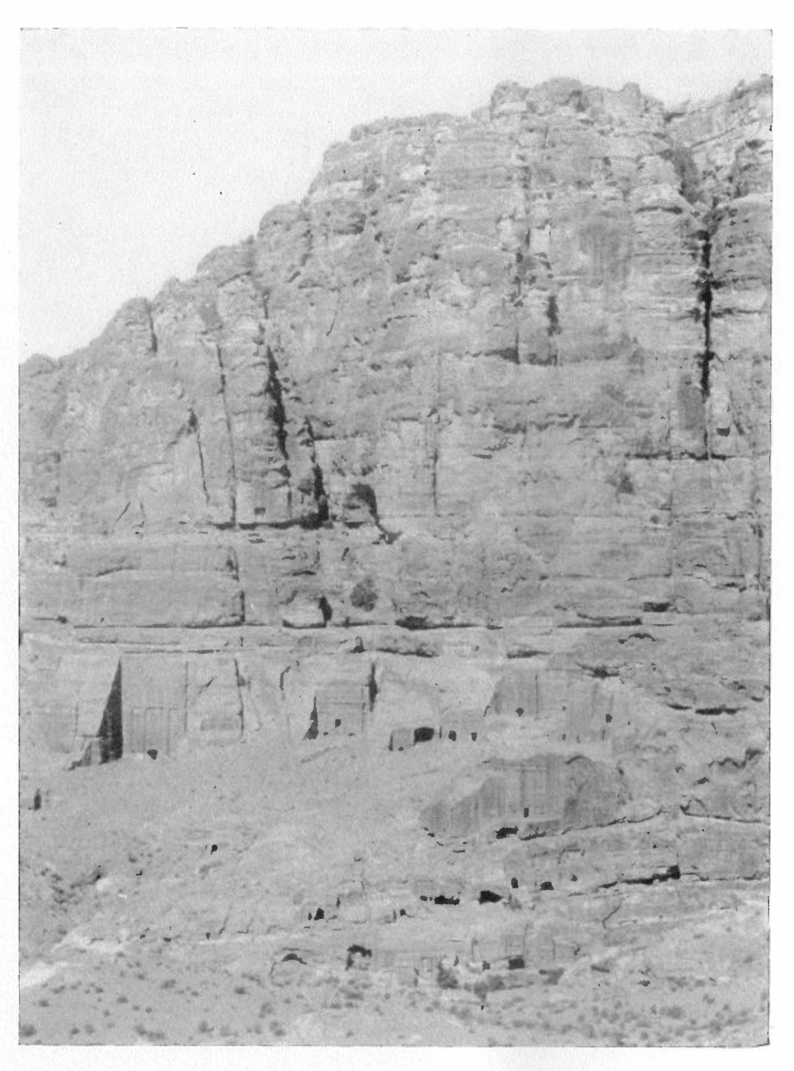
Resumiendo: los textos del AT no permiten localizar de manera segura la Roca de Edom; sin embargo, algunos de esos textos se entienden mucho mejor si se localiza la Roca en el Ğebāl actual.

Josefo menciona con frecuencia la Petra nabatea y habla solamente una vez, a propósito de Amasías, de la Roca de Edom, pero no es seguro que identifique los dos sitios. Él es el primero, sin embargo, que sitúa la muerte de Aarón en una cima al suroeste de Petra, el actual Ğebel Hārūn, siendo así que para Números 20,22-29 y 21,1-4 el hecho courre todavía en el Sinaí. El Targūm y la Pĕšiṭṭāᵓ llegan a identificar Cades Barnea[4] con Reqem de Gaya, es decir, la Rekem ede Josefo, quien ya nos precisa (en *Ant. Iud.*, 6,161) que ése era el nombre dado por los árabes a Petra. Reqem no ha aparecido en los textos nabateos mientras que está atestado Gaya, hoy el-Gi, al este de Petra, conocido comúnmente como Wādī Mūsā. Este nombre se explica por la fuente vecina, que está considerada como la misma que Moisés hizo brotar de la roca (en griego Πέτρα; en hebreo *sélaᶜ*, y de aquí la confusión con Petra). Una identificación de la Roca en Edom con Petra era fácil, y efectivamente en tiempo de Eusebio estaba ya hecha, puesto que su *Onomásticon* hace de Iektoel (Yōqtĕᵓēl) la misma ciudad que Requem-Petra (ed. Klostermann, pág. 110 y 142; cf. pág. 62 para Gaya). Esta ecuación ha sido admitida sin más, sobre todo después que Yāqūt señaló un fuerte llamado Sala en el Wādī Mūsā. Pero el mismo topónimo se encuentra bajo la forma Silᶜ, a 4 km al noroeste de el-Buṣeirah, designando un pico aislado y con restos de una ocupación

Petra. Uno de los dos obeliscos erigidos en las cercanías del altar de los sacrificios, y consagrados probablemente a Ḏū Šarā. (Foto P. Termes)



Petra. Umm el-Biyārah, la gran «roca» de Petra. Son de destacar los numerosos sepulcros excavados en su base. (Foto P. Termes)



edomita; Nelson Glueck descarta la identificación con la Sélaᶜ bíblica. La palabra árabe *salᶜ* (o *silᶜ*) (tiene el significado de «corte»), y los dos nombres de lugar pueden no ser antiguos. No hay que pensar necesariamente que Silᶜ sea la Sélaᶜ bíblica, pero lo mejor será, como ya se ha dicho, situar este último en la región de el-Buṣeirah. Algunos, como Procksch piensan incluso que la Petra bíblica no es sino la Bōṣrāh edomita, ya que los dos nombres tienen un sentido análogo. De hecho, los textos bíblicos invitan más bien a distinguir un sitio del otro.

[1] Cf. 2 Cr 25,11-12. [2] Jer 49,7-22. [3] Abd ver. 9. [4] Nm 24,4 y sigs.

2. Petra, capital de Nabatea. La región de Petra ya estaba ocupada en época prehistórica como lo estuvo también en tiempos de Edom: han sido hallados edificios, siete cisternas y cerámica del Hierro II sobre el monte Umm el-Biyārah (1200 m) que domina desde una altura de 300 m el circo donde se amontonan las ruinas de la Petra grecorromana. Según G. y A. Horsfield, Umm el-Biyārah sería la Roca bíblica; ciertamente ella es la Roca codiciada por Antígono en el 312 (→ **Nabateo, Pueblo**) como lo confirman las ruinas mismas. Las excavaciones sistemáticas de Petra se empezaron en 1929 y los sondeos, profundos, no han revelado restos de una época anterior a la helenística. Petra se extendía a una y otra parte del Wādī Mūsā, que fluye en dirección este-oeste. El wādī desemboca en el circo después de haberse abierto un desfiladero muy estrecho, de 2 km de largo, en un macizo de arenisca: esto es, el-Sīq con una necrópolis en cada extremo. La necrópolis oriental, con sus tumbas de tipo arcaico, se relaciona más con la antigua Gaya que con Petra; habrá que decir lo mismo de los dos lugares de culto vecinos, consagrados al dios Dū Šarā y al que algunas inscripciones llaman «dios de Gaya». Pudiera ser que los primeros príncipes nabateos hubieran hecho de Gaya su capital. De todos modos, ésta se fija muy pronto en Petra: lo más tarde, bajo el reinado de Aretas III Filoheleno (según Josefo, Hircano está en Petra el año 65 a.C.). Los monumentos funerarios más antiguos han de pertenecer a una época muy anterior, quizá el siglo III. El número y la variedad de tumbas rupestres abiertas en las paredes del circo y en los pequeños desfiladeros convergentes, hacen suponer que la actividad arquitectónica se remonta a varios siglos. El mejor, sin duda, de estos monumentos es el Ḫaznet Firᶜaun, un templo funerario de estilo helenístico abarrocado, tallado en la roca rojiza, situado en el extremo occidental del desfiladero de el-Sīq: evoca el arte alejandrino de principios de la era cristiana; por tanto, podría ser una obra de Aretas IV. Del mismo reinado se pueden datar el gran templo llamado Qaṣr Firᶜaun, dedicado a Dū Šarā sin duda, y una gran parte de los monumentos públicos todavía hoy mal conocidos. Creo poco probable la opinión de los arqueólogos, que fijan el desarrollo urbanístico de Petra en los años que siguen al 106, fecha de la anexión a Roma. En la época bizantina, Petra es la metrópoli de la «Segunda Palestina», una de las tres divisiones del patriarcado de Jerusalén.

Bibl.: Además de la ya citada en → **Nabateo, Pueblo**, puede consultarse: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 4,82; 9,188 y sigs., 14,16. Eusebio, *Onomásticon*, págs. 110 y 142; cf. pág. 62 para Gaya (edit. Klostermann). G. Dalman, *Petra und seine Felsheiligtümer*, Leipzig 1908. H. Kohl, *Kasr Firaoun in Petra*, 1910. G. Dalman, *Neue Petra Forschungen*, Leipzig 1912. W. Bachmann, C. Watzinger, Th.

Wiegand, etc. *Petra*, en *Deutsch-Türkischer Denkmalschutz-Kommando*, 3 (1921). O. Procksch, *Jesaia*, I, Leipzig 1930, pág. 429. K. Ronczewski, *Kapitelle des «el Hasne» in Petra*, en *Archäologischer Anzeiger*, Berlín 1932, cols. 38-89. G. y A. Horsfield, *Sela-Petra, the Rock of Edom and Nabatene*, en *QDAP*, 7 (1938), págs. 2-42; 8 (1938), págs. 87-115; 9 (1942), págs. 105-204. N. Glueck, en *AASOR*, 18-19 (1939), págs. 25-32. P. J. Parr, G. R. H. Wright, etc., en *PEQ*, a partir del año 1957. J. Starcky, *Pétra et la Nabatène*, en *DBS*, VII, cols. 886-1017.

J. STARCKY

PETROGRAFÍA DE PALESTINA. La petrografía, rama descriptiva de la petrología, se dedica a la descripción de las rocas del suelo en general, y constituye parte de la geología. En el presente estudio nos limitaremos a las formaciones visibles, a excepción de algunos minerales de cierta importancia.

La primera división de las rocas se refiere al período geológico y su correspondiente formación. Se distinguen cuatro eras con las subdivisiones siguientes, que se refieren a Palestina:

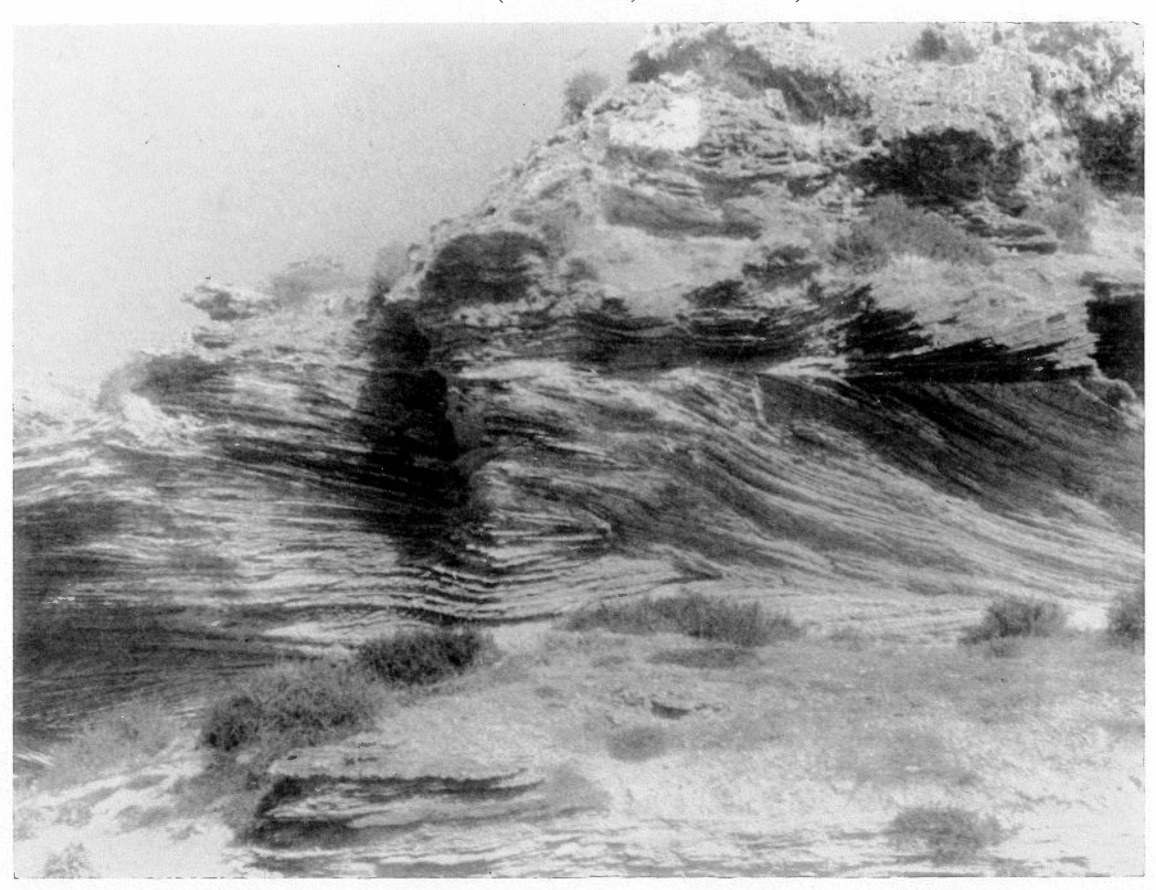
Cuaternario	Holoceno	Millones de años
	Pleistoceno	— 1
Terciario	Neoceno	
	Eoceno	— 70
Secundario	Cretáceo	
Secundario	Jurásico	Millones de años
	Triásico	— 200
Primario	Pérmico	
	Carbonífero	
	Devónico	
	Silúrico	
	Cámbrico	— 500
	Precámbrico	

Otra división se refiere a la naturaleza de la formación de las rocas, en la cual se aprecian tres clases, con las correspondientes subdivisiones que nos interesan:

Magmáticas	Plutónicas:	granito, sienita, etc.
	Volcánicas:	basalto
Metamórficas		gneis, micasquisto, etc.
Sedimentarias	Mecánicas	gres, *kurkar*
	Calcáreas:	creta, dolomita
	Arcilla	
	etc.	

Las rocas plutónicas están formadas por la penetración del magma en una capa superior, o quizás a causa de un enfriamiento lento se ha hecho posible la cristalización. Las rocas volcánicas han sido producidas por erupciones, después de las cuales el enfriamiento fue

Dunas petrificadas en las costas del Mediterráneo, junto a Arsūf, puerto en ruinas situado a unos 18 km al norte de Jafa. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)





Restos de la sinagoga de Corozaín, al norte del lago Genesaret, cuya sillería fue labrada, como era corriente en esta región, en bloques de basalto. (Foto P. Termes)

rápido. Por consiguiente, este tipo de roca es amorfa.

En el presente estudio seguiremos el orden que nos sugiere la geomorfología del país.

1. Las llanuras. La llanura marítima, con sus dos valles transversales, el ʿĒmeq Yizrĕʿēʾl y la llanura de Bersabee constituyen la parte cuaternaria del país, y se formaron por la acción del mar, el viento y los ríos, después de la formación de las montañas.

Casi a todo lo largo de la costa se encuentra arena del Nilo, transportada por la corriente del mar. A menudo el viento acumulaba la arena a alturas hasta de 55 m, dando origen a las dunas, formación holocena que todavía subsiste. Las dunas se componen de sílice con algo de calcáreo.

La costa es frecuentemente rocosa; pero 2 km al interior aparecen una serie de pequeñas colinas (con una altura máxima de 100 m) compuestas por la misma roca, es la denominada cresta de *kurkar*, formada por una petrificación (pleistoceno) de la arena de las dunas y carbonato de calcio. Las dunas y esta cresta han impedido el drenaje de la llanura, y por esta causa, a la altura de Haderah aparecen dos pequeños lagos; las otras marismas han sido drenadas. En la llanura de Sārōn se encuentra una tercera línea de pequeñas colinas, formadas por arena aluvial depositada en las zonas anteriormente pantanosas.

Al sur de Bersabee se extiende una gran zona triangular, que contiene *loess*, procedente del desierto del Sinaí, transportado por el viento. Se trata de una mezcla de cuarzo (60%), calcáreo (24%) y alúmina (5%). El ʿĒmeq Yizrĕʿēʾl, al igual que la llanura de Bersabee, son aluviales. En la época romana, e incluso en la Edad Media, todavía se encontraba arena cuarzosa al norte de Acre, cerca de la orilla del Belus[A]. En Ḥeleṣ, cerca de Ascalón, en 1955, se ha encontrado petróleo a una profundidad de 1600 m.

2. El valle del Jordán y también el ʿArabah están recubiertos por arena diluvial. Anteriores transgresiones del lago el-Lisān (pleistoceno) han depositado en el norte y alrededor del mar Muerto: marga, arcilla, yeso, sal (Ǧebel Usdūm) y gres rojo. Entre el lago el-Ḥūleh (drenado a partir de 1957) y el de Tiberíades se encuentra basalto (pleistoceno), al igual que en la región de Basán y en la que hay al sudoeste del lago Tiberíades. Al sur del mar Muerto (por ejemplo, en el valle del Zéred), la ruptura de la corteza terrestre ha puesto a la vista algunas antiguas formaciones del bloque continental: el gres de Nubia (cámbrico medio y cretáceo),

encima de la capa maciza de granito precámbrico. Es aquí donde se sitúan las minas de Salomón (Feinān, Ḫ. el-Neḥḥas, el-Meqtah).

El carácter volcánico de esta región todavía se manifiesta actualmente por la gran cantidad de manantiales termo-sulfúricos que se encuentran a ambos lados del Jordán. El agua del mar Muerto contiene 11,5% de cloruro de magnesio, y un total de cloruro de calcio, de potasio y de sodio del 11,2%. Alrededor del mar Muerto se encuentra asfalto, y cerca de ʿAin Boqeq también se encuentra betún.

3. LAS DOS CADENAS MONTAÑOSAS al oeste y al este del Jordán eran mucho menos pronunciadas antes de la gran depresión de este río, lo cual puede reconstituirse con la ayuda de un mapa geológico. Se encuentran grandes regiones de calcáreo (cretáceo medio) en la Alta Galilea, el Carmelo, la montaña de Judá-Efraím, y alrededor de los Maḥtēšīm en el Négeb, rodeadas por regiones menos elevadas de cal del cretáceo superior y eoceno (por ejemplo, los flancos de la montaña de Judá, la Šěfēlāh). Estas últimas formaciones son bastante suaves y han proporcionado al paisaje unas formas menos pronunciadas. Ha sido especialmente en la creta senonense (cretáceo sup.) que los wādīs han ido formando algunos pasos estratégicos e históricos: la *Via Maris* a la altura de Megiddo[1], el valle de ʾAyyalōn[2], y luego el pasillo de Jerusalén que fue perforado en esta región durante la guerra de 1948[A].

Entre los calcáreos se distinguen las piedras de cal (p. ej., los *mizzi ḥilu* y el *malaki*) y las dolomitas (p. ej., el *mizzi yehudi*)[B]. En los alrededores de Jerusalén se distinguen 7 especies, que corresponden a 7 capas (3 cenomanenses, 2 turonenses y 2 senonenses)[C].

El basalto de Galilea (al norte de los montes de Gelboe), al igual que el calcáreo, es utilizado para la construcción. En Galilea se encuentra además hierro (Qiryat Šěmōnāh) y yeso (cerca del valle del Jordán).

4. LOS DESIERTOS. Más allá de los montes de Transjordania, la meseta está formada por un calcáreo senonense. El Wādī Ḥasmah (al este de ʿAqabah) se compone de gres de Nubia.

La estructura del Négeb que hemos descrito muy sucintamente, es bastante compleja. En ella se encuentran grandes mases de gres de Nubia (cretáceo); fosfatos (eoceno; con un poco de uranio), y también sílex[D] en el Négeb septentrional y central. En los Maḥtēšīm, el gres de Nubia rodea una masa de calcáreo marino jurásico[E]; en el Maḥtēš Rāmōn se encuentra basalto

Formaciones rocosas del extremo norte de Wādī Beidān, junto a la carretera que lleva desde Nāblus a Ṭūbās y a Wādī el-Fārʿah (izquierda). (Foto P. Termes)





Panorámica de las extensas terrazas en los alrededores de Jerusalén. (Foto *Orient Press*)

jurásico. Además se ha encontrado también arena cuarzosa, arcilla, ocre, hierro y yeso; en Timnāᶜ ha aparecido mineral de cobre.

Al sur de Timnāᶜ se hallan las formaciones más antiguas del país[F]: un complejo metamórfico (gneis, micasquitos, anfibolitas, etc.) con intrusiones magmáticas (de granito, sienita, diorita y gabro) y también volcánicas: pórfido y diabasa. Cerca de ʾĒlat se ha encontrado manganeso, feldespato y cuarzo[G]. En Israel, la petrología ha hecho grandes progresos a impulsos de la industria.

[A] PLINIO, *Hist. Nat.*, 5,17; 36,65. F. JOSEFO, *Bell. Iud.*, 2,189-91. [B] Cf. D. BALY, *The Geography of the Bible*, Nueva York 1957, págs. 20-21. [C] L. PICARD, en M. AVI-YONAH, *Sepher Yerušalayim I*, Jerusalén 1955-1956, págs. 38-41. [D] Y. BENTOR, en *Résumés du 19.ᵉ Congrès Géol.*, Argel 1952, pág. 75 y sigs. [E] Para la geomorfología, cf. D. KALLNER - R. AMIRAN, en *IEJ*, I (1950-1951), pág. 107 y sigs. [F] Y. BENTOR, *Cenozoic Vulcanism*, en *XX Congr. Géol.*, México 1957, sesión 1.ª, tomo I págs. 121-136. [G] Íd., *Petrogr. Outline of Precambr.*, en *Bull. Research Council*, Jerusalén 1961, sección G, vol. 10 G, págs. 19-63.

[1] 2 Cr 35,22. [2] Jos 10,12; 1 Sm 14,31.

Bibl.: L. PICARD, *Structure and Evolution of Palestine*, Jerusalén 1943. S. SHAW, *Southern Palestine, Geological Map 1:250.000*, Jerusalén 1947. Y. BENTOR y A. VROMAN, *The Geological Map of the Negeb 1:100.000*, Tel-Aviv 1951. Y. BENTOR, *Pétrogr. et. Minéral.*, en *Enc. Hebr.*, VI, Tel-Aviv 1956-1957, págs. 128-141 (en hebreo). D. BALY, *op. cit.* I. PICCARD, *Geolog. Map 1:500.000*, Tel-Aviv 1959. Y. BENTOR, *Lexique Stratigr. Int.*, III, Asia, fascículo 10c2, *Israel*, París 1959. M. DU BUIT, en *DBS*, VI (1960), cols. 1050, 1054.

J. MEYSING

PĔTŪʾĒL (et.?; Βαθουήλ; Vg. *Phatuel*). Padre de Joel, uno de los doce profetas menores[1]. Según Noth, es imposible fijar su etimología a causa de lo oscuro del primer elemento del mismo (*pĕtū*).

[1] Jl 1,1.

Bibl.: NOTH, 1184, pág. 255.

PĔᶜULLĔTAY («recompensa [de Dios]»; Ἰαφθοσλααθί [B], Φολλαθί [A]; Vg. *Phollati*). Octavo hijo de ᶜŌbēd ʾĔdōm, «al que Dios bendijo»[1], mencionado en la lista de los levitas que formaban los turnos de los porteros del Templo.

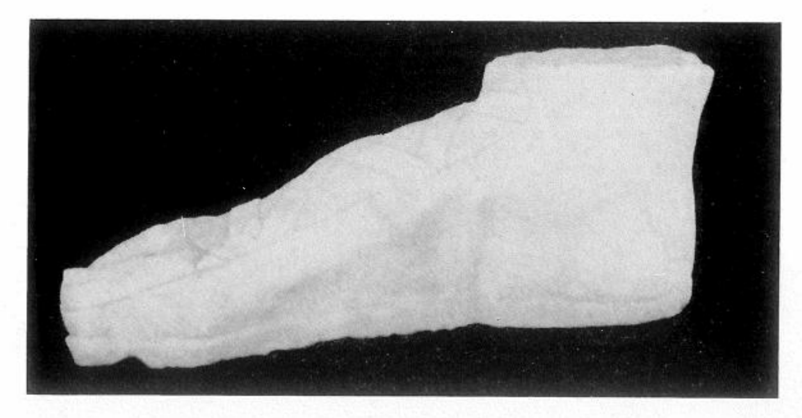
[1] 1 Cr 26,5.

Bibl.: NOTH, 1171, pág. 189.

C. COTS

PHE (LXX φη). La Vg. y los LXX anteponen esta palabra, nombre de la decimoséptima letra del alefato, a Lam 1,17; 2,16; 3,46.47.48; 4,16 y Sal 119, 129 (heb.) (→ **Acróstico**).

PĪ HAḤĪRŌT (egip. *pr-ḥtḥr*, «la casa de Hathor»; Ἐπιρώθ, Ἑιρώθ, Ἔπαυλις; Vg. *Phihahirot*). Habían ya salido de Egipto los hijos de Israel, y se dirigían camino de Canaán por la vía más corta, cuando he aquí que Yahweh dice a Moisés: «Habla a los hijos de Israel que cambien de rumbo y vayan a acampar a Pī Haḥīrōt, entre Migdōl y el mar [Rojo] frente a Báᶜal Ṣĕfōn»[1] (→ **Éxodo, Itinerario del**).



Gigantesco pie, esculpido en mármol, de época romana. Se conserva actualmente en el *Palestine Archaeological Museum.* (Foto V. Vilar)

Pī Haḥīrōt, Migdōl, el Mar, Báʿal Ṣĕfōn, cuatro nombres de lugar que, a excepción hecha del Mar han permanecido, desde hace siglos, olvidados tras el velo de los años y soterrados bajo la arena del desierto, sin que los descubrimientos y adelantos modernos de investigación hayan podido hallar de ellos el más insignificante vestigio. Las hipótesis adoptadas para su localización dependen, en gran parte, de la teoría escogida y defendida relativa al lugar del paso de Israel a través del mar Rojo (→ **Mar Rojo, Paso del**).

Para los que han sostenido la hipótesis (cf. B. Ubach, *op. cit.*) de este paso en el actual istmo de Suez, al norte de los Lagos Amargos y junto a la prominencia del Serapeum, ha sido fácil afirmar que una vez supuesta la existencia de Migdōl en las ruinas halladas al norte de los mencionados lagos y cercanas al Serapeum (como defiende Clédat), Pī Haḥīrōt puede con gran probabilidad ser identificado con el templo de Ramsés II, hallado allí hace pocos años. Este templo se supone es el de Osiris, el dios que, según la estela de Ptolomeo Filadelfo descubierta en Tell el-Masḫuṭah, «habita en Pī Haḥīrōt». Ahora bien, este templo se halla precisamente entre el-Ambak y el mar, como Pī Haḥīrōt entre *Migdōl y el mar.* Recientemente, Cazelles la supone situada en el Wādī Ṭumilāt.

[1] Éx 14,1-2.

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *L'itinéraire des Israelites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, en *RB*, 8 (1900), págs. 76-81. CLÉDAT, *Notes sur l'Isthme de Suez*, en *BIFAO*, 21 (1919), págs. 217-218. C. BOURDON, *La route de l'Éxode*, en *RB*, 41 (1932), págs. 378-390. B. UBACH, *Il·lustració*, II, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1934, págs. 50-51, 62-65. ABEL, II, págs. 208, 404. M. CAZELLES, *Les localisations de l'Éxode*, en *RB*, 62 (1955), págs. 350-357. SIMONS, § 417 (5), 418, 424 (n. 217).

B. UBACH

PIE (heb. *régel*; πούς; Vg. *pes*). A partir del sentido vulgar y en conexión con él, los pies tienen varios significados en la Biblia: no sólo indican las extremidades inferiores del hombre[1] y de los animales[2], sino también las patas de las mesas, etc.[3]; incluso se habla de los pies de Dios, siguiendo la fuerte tendencia antropomórfica que alienta en la Biblia[4]. En este último caso, la expresión completa la imagen del escabel: las nubes, la tierra, el Templo de Jerusalén son el escabel de los pies divinos, imaginando que está sentado en el cielo, que reina y preside en Israel.

Como parte por el todo, los pies significan la persona que anda y actúa, completando así la otra imagen bíblica de camino (= conducta): «Por sus huellas marchó siempre *mi pie*, sus caminos *seguí yo* sin apartarme»[5]; hundir los pies en el lodo es entrar por caminos de ruina y desgracia[6].

En la misma idea inciden muchas expresiones de sentido simbólico, derivadas, más o menos mediatamente, del significado primero y físico: así, poner los pies sobre una tierra es entrar a tomar posesión de la misma[7], poner el pie sobre el cuello del enemigo como sobre escabel, es tenerle vencido y subyugado por completo, y lavar los pies en sangre enemiga equivale a deshacerse de los competidores[8]. Echarse a los pies de uno es reconocerle cual superior, sometiéndose a sus decisiones[9], y no poder mover mano o pie sin consentimiento ajeno, es proclamar la absoluta dependencia y vasallaje[10].

Sentido rebajado tiene la expresión «cubrir los pies», como eufemismo por descargar el vientre o para indicar los órganos sexuales[11].

Especial interés tiene el gesto de descalzar el pie: cuando el gōʾēl o pariente más próximo renunciaba a casarse con la viuda, ésta le quitaba la sandalia ante los jueces de la ciudad, simbolizando así que había perdido sus derechos[12]; obligar a caminar descalzo — aunque las gentes iban ordinariamente así — es humillar[13] y hacerlo voluntariamente es manifestación de tristeza y del ayuno concomitante[14]. Cuando el hombre se descalza se pone siempre en inferioridad, en actitud de acatamiento y respeto: por eso se impone el gesto en la recepción de las teofonías[15].

[1] Nm 22,25; Jue 4,10; 5,11. [2] Gn 8,9; Lv 11,21; Is 32,20; Ez 1,7. [3] Éx 25,26. [4] Is 60,13; 66,1; Sal 18,10; 99,5; 132,7. [5] Job 23,11; cf. Gn 30,30; Dt 32,35; 1 Sm 2,9; Sal 57,7; 66,9; Is 52,7; Nah 2,1. [6] Jer 32,28. [7] Jos 14,9; cf. Dt 11,24; 2 Re 21,8. [8] Jos 10,24; 2 Sm 22,39; Sal 58,11; 110,1. [9] Dt 33,3; Rut 3,8. [10] Gn 41,44. [11] Éx 4,25; Dt 28,57; Jue 3,24; 1 Sm 7,20; 24,4; 1 Re 18,27; Is 6,2; 7,20; 36,12; Ez 7,17; 21,12. [12] Dt 25,9; Rut 4,7; Jer 2,25. [13] Job 12, 17.19; Is 20,2-4. [14] 2 Sm 15,20; Miq 1,8; Ez 24,17.23. [15] Éx 3,5; Jos 5,15.

El NT no conoce expresiones nuevas acerca de los pies, pero ha matizado las del AT, dándole contenido cristológico: hombres y demonios se someten al poder y voluntad de Jesús, arrojándose a sus pies[1]; cuando Dios pone a sus pies todas las cosas, es que lo proclama soberano de la creación, pasando a ser las extremidades inferiores símbolo del poder absoluto[2]. Sentarse a los pies de uno es reconocerle como superior y maestro a partir de la posición física que guardaban los discípulos en la escuela[3]. Los pies son imagen de la marcha y, si descalzos, signo de pobreza y humillación[4]. Sacudir su polvo contra alguno es testimoniar contra él[5].

Especial importancia guarda por su simbolismo el lavatorio de los pies.

[1] Mc 1,7; 5 22; 7,25 y par.; Ap 7,11; 7,26, etc. [2] Rom 16,20; 1 Cor 15,27; Ef 1,22; Heb 2,8; cf. Sal 110,1. [3] Act 22,3. [4] Lc 1,79; Act 5,9; Rom 3,15; Lc 10,4 y par.; 15,22; 22,35. [5] Mc 6,11 y par.; Act 13,51.

Bibl.: K. WEISS, πούς, en *ThW*, VI, págs. 624-632.

C. GANCHO

PIEDAD (εὐσέβεια). 1. ANTIGUO TESTAMENTO. Indica la aplicación de todo el ser al servicio de Dios. Este sentido se desprende de las palabras hebreas que intentan darnos una idea de lo mismo: *ḥāsîd* (de *ḥésed*: devoción al servicio de Dios)[1], *yāšār*, *ṣādîq*, *tāmîm*, que designan al hombre fiel en los caminos de Yahweh[2]. La «piedad» supone el temor de Dios que es, más que un miedo, un soberano respeto ante la majestad y santidad trascendente de Dios; con todo, prácticamente, viene a ser su sinónimo: εὐσέβεια en los ocho ejemplos dados por los LXX se traduce por «temor» o «temor de Yahweh». La LXX en Is 11,1-2 ha traducido el doble *yirᵓat yhwh* por εὐσέβεια y φόβος; y en Prov 1,7 traduce dos veces el mismo versículo, utilizando estas dos palabras.

En la Biblia, et «temor de Dios» es casi lo que llamamos religión o piedad para con Dios. La εὐσέβεια griega era también, por encima de todo, respeto para con los dioses y consistía en tributarles el culto que les era debido. Si la palabra εὐσέβεια es rara en el AT, la actitud religiosa que ella significa para nosotros queda muchas veces bien clara: obediencia heroica de Abraham[3], fe en la Providencia de Jacob[4], huida de José ante la ofensa a Dios[5]. Se traduce por la expresión «caminar con Dios»[6], y después del don de la Ley y la instauración del culto colectivo, consiste en el cumplimiento escrupuloso de la justicia legal y cultual, pero sin exclusión de las relaciones profundas y personales con Dios.

Los textos sagrados ensalzan la «piedad de Josías»[7] y de Onías III[8] y prometen una recompensa a quienes mueren «piadosamente»[9], o sea en la fidelidad de Yahweh. Uno de los nombres mesiánicos de Jerusalén es «Gloria de la piedad», δόξα θεοσεβείας[10], fórmula que ha inspirado acaso a san Pablo, al referirse a un «misterio de la piedad» para designar a la Iglesia, difundiendo por el mundo los beneficios de la Redención.

[1] Cf. Jer 2,2. [2] Cf. Gn 17,1. [3] Cf. Gn 22,12. [4] Gn 48,15. [5] Gn 39,9. [6] Gn 6,9; 17,1. [7] Eclo 49,3. [8] 2 Mac 3,1. [9] 2 Mac 12,45. [10] Bar 5,4.

2. NUEVO TESTAMENTO. Εὐσέβεια, tan frecuente en el griego helenístico (45 veces es usada esta palabra en 4 Mac, donde es casi siempre sinónima de φιλοσοφία), sólo se encuentra en las epístolas Pastorales (influencia también de las *pietas* romana) y en 2 Pe (su empleo en Act 3,12 crea dificultades). Además de una interioridad mayor, en oposición a un formalismo demasiado extendido[1], el NT añade al concepto veterotestamentario de «piedad», un matiz de amor filial en las relaciones nuevas que instaura la Encarnación, el «misterio de la piedad»[2], en correspondencia a la bondad inefable de Dios[3]. «La doctrina que es conforme a la piedad»[4] es la que permanece fiel al evangelio de Cristo, a la enseñanza de los apóstoles sobre el Hijo del hombre[5]. Conviene subrayar este enlace entre «piedad» cristiana y unión con Cristo y su relación con el conocimiento religioso. La «piedad» es necesaria al apóstol[6] y en ella debe ejercitarse como el atleta (γύμναζε σεαυτόν)[7]; pero contrariamente al ejercicio físico, que sirve muy poco, la piedad es útil para todo, pues tiene las promesas de la vida eterna. Este texto contiene en germen todo cuanto la tradición enseñará referente a los «ejercicios espirituales». La piedad forma parte de las virtudes del «hombre de Dios»[8]. Pero no debe convertirse en una fuente de lucro (piedad = religión cristiana), en un oficio lucrativo como estiman algunos predicadores[9]; o más bien, ella es el medio para adquirir los solos bienes perdurables[10], a menos que se trate de una piedad de hipócritas[11]. Esta piedad es el estado normal de la vida cristiana, conforme a la voluntad de Dios[12]; su piedra de toque es el amor efectivo a los demás (θρησκεία)[13]. Las mujeres cristianas dan pruebas de su θεοσέβεια (*hápax*, NT) con sus buenas obras y una conducta digna en el culto[14]. La vida cristiana es una εὐσέβεια opuesta a la impiedad ἀσέβεια[15] de la vida pagana[16] y entraña la persecución del mundo[17], puesto que toda vida entregada a Cristo lleva la señal de su cruz. Pero el cristiano debe perseverar con confianza hasta el Día del Señor[18], que «sabe librar de la prueba a los hombres piadosos (εὐσεβεῖς)»[19].

[1] Cf. Mt 6,1-18. [2] 1 Tim 3,16. [3] Tit 3,4. [4] 1 Tim 6,3. [5] Cf. Tit 1,1: «verdad conforme a la piedad» es prácticamente sinónimo de *religión* de Cristo). [6] 1 Tim 4,7. [7] Cf. 1 Cor 9,24-26; Ef 6,12; Flp 3,12-14. [8] 1 Tim 6,11. [9] 1 Tim 6,5; cf. Tit 1,11. [10] 1 Tim 6,6-7. [11] 2 Tim 3,5. [12] Tit 2,12; 1 Tim 2,2; cf. 2 Pe 1,3.6.7. [13] Sant 1,26-27. [14] 1 Tim 2,10. [15] Cf. Rom 1,18. [16] Tit 2,12. [17] 2 Tim 3,12. [18] 2 Pe 3,10-11. [19] 2 Pe 2,9.

Bibl.: J. HEMPEL, *Gebet und Frömmigkeit im alten Testament*, 1922. S. TORR, *Die Frömmigkeit im alten Testament*, Wurzburgo 1928. E. KALT, en *BRL* (1931), págs. 554-557. Fr. TILLMAN, *Über «Frömmigkeit» in den Past. des Apostels Paulus*, en *Pastor bonus*, 53, Tréveris 1943, págs. 129-136; 161-166. C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales*, París 1947, págs. 125-134. W. FOERSTER, Εὐσέβεια *in den Pastoralbriefen*, en *NTS*, 5 (1959), págs. 213-218.

R. LE DEAUT

PIEDRA (heb. *ᵓeben*, *ṣūr*, *séla*ᶜ; λίθος, πέτρα; Vg. *lapis*, *petra*, *saxum*). La geografía es decisiva en el lenguaje del hombre: Palestina es un país de piedras y la Biblia habla tanto de las piedras que algún sistematizador ha podido referirse a la «teología de la piedra». Veremos que la expresión no peca de exagerada.

No entran aquí ni la llamada edad de piedra (→ **Prehistoria de Palestina**), ni su formación y características (→ **Petrografía de Palestina**), ni las piedras preciosas. En cambio, entran con igual derecho lo que nosotros llamamos piedra, entendiendo la seccionada y rodada (*ᵓeben*; λιθος) y la roca propiamente dicha (*ṣūr*, *séla*ᶜ; πέτρα) que supone mayor volumen y fijeza. No se puede lapidar con *ṣūrîm*, sino con *ᵓăbānîm*, mientras que en éstas no es posible buscar refugio y sí en los roquedos. Ni la legislación hubiera pensado en esa pena, ni los orantes hubieran pensado en su Dios como roca de amparo, de no haber tenido los ojos saciados de visiones pétreas.

1. EMPLEO. La abundancia de piedra en Palestina y en el desierto del Sinaí hace que nos la encontremos frecuentemente en las descripciones de la SE, para no hablar de los testimonios arqueológicos. La piedra está en los muros de las viviendas particulares, de los pa-

lacios y fortalezas, del Templo y de la ciudad, etc.[1]. Estaban en los campos, y tan numerosas, que antes de plantar una viña era preciso despejar el terreno[2] y podían los israelitas vengarse de Moab, cubriendo de piedras su tierra de labranza[3]. En las guerras las lanzaban con hondas y catapultas, como útil arma de ataque[4].

En piezas mayores servían para cerrar la boca de los pozos y cisternas, y la entrada a los sepulcros, que en ocasiones eran cavados en la misma roca[5]; marcaban las lindes de las heredades campestres en forma de majanos y las distancias en los caminos[6].

Al menos, en la época de la llegada a la tierra de Canaán, los israelitas usaban toscos cuchillos de piedra o sílex para la práctica de la circuncisión[7]. También empleaban vasijas de piedra[8]. Del frote de dos piedras sacaban fuego[9].

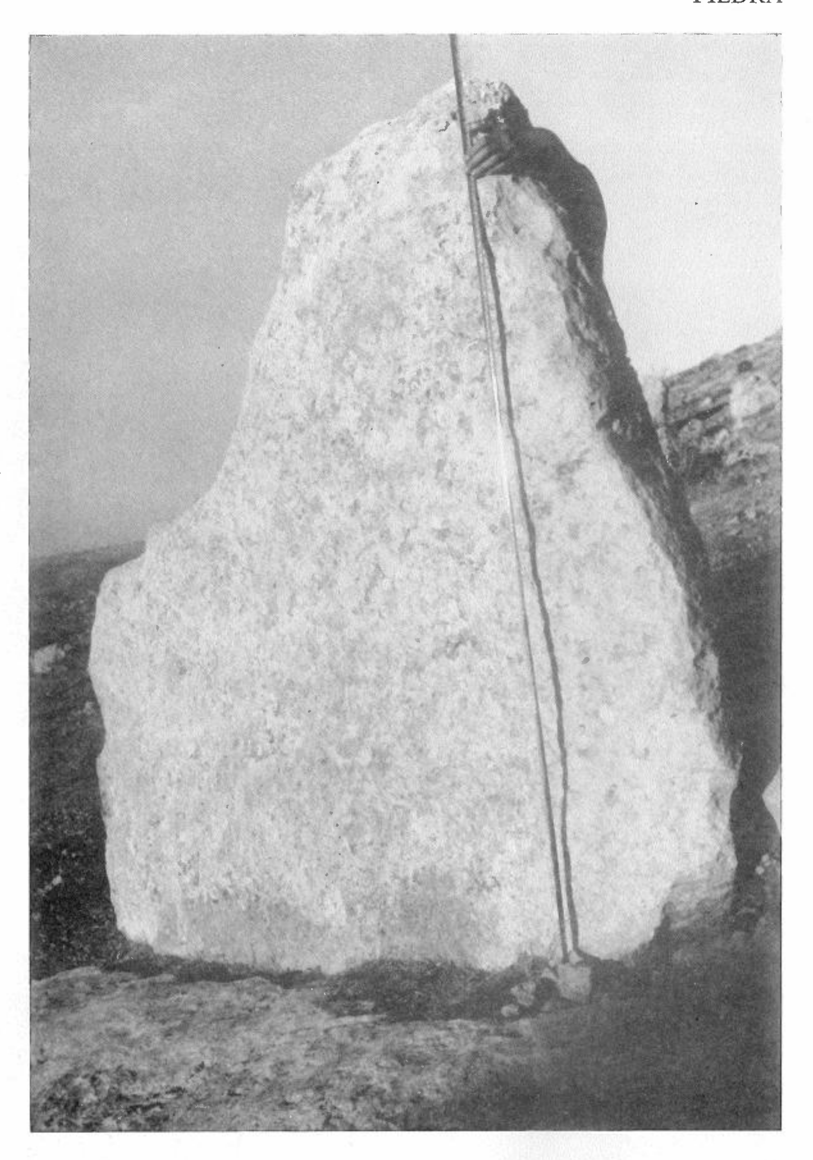
No está claro el sentido que pueda tener la orden del faraón opresor a las comadronas hebreas: «Cuando asistáis a las hebreas y veáis *ʿal hā-ʾŏbnáyīm* que es hijo, matadlo»[10]. Probablemente no se trata de un eufemismo para significar los órganos masculinos del recién nacido, sino dos piedras (la forma del nombre es dual) en forma de muelas sobre las que la parturienta se ponía en cuclillas, y en tal caso se trataría de la raíz *ʾeben*. Si así fuera, no dejaría de ser interesante el hecho de que la piedra señale los dos hitos tope de la vida del hombre. La misma forma aparece en Jer 18,3 al hablar del trabajo del alfarero en su casa.

[1] Lv 14,45; Am 5,11; 1 Re 6,7; 7,19; Neh 4,3. [2] Is 5,2. [3] 2 Re 3,19. [4] Jue 20,16; 1 Sm 17,40; 2 Cr 26,15; 1 Mac 6,51. [5] Gn 29,2; Mt 27,60; Mc 15,46; Jn 11,38. [6] Dt 19,14; Jer 31,21. [7] Éx 4,24 y sigs.; Jos 5,2 y sigs. [8] Éx 7,19. [9] 2 Mac 10,3. [10] Éx 1,16.

2. Piedra y culto. Los grandes acontecimientos en la vida de un hombre o del pueblo todo, eran inseparables de la religión que permeaba toda la realidad del israelita creyente por ello nada tiene de extraño que aceptando el interés del antiguo Oriente por la piedra la empleasen en sus manifestaciones religiosas. Así Jacob erige un monumento conmemorativo enderezando la piedra que le había servido de cabecera — a modo de menhir — sobre el lugar de su visión de la escala, ungiéndola con aceite y diciendo solemnemente: «Esta piedra que erijo como una estela será para mi casa de Dios»[1] el carácter sagrado resulta de la presencia de Dios en la piedra — un *bēt ʾēl* — y se le rinde culto con el aceite. El resultado — en el que están reunidas las dos tradiciones yahwista y elohísta — exalta la venerabilidad del santuario posterior de Betel.

Inmenso pedregal, que forma un valle al este de Bēt Ḥōrōn superior. (Foto P. Termes)





Piedra sagrada en la cumbre de el-Bēḏā, cerca del monte Nĕbō, llamada por los beduinos el-Ḥağar, «la piedra» por excelencia. (Foto A. Arce)

También el pacto entre Lābān y Jacob lo perpetúan una estela y un majano, sobre los que se invoca como testigo a Yahweh[2]. El paso del Jordán se conmemora con la erección de grandes piedras y un altar de lo mismo[3].

La piedra en su tosquedad natural era más apta para la construcción del altar, «porque al levantar tu cincel sobre la piedra la profanas»[4].

La victoria sobre los filisteos la celebra así Samuel[5]. En el oráculo sobre Egipto alude Isaías a las estelas en honor de Yahweh que adornarán la tierra del Nilo[6]. Pavorosa maldición perdurable era el amontonar piedras sobre la tumba de los criminales, las iras del pueblo no sólo lapidaban a los vivos, llegaban también a apedrear a los muertos[7].

A la piedra se la consideraba menos accesible a la impureza, por ello es que los recipientes para la purificación eran de piedra y no de barro o madera[8].

El Decálogo fue escrito en tablas de piedra, y en dos piedras que llevaba el ᵓēfōd del sumo sacerdote iban grabados los doce nombres de las tribus[9]. Ya quedan mencionados los cuchillos de piedra para la circuncisión. En el nuevo templo que describe Ezequiel hay cuatro mesas de piedra para los holocaustos[10]. Ni se podían tomar en prenda las piedras de molino casero, porque equivalía a tomar la vida de sus usuarios, por ello lo prohíbe el código deuteronómico[11].

Sentido cúltico-religioso tenían no sólo las estelas que levantaron los patriarcas en una concepción monoteísta, las *maṣṣēbōt*, sino también los cipos posteriores impregnados de cananeísmo, en cuyo sincretismo religioso las piedras erguidas eran símbolo fálico de las divinidades macho; por ello fueron prohibidos severamente[12].

[1]Gn 28,11.18-22; 35,14. [2]Éx 31,45 y sigs. [3]Dt 27,2-8. [4]Éx 20,25. [5]1 Sm 7,12. [6]Is 19,19-20. [7]Jos 7,26; 8,29; 2 Sm 18,17-18. [8]Jn 2,6. [9]Éx 24,12; 28,9. [10]Ez 40,42-43. [11]Dt 24,6. [12]Dt 16,22; 2 Re 17,10; 23,14.

3. PIEDRA Y TEOLOGÍA. a) *Dios.* El relato milagroso de la roca (*ṣūr*) del Ḥōrēb que proveyó de aguas abundantes al pueblo sediento[1] (→ **Massāh** y **Mĕrībāh**), ha logrado amplio comentario en los libros posteriores, como ejemplo glorioso de la providencia benéfica de Dios sobre su pueblo[2].

Después ya no es sólo que Dios ayuda desde la roca, sino que Él mismo es la roca de refugio, nombre con que se le designa en textos de sabor guerrero y campesino: «Yahweh, mi roca (*salᶜī*), mi fortaleza, mi refugio, mi peñasco (*ṣūrī*)...»[3]; Yahweh es la roca de Israel al que ampara y protege contra sus enemigos[4].

[1]Éx 17,6; Nm 20,8 y sigs. [2]Dt 8,15; Sal 78,15-20; 105,41; 114, 8; Neh 9,15; Sab 11,4; cf. Is 48,21; 1 Cor 10,4. [3]2 Sm 22,2 (Sal 18,2); Sal 27,5; 31,3; 61,6; 62,8; 71,3...; Is 17,10; 26,4. [4]2 Sm 23,3; Is 30,29.

b) *Cristo.* La significación del Templo en la religión israelita fue decisiva, máxime a partir del Destierro de Babilonia; en el profeta Ezequiel hay toda una reestructura física, cultual y teológica del mismo, que influye fuertemente los libros posteriores de Ageo, Zacarías y Macabeos. Los tiempos del NT llegan en plena exaltación de estos valores, encauzada de hecho en la

restauración arquitectónica que — con profanas miras por supuesto — realizó Herodes el Grande.

En los evangelios y en la primitiva comunidad cristiana, el Templo de Jerusalén es una realidad crucial que plantea problemas de orden religioso y de la que no puede prescindirse. De hecho, Jesús, los apóstoles y primeros fieles están ligados al Templo. Jesús espiritualizará también este elemento integrante de la religión del AT, le dará un nuevo contenido prolongando la línea profética más intimista, más «en espíritu y en verdad»[1]; pero no lo suprimirá.

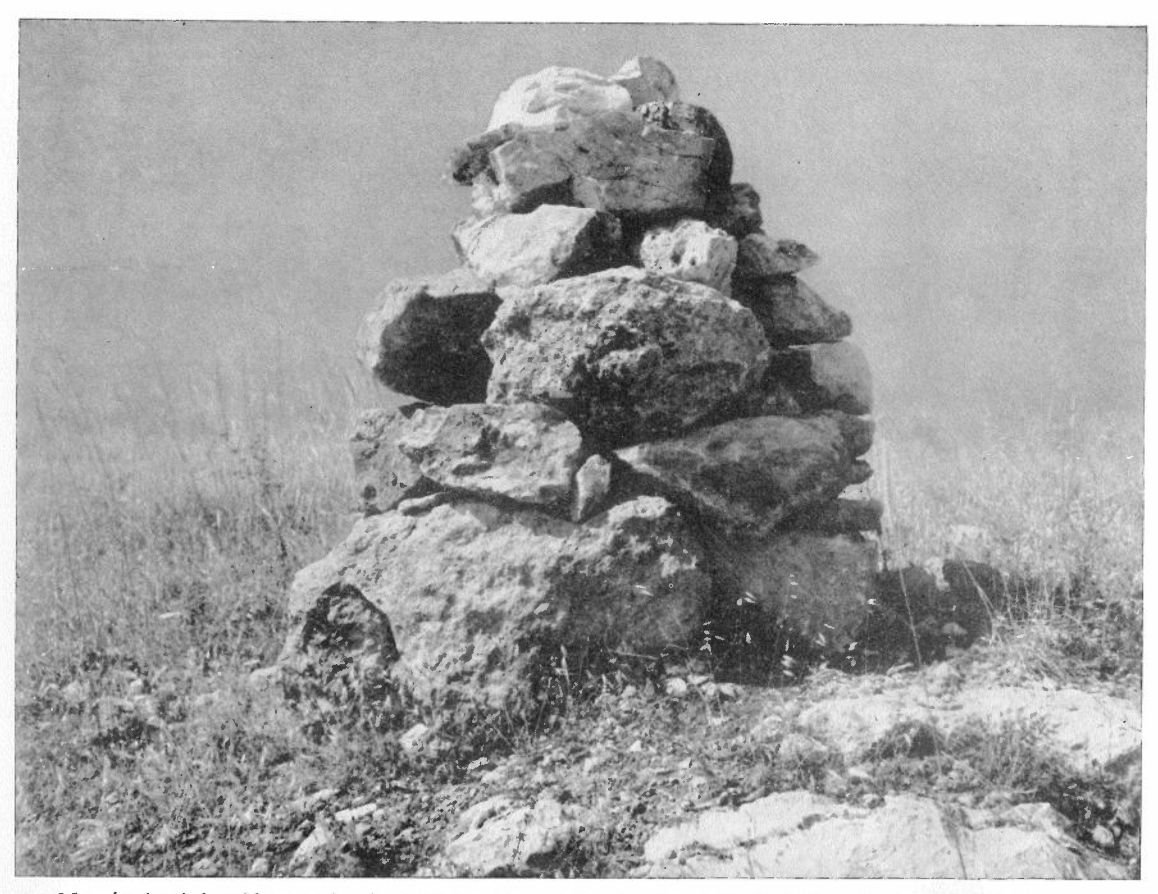
La salud definitiva no saldrá del templo material al modo mágico que creían los confiados coetáneos del profeta Jeremías[2], pero sí del templo que es Cristo mismo, como explica el evangelio de san Juan[3]. En el AT no es evidente la relación directa de la imagen de la piedra angular y fundamental con el Templo; pero en el NT no hay duda de que la imagen parcial, la piedra, cobra todo su alcance desde el símbolo total, el templo.

En el profeta Isaías hay dos textos que hablan de la piedra en contextos de fe y restauración, que por la incredulidad del pueblo se trueca — Yahweh mismo — en piedra de tropiezo y ruina[4]. Dios pone en Sión por fundamento una piedra elegida, angular (heb. *pinnāh* ἀκρογονιαῖος)[5], que probablemente es el resto fie núcleo del pueblo futuro, heredero y usufructuario d las promesas y felicidad mesiánicas. Probablement el mismo sentido, aunque más completo por cuant señala explícitamente las vicisitudes de humillación prosperidad del pueblo, hay en el texto: «La piedra qu rechazaron los constructores se convirtió — por obr de Yahweh — en *cabeza de ángulo*... (heb. *lĕ-rō'š pinnāh* εἰς κεφαλὴν γωνίας)»[6], que casi con seguridad — po lo que a la imagen respecta — es la piedra, genera mente de grandes proporciones, que en los cimien tos unía desde el ángulo dos caras o fachadas d edificio, impidiendo su cuarteamiento. El pueblo como montón de piedras extraído de la cantera qu fue Abraham[7]. En Daniel, la piedra desprendida d monte crece hasta llenar el mundo[8]; y en Zacaría — en explícita relación con el Templo — será glor del caudillo Zorobabel poner la piedra de remate del la nueva casa de Dios como puso sus cimientos[9]. Tod estos textos los interpretaron los rabinos en sentid mesiánico.

A la luz de esta teología preyacente del Templo de la piedra hay que leer los textos cristológicos del N

Panorámica de las ruinas de Qubūr Banī Isrā'il, al noroeste de Hišmah. En el centro de la ilustración aparece uno de los monumentos megalíticos allí encontrados. (Foto P. Termes)





Montón de piedras blanqueadas, levantado por los campesinos con el fin de ahuyentar a los chacales, al igual que en tiempos bíblicos. (Foto *Orient Press*)

Pasión y resurrección de Cristo — aquélla producida por los jerarcas envidiosos y ésta realizada por Dios — han sido bien pronto comparadas a los avatares de la piedra postergada y rehabilitada; la imagen se la aplicó Jesús y siguió meditándola la comunidad primitiva como expresión magnífica de una ruina, causa de salud para el nuevo pueblo, el pueblo mesiánico, y también de la vertiente umbría de una piedra de apoyo, elevación y cohesión que se convierte en escándalo, tropiezo y ruina para quienes se resisten a creer[10].

San Pablo, acomodándose a las tradiciones rabínicas, que hacían correr la piedra del Ḥōrēb tras el peregrinaje del pueblo por el desierto como permanente provisión de aguas, dice que tal fuente perenne de aguas vivas en el orden espiritual (πνευματικῆς...πέτρας) era Cristo; así con ideología latente enlaza su concepción a la autoproclama del Señor de que los creyentes encontrarán en Él las aguas de vida eterna, aguas contenidas en el Espíritu (τὸ πνεῦμα)[11].

[1] Jn 4,20-24. [2] Jer 7,4. [3] Jn 2,19-22; cf. Ap 21,22. [4] Is 8,14. [5] Is 28,16. [6] Sal 118,22. [7] Is 51,1-2; cf. Jer 51,26. [8] Dan 2,34 y sigs. [9] Zac 4,8; cf. 3,9. [10] Mc 12,10 y par.; Act 4,10-12; Rom 9, 32,33; 1 Pe 2,4-8; cf. Lc 2,34. [11] Jn 7,37.

c) *Realidades eclesiásticas.* Con tales precedentes de Cristo piedra, la aplicación de la imagen a la Iglesia, templo vivo, era espontánea, como de hecho sucedió.

En el celebérrimo texto mateano, Jesús llama y constituye a Simón en piedra (πέτρος-πέτρα, arameo *kēfāʾ*) firme sobre la que edificará (οἰκοδομεῖν, «levantar la casa») su Iglesia[1]. Evidentemente, la imagen supone que Cristo actúa desde fuera y que el fundamento de hecho es Pedro; pero es claro asimismo que en el pasaje mencionado de la piedra angular — también conocido de Mateo —[2] la función básica y fundamental en el edificio corresponde a Cristo. Y no cabe pensar que Mateo haya podido equiparar las funciones del Señor y de San Pedro. Teológicamente, diríamos que no hay contraposición de cargos, sino más bien prolongación vicaria, por lo que el discípulo suple la presencia y acción del Señor en el soporte de la Iglesia. Literariamente, tenemos dos imágenes independientes, cuyo encuadre perfecto no se ha intentado. Algo parecido ocurre con la imagen del Pastor.

La carta a los Efesios casa las dos imágenes, al presentar a los fieles como piedras vivas que se apoyan en el cimiento (θεμέλιος) de los apóstoles y profetas, siendo Cristo la piedra angular (ἀκρογωνιαῖος)[3]. En realidad, no hay verdadera explicación de las imágenes, sino mera yuxtaposición, pero nos convencemos por el

hecho de tal proximidad de que los autores inspirados no han visto dificultad alguna para las funciones primaciales de Cristo en la cualidad de cimiento de los apóstoles; tal vez que la «piedra angular» sea también «clave de bóveda» en el edificio eclesiástico, «piedra de cierre y a la vez piedra de fundamento» (J. Jeremias).

[1] Mt 16,17-18. [2] Mt 21,42. [3] Ef 2,20-23.

3. Literatura sobre la piedra. Elemento que ha tenido tanta trascendencia en la vida física y religiosa de Israel, había de lograr por necesidad gran literatura. Y así ha sido y con múltiple proyección encomiástica y peyorativa. La piedra es el símbolo de muerte, de lo inanimado, de lo religiosamente incapaz de salud en pasajes como éstos: «Os quitaré el corazón de piedra y os daré un corazón de carne»[1], grabó Dios su ley «no en tablas de piedra, sino en las tablas del corazón»[2], los dioses de piedra no pueden liberar ni liberarse de la ruina[3]. Simboliza la opresión y destrucción en «no quedará piedra sobre piedra» o quedar reducido a «montón de piedras»[4]. El colmo de una injusticia lo acusan las piedras que claman como plañideras o aplauden a quien sufre la injusticia[5]. Es proverbial la prudencia del que edifica sobre piedra[6], como la fortaleza de quien se afianza en la piedra o tiene cara de roca[7] y la insensatez de quien edifica su fortuna con bienes ajenos, que es semejante a quien amontona piedras para su sepultura[8]. Tal vez es un eufemismo genésico el «tiempo de esparcir y recoger piedras»[9] y es de exquisita finura poética haber tejido y formulado líricamente la dificultad de seguir «el camino del águila en los aires, de la nave en el mar y de la serpiente sobre la roca»[10]. Tantos y tan preciosos poemas modernos sobre la piedra tienen también en la Biblia su avisado precursor.

[1] Ez 11,19; 36,26. [2] 2 Cor 3,3. [3] Cf. Bar 6,56; Jer 2,27. [4] Mc 13,2 y par.; Lam 3,53; Is 17,11; Miq 3,12; Jer 26,18. [5] Cf. Hab 2,11; Lc 19,40. [6] Mt 7,24-25 y par. [7] Cf. Sal 40,3; Is 50,7; Jer 5,3. [8] Eclo 21,9; cf. 2 Sm 18,17. [9] Ecl 3,5. [10] Prov 30,19.

Bibl.: A. Wiegand, *Der Gottesname «ṣūr» und seine Deutung*..., en *ZAW*, 10 (1890), págs. 85-96. J. Jeremias, κεφαλὴ γωνίας-᾿Ακρογωνιαίος, en *ZNW*, 29 (1930), págs. 264-280; íd., λίθος, en *ThW*, IV, págs. 272-283. Ph. Vielhauer, Οἰκοδομή. *Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur*..., Karlsruhe 1939. J. Davis - H. Snyder Gehman, *The Westminster Dictionary of the Bible*, Filadelfia 1944, págs. 581-519. H. Clavier, Πέτρος καὶ πέτρα, en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, en *ZNW (Beiheft)*, 21 (1954), págs. 101-107. O. Cullmann, πέτρα, πέτρος, en *ThW*, VI, págs. 94-99.

C. GANCHO

PIEDRA, Edad de. → **Prehistoria de Palestina.**

PIEDRAS PRECIOSAS. Teniendo en cuenta que las más importantes piedras preciosas aparecen descritas aparte en los respectivos artículos de esta Enciclopedia, sólo resta aquí atender a las cuestiones de conjunto.

I. Nombre general. Al hablar de piedras preciosas se entienden, en la Biblia, dos tipos distintos: el empleado en joyería, para sellos, sortijas, pendientes, brazaletes, collares y adornos de coronas o vestidos y las empleadas para la construcción como material de alta calidad. Según esta última acepción, la piedra viva de cantera o el mármol es piedra preciosa. En hebreo, se indican tres maneras: *ʾeben yĕqārāh* (as. *abnu aqartu*), es decir, «piedra preciosa»[1]; *ʾeben ḥéfeṣ*, o sea «piedra de deseo o deseable»[2]; y *ʾeben ḥēn*, a saber, «piedra de gracia» o sea «graciosa, bella»[3]. En griego, estos matices se traducen por λίθος τίμιος, χρηστός, ἐκλεκτός, πολυτελής. La Vg. los ha entendido por *lapis pretiosus* o bien *gemma*.

[1] 2 Sm 12,30; 1 Re 10,2; 1 Cr 20,2; 2 Cr 9,1.9-10; 33,27; Ez 27,22; 28,13; Dan 11,39. [2] Is 54,12. [3] Prov 17,2.

II. Lugares de origen. Por la historia y por los datos de la misma Biblia se sabe que las piedras preciosas eran llevadas a Palestina de Egipto, de África, de Arabia y de la India. No consta que la misma Palestina las produjera. Cupo parte primordial en el intercambio de valores al comercio caravanero y al de Tiro[1]. Salomón traía sus grandes tesoros de ʾŌfir[2]. Hubo entre los israelitas célebres orfebres y joyeros, como Bĕṣalʾēl, el princpial realizador del Tabernáculo, en tiempos del Éxodo[3], que debió de aprender en Egipto la técnica de orfebrería y joyería.

[1] Ez 27,16.22. [2] 1 Re 10,2.10-11. [3] Éx 35,30-33; cf. Eclo 45,11-13.

III. Especies de piedras preciosas. Identificar y clasificar las piedras preciosas de la Biblia es uno de sus problemas más oscuros y complejos. Ante todo, el criterio de clasificación y los mismos nombres de las piedras cambiaron durante los períodos bíblicos, como entre la época del AT y la de la cultura grecorromana del NT. Además se conocieron nuevas piedras, antes ignoradas; y mucho menos coincide enteramente la clasificación con los actuales nombres y conocimientos. Los criterios de clasificación actuales petrográficos y químicos, según el sistema científico, no se siguen evidentemente en la Biblia. De donde, diferentes substancias con el mismo aspecto o parecidas cualidades se consideraban la misma piedra, y al contrario, una misma substancia con diversos aspectos se repartía entre nombres distintos. Así, p. ej., las variedades de cuarzo, cristal de roca, amatista, calcedonia, jaspe que puede ser verde, amarillo o rojo fueron considerados como piedras distintas.

Según hallazgos arqueológicos del antiguo Egipto se han reconocido los siguientes matices de colores, en piedras preciosas, correspondientes a diversa clasificación científica:

Color	*Transparentes*	*Opacas*
negro	—	hematita
		obsidiana
azul	amatista	lapislázuli
verde	serpentina	feldespato
	esmeralda	berilo
		jaspe
		turquesa
amarillo	ágata	jaspe
castaño	sardónica	corindón
rojo	sardónica	jaspe
	granate	
	feldespato vítreo	
	cornalina	
blanco	cuarzo (cristal de roca)	cuarzo lechoso
		calcedonia

IV. Piedras preciosas en la Biblia. Antiguo Testamento. Las piedras preciosas, en sentido amplio, más importantes son las siguientes, por sus nombres hebreos:

1. *ʾAḥlāmāh* (ἀμέθυστος; Vg. *amethystus*)[1]. Es la amatista; se ha identificado con el jaspe rojo y pardo, como variedad de cuarzo o un compuesto de aluminio, hierro y sílice.

2. *Bāréqet* (σμάραγδος; Vg. *smaragdus*)[2]. Es la esmeralda, identificada con cristal de roca o berilo verde oscuro.

3. *Dar* (λίθος πίννινος; Vg. *lapis parius*)[3]. En ár. *durr^un^*, «perla». La Vg. traduce «piedra de Paros».

4. *ʾEqdāḥ* (λίθος κρυστάλλου; Vg. *lapides sculpti*)[4]. Suele identificarse con el carbúnculo o el berilo, por su cualidad «destellante»; otros, con menos seguridad, lo identifican con el rubí.

5. *Gābiš* (γαβίς; Vg. *eminentia*)[5]. Por el sentido radical de «helado» se identifica con el cristal de roca.

6. *Kadkōd* (χόρχορ, κρύσταλλος; Vg. *chodchod, iaspis*)[6]. Por el color rojo, se cree es el carbúnculo o, menos probablemente, el rubí.

7. *Léšem* (λιγύριον; Vg. *ligurius*)[7]. Parece haber sido de tonalidad amarilla brillante. Se identificó con alguna variedad de zircón, cuarzo o ágata y menos seguramente con ámbar y jacinto.

8. *Nōfek* (ἄνθραξ; Vg. *carbunculus, gemma*)[8]. Parece ser granate rojo, carbúnculo, y menos seguro, calcedonia.

9. *ʾŌdem* (σάρδιον; Vg. *sardius*)[9]. Se han identificado con la cornalina y el jaspe rojo. No suele admitirse que se trate de sardónice.

10. *Pěninīm* (μαργαρῖται; Vg. *margaritae*)[10]. Más que «coral» rojo en forma de bolas, se trata de «perlas».

11. *Piṭdāh* (τοπάζιον; Vg. *topazius*)[11]. Parece corresponder al ár. *ʾasfar*. Se trataría del peridoto u olivino, verdeamarillento, o de serpentina. Lo que ahora se llama topacio entre nosotros, los antiguos lo llamaban «crisólito».

12. *Qéraḥ* (κρύσταλλος; Vg. *crystallus*)[12]. Por su sentido de «estar helado», se ha de entender como «cristal».

13. *Rāʾmōt* (μετέωρα, ʽΡαμόθ; Vg. *ebur antiquus, excelsa*)[13]. Es el coral, apreciado sumamente en la antigüedad y trabajado para adorno.

14. *Šāmīr* (ἀδαμάντινος; Vg. *adamas, adamantinus*)[14]. Parece responder al eg. *asmer*, al ár. *yāqūt* y al gr. σμίρις. Más que de diamante, que no se sabe si los antiguos consiguieron tallar, se trataría del corindón transparente y casi tan duro como el diamante.

15. *Sappīr* (σάπφειρος; Vg. *sapphirus*)[15]. Más que de nuestro zafiro o turquesa parece que se trata de una variedad especial de lapislázuli.

16. *Šěbō* (ἀχάτης; Vg. *achates*)[16]. Son varias formas de ágata y, según otros autores, de cornalina.

17. *Šōham* (ὀνύχιον; Vg. *onychinus*). A pesar de estar abundantemente testificado[17], no se sabe exactamente a qué clase de piedra correspondía. Mientras algunos comentaristas y especialistas la clasifican entre los ónices, sardónices, feldespatos verdes o las ágatas de diversos matices, otros afirman que es el berilo o el crisopacio.

18. *Taršīš* (θάρσις, χρυσόλιτος; Vg. *chrysolithus, visio maris, hyacinthus*)[18]. Se le ha identificado con el crisólito (que corresponde al topacio en la nomenclatura antigua), y con el jaspe amarillo.

19. *Yāhălōm* (βήρυλλος; Vg. *beryllus*)[19]. Se ha identificado con el berilo, el ónice e incluso el jaspe.

20. *Yāšěfēh* (ἴασπις; Vg. *iaspis*)[20]. Parece ser una modalidad de jaspe verde. Otros lo vierten por ónice y jade.

21. *Zěkūkīt* (ὕαλος; Vg. *vitrum*)[21]. A veces se ha traducido por «cristal», lo que no es enteramente correcto, puesto que se trata propiamente del «vidrio».

[1] Éx 28,19; 39,12; Ez 28,13 (LXX). [2] Éx 28,17; 39,10; Ez 28,13. [3] Est 1,6; Cant 1,10. [4] Is 54,12. [5] Job 28,18. [6] Is 54,12; Ez 27,16. [7] Éx 28,19; 39,12; Ez 28,13 (LXX). [8] Éx 28,18; 39,11; Ez 28,13; Eclo 32,5. [9] Éx 28,17; 39,10; Ez 28,13. [10] Job 28,18; Prov 3,15 *(qere)*; 8,11; 20,15; 31,10; Lam 4,7. [11] Éx 28,17; 39,19; Ez 28,13; Job 28,19. [12] Ez 1,22. [13] Job 28,18; Lam 4,7; Prov 24,7; Ez 27,16. [14] Ez 3,9; Zac 7,12; Jer 17,1. [15] Éx 24,10; 28,19; 29,13; Is 54,11; Lam 4,7; Ez 1,26; 10,1; 28,14; Cant 5,14; Job 27,16;28,6. [16] Éx 28,19; 39,12; Ez 28,13 (LXX). [17] Gn 2,12; Éx 25,7; 28,9.20; 35, 9.27; 39 6.13; 1 Cr 29,2; Ez 28,13; Job 28,16. [18] Éx 28,20; 39,13; Ez 1,16; 10,9; 28,13; Cant 5,14; Dan 10,6. [19] Éx 28,18; 39,11; Ez 28,13. [20] Éx 28,20; 39,13; Ez 28,13. [21] Job 28,17.

V. Nuevo Testamento y libros griegos del Antiguo. Muchos nombres que aparecen en el griego de los deuterocanónicos y el NT corresponden a nomenclaturas hebreas del AT, pero no siempre es fácil precisar con toda certeza la correspondencia. Las piedras preciosas más notables, citadas en estos escritos, son las siguientes:

1. ἀμέθυστος, Ap 21,20.

2. βήρυλλος, Tob 13,17; Ap 21,20.

3. ἴασπις, Ap 21,19.

4. κρύσταλλος, Ap 4,6; 21,11; 22,1.

5. μαργαρίτη; *margarita*, «perla», Mt 7,6; 13,45.46; 1 Tim 2,9; Ap 17,14; 18,12.16; 21,21.

6. σάπφειρος, Tob 13,16 (Vg. 21); Ap 21,19.

7. σάρδεον, Ap 4,3; 21,20.

8. σαρδόνυξ, Ap 21,20. Probablemente ónice rojo y blanco.

9. σμάραγδος, Tob 13,16 (Vg. 21); Jdt 10,21 (Vg. 19); Eclo 32,6; Ap 4,3; 21,19.

10. χαλκηδών; *chalcedonius*, Ap 21,19. Se trataría de la piedra verde de las minas de Calcedonia, conforme a datos de Plinio; sería un silicato de cobre o dioptasa. Otra lección variante da καρχηδών (*chedonius*), que sería «carbúnculo».

11. χρυσόλιθος, Ap 21,20. Lo que ahora se conoce por topacio.

12. χρυσόπρασος, Ap 21,20. Calcedonia verde o crisopacio. Compuesto de sílice y níquel.

13. τοπάζιον, Ap 21,20.

14. ὑάκινθος, Ap 21,20. Jacinto o zafiro.

VI. Conjunto de piedras preciosas. Hay principalmente tres pasajes en la SE en que se habla de varias piedras preciosas reunidas:

1. El tesoro del rey de Tiro[1]. El T. M. tiene: *ʾōdem, piṭdāh, yāhălōm, taršîš, šōham, yāšĕfēh, sappîr, nōfek, bārĕqet*. La enumeración se termina con la palabra *wĕ-zāhāb* («y oro»). En cambio, la versión de los LXX intercala más piedras, muy probablemente bajo el influjo de la enumeración de las del pectoral del sumo sacerdote: σάρδιον, τοπάζιον, σμάραγδος, ἄνθραξ, σάπφειρος, ἴασπις, añade «plata y oro» y sigue: λιγύριος, ἀχάτης, ἀμέθυστος, χρυσόλιθος, βήρυλλος, ὀνύχιον.

[1]Ez 28,12-13.

2. Piedras preciosas del pectoral[1]. Las doce piedras preciosas del pectoral del sumo sacerdote simbolizaban a las doce tribus de Israel. Estaban dispuestas en cuatro hileras de tres piedras cada una. El orden, según el estilo de escritura hebrea, sería de izquierda a derecha y de abajo arriba. Los LXX cambian alguna, lo mismo que la Vg. y mucho más Flavio Josefo, que cita al parecer, de memoria[A]. Habla de ellas también Filón[B]. Pueden disponerse así los nombres:

bārĕqet,	*piṭdāh,*	*ʾōdem,*
yāhălōm,	*sappîr,*	*nōfek,*
ʾaḥlāmāh,	*šĕbō,*	*léšem,*
yāšĕfēh,	*šōham,*	*taršîš,*

[A]F. Josefo, *Bel. Iud.*, 5,5,231-237; íd., *Ant. Iud*, 3,7,162-171, 185-187; 3,8,214-218. [B]Filón, *Vita Mosis*, 2,23-24; íd., *Quaestiones et solutiones in Exodum*, 2,112-114; id., *De specialibus legibus*, 1, 82-97.

[1]Éx 28,17-20; 39,10-13.

3. Los fundamentos de la Jerusalén celeste. Ya en el cántico final del libro de Tobit se describe la nueva Jerusalén construida con piedras preciosas, pero de una manera vaga e incompleta[1]. El Apocalipsis, entroncado con el simbolismo de las doce piedras, fundamento de las doce tribus del pueblo de Dios, pormenoriza la descripción de la Jerusalén celeste, en cuyos fundamentos se emplean la mayor clase de piedras refulgentes[2].

Este:	ἴασπις	σάπφειρος	χαλκηδών
Norte:	σμάραγδος	σαρδόνυξ	σάρδιον
Sur:	χρυσόλιθος	βήρυλλος	τοπάζιον
Oeste:	χρυσόπρασος	ὑάκινθος	ἀμέθυστος

[1]Tob 13,16-17 (gr.). [2]Ap 21,18-20.

Bibl.: E. Levesque, *Pierre précieuse*, en *DB*, V, cols. 420-427. L. Fonck, *Lapides pretiosi*, en Hagen, 2, 917-918. K. Galling, *Edelsteine*, en *BRL*, cols. 139-140. J. Bolman, *De edelstenen vit den Bijbel*, Amsterdam 1938. W. M. Flinders Petrie, *Stones, Precious*, en Hastings, IV, págs. 619-621. *Diccionario tecnológico Chambers* (C. F. Tweney edit.), Barcelona 1952. S. Bartina, *Apocalipsis de san Juan*, en *La Sagrada Escritura*, III, Madrid 1962, págs. 814-819. P. L. Garber, R. W. Funck, *Jewels and Precious Stones*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. II, Nueva York 1962, págs. 898-905.

S. BARTINA

PĪ-BÉSET («casa de la diosa Bastet»; Βούβαστος; Vg. *Bubastis/Bubastus*). Ciudad situada en el delta del Nilo, mencionada una sola vez en el AT, en el oráculo de Ezequiel contra Egipto, en el que Pī-Béset se cita al mismo tiempo que ʾŌn[1] (→ **Bubastis**).

[1]Ez 30,17.

PIEL (heb. *ʿōr*; δέρμα, δέρμις; Vg. *pellis*). Aparece mencionada varias veces en la SE como una de las partes que constituyen el cuerpo humano[1]; en ella se manifiestan de modo especial los efectos del hambre y de las penalidades[2]. Volver a revestir la piel equivale a revivir[3]. «Piel por piel»[4] parece ser un proverbio tomado del lenguaje comercial, equivalente a nuestro «tanto a tanto»; y este otro: «¿Puede un etíope cambiar su piel?»[5] denota un imposible. A base del difícil texto masorético actual de Job 19,20, «me escapé con la piel de mis dientes», podría pensarse en una expresión gráfica que valdría tanto como «todo se ha perdido». Pero quizá con mayor probabilidad pueda traducirse con Dhorme: «Y he roído mi boca con mis dientes». omitiendo el segundo *bĕʿōr* como ditografía.

De las pieles de animales usadas para vestido del hombre pecador habla ya el primer libro bíblico[6], también se usaron en el revestimiento de las tiendas, en el Tabernáculo del Arca[7] y en la escritura (→ **Pergamino**),

En ocasiones se compara el firmamento a una piel de animal[8].

[1]Job 10,11. [2]Job 7,5; 19,20; 30,30; Lam 3,4; 4,8; 5,10. [3]Job 19,26. [4]Job 2,4. [5]Jer 13,23. [6]Gn 3,21; cf. Heb 11,37. [7]Éx 26, 7.14; cf. Is 54,2. [8]Sal 104,2.

C. WAU

PĪKŌL (et. ?; Φιχόλ, Φιχώλ; Vg. *Phicol*). Jefe militar de → **ʾĂbimélek**, que intervino en las relaciones de este rey con Abraham e Isaac, en episodios muy semejantes[1].

[1]Gn 21,22-32; 26,26-31.

Bibl.: W. F. Albright, *Egypt and the Early History of the Negeb*, en *JPOS*, 4 (1924), págs. 138-139. A. Clamer, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 309-311, 535.

D. VIDAL

PILATO, Ciclo apócrifo de. Agrupamos bajo este epígrafe la literatura apócrifa acerca de la Pasión, Resurrección y Descenso de Jesús a los infiernos, en que el nombre de Pilato ocupa un lugar destacado. En casi todas las piezas que lo componen, se advierte como rasgo común la tendencia a justificar la actitud del gobernador romano en relación con la Pasión de Cristo, haciendo cargar toda la responsabilidad del hecho sobre Herodes y los judíos. Más aún, la persona de Pilato adquiere un considerable valor apologético al ser presentada como testigo autorizado de los hechos portentosos narrados en esta literatura, todos los cuales están en estrecha conexión con la resurrección de Cristo.

El núcleo primitivo que dio origen a esta prolífica literatura se remonta al siglo II, como lo demuestran los testimonios de Justino[A], Tertuliano[B] y Eusebio[C]. Las piezas que hoy poseemos presentan un estadio ulterior de evolución. Enumeramos las principales:

1. Actas de Pilato o Evangelio de Nicodemo. Su antigüedad se remonta por lo menos al siglo IV. Consta de dos partes perfectamente distintas:

a) La primera se denomina propiamente *Acta Pilati* y comprende 16 capítulos, en los que se describe el prendimiento y crucifixión de Cristo, juntamente con los debates habidos en el sanedrín a consecuencia de la Resurrección. Como autor de ella, se presenta un tal Ananías que, sirviéndose como fondo de la narración

canónica y utilizando elementos de las antiguas *Acta Pilati* y de otras fuentes legendarias, entreteje un relato de carácter eminentemente apologético.

b) La segunda parte es conocida con el título de *Descensus Christi ad Inferos*. Consta de once capítulos que giran en torno al descenso de Cristo a los infiernos. El autor se sirve del testimonio de algunos supuestos resucitados que dieron testimonio del hecho.

2. CORRESPONDENCIA ENTRE PILATO Y TIBERIO. Se conserva en manuscritos latinos de época posterior. Pilato se excusa ante Tiberio por haber condenado sin conocimiento de causa a Cristo. El emperador no le acepta tales excusas.

3. RELACIÓN, «ANAPHORA», DE PILATO. Probablemente data del siglo VII. Se presenta como una relación hecha por Pilato a César Augusto, proclamando la inocencia de Cristo, a quien condenó por instigación de los judíos.

4. CORRESPONDENCIA ENTRE PILATO Y HERODES. Pilato comunica a Herodes su pesar por haber condenado a Cristo y le da cuenta de los últimos acontecimientos que acreditan la verdad de su resurrección. Herodes se lamenta de las desgracias sobrevenidas a su familia por la condenación de Cristo.

5. TRADICIÓN, «PARÁDOSIS», DE PILATO. Viene a ser una continuación de la *Anaphora*.

6. MUERTE DE PILATO. Se trata de una leyenda occidental forjada en la Edad Media sobre la muerte de Pilato, a la que apenas puede dársele categoría de apócrifo.

7. DECLARACIÓN DE JOSÉ DE ARIMATEA. Viene a ser un apéndice de *Acta Pilati* y estuvo muy en boga durante la Edad Media. Se presenta como narrador de todos los incidentes de la Pasión y Resurrección el mismo José de Arimatea.

8. VENGANZA, «VINDICTA», DEL SALVADOR. Es una leyenda que gozó igualmente de gran favor durante la Edad Media y en la que se describe la destrucción de Jerusalén, así como la supuesta historia de Natán y la Verónica en relación con la evangelización de Aquitania.

9. SENTENCIA DE PILATO. Se presenta este escrito como texto auténtico de la sentencia dictada por Pilato contra Cristo. Se conserva en un manuscrito italiano y su antigüedad no sobrepasa el siglo XVI.

[A] JUSTINO, *Apol.*, 1,35 y 48, en *PG*, 6,384 y 400. [B] TERTULIANO, *Apol.*, 21, en *PL*, 1,461. [C] EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 1,9,3, en *PG*, 20,108.



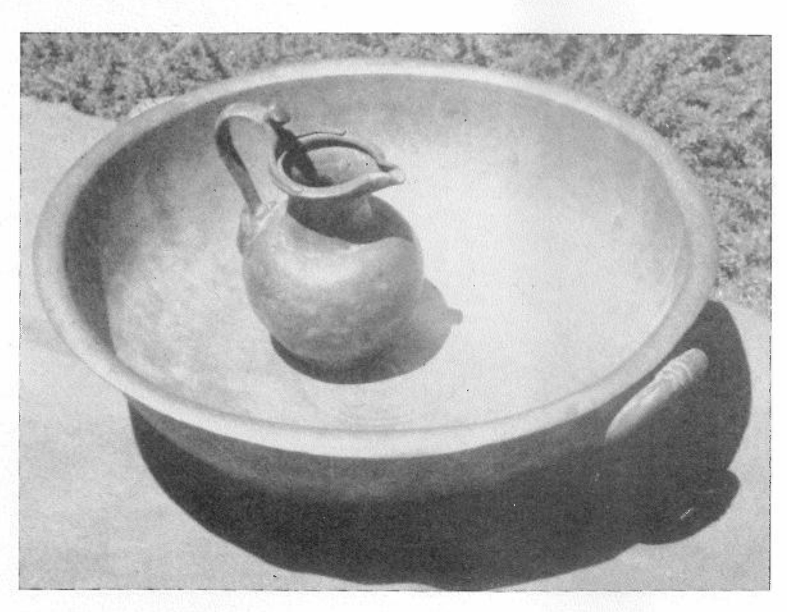
Inscripción hallada en Cesarea del Mar, en donde por vez primera aparece el nombre de Poncio Pilato

Bibl.: C. TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha*, 2.ª ed., Leipzig 1876, pág. 210 y sigs. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 418-569.

A. DE SANTOS OTERO

PILATO, Hechos. → **Pilato, Ciclo apócrifo de.**

PILATO, Poncio. Procurador romano de Judea que desempeñó su cargo del año 26 al 36 D.C. Después que el tetrarca Arquelao fue destituido de su cargo por Augusto, a instancias de los propios judíos, se nombraron «procuradores» (ἐπίτροποι) para que administraran la antigua tetrarquía, que comprendía las regiones de Judea, Samaría e Idumea. A pesar de que los judíos gozaban de cierta autonomía y tenían tribunales propios (el sanedrín), el procurador representaba la suprema autoridad (*imperium*) sobre el pueblo, reservándose en exclusiva el derecho a la pena de muerte (*ius gladii*).



Jofaina y jarro, que formaban parte del botín tomado a los romanos por los judíos rebeldes de Bar Kōkēbāʾ. Quizá son similares a los empleados por Pilato, tras condenar a Jesús. (Foto *Orient Press*)

Su misión, además de mantener en orden al país, consistía urgir y vigilar el cobro de los impuestos. Para ello poseía algunos batallones de soldados (*cohortes*), generalmente acuartelados en Cesarea y Jerusalén. No obstante, la procuratura dependía en alguna forma de la provincia romana de Siria, hallándose el procurador supervigilado y respaldado por el *legatus pro praetore* de aquella provincia.

Poncio Pilato fue el tercer procurador de Judea. Sustituyó en el cargo a Valerio Grato. Pertenecía a la familia de los Poncio, de la clase ecuestre, ya que el cargo de procurador era accesible a los que seguían la carrera política de los caballeros y no a los magistrados del orden senatorial. El *cognomen* Pilato parece hacer alusión a la palabra *pilum*, «venablo», sugiriendo acaso la idea de que Pilato o alguno de sus antepasados se había hallado mezclado de una forma determinada, difícil de precisar, en algún conflicto bélico.

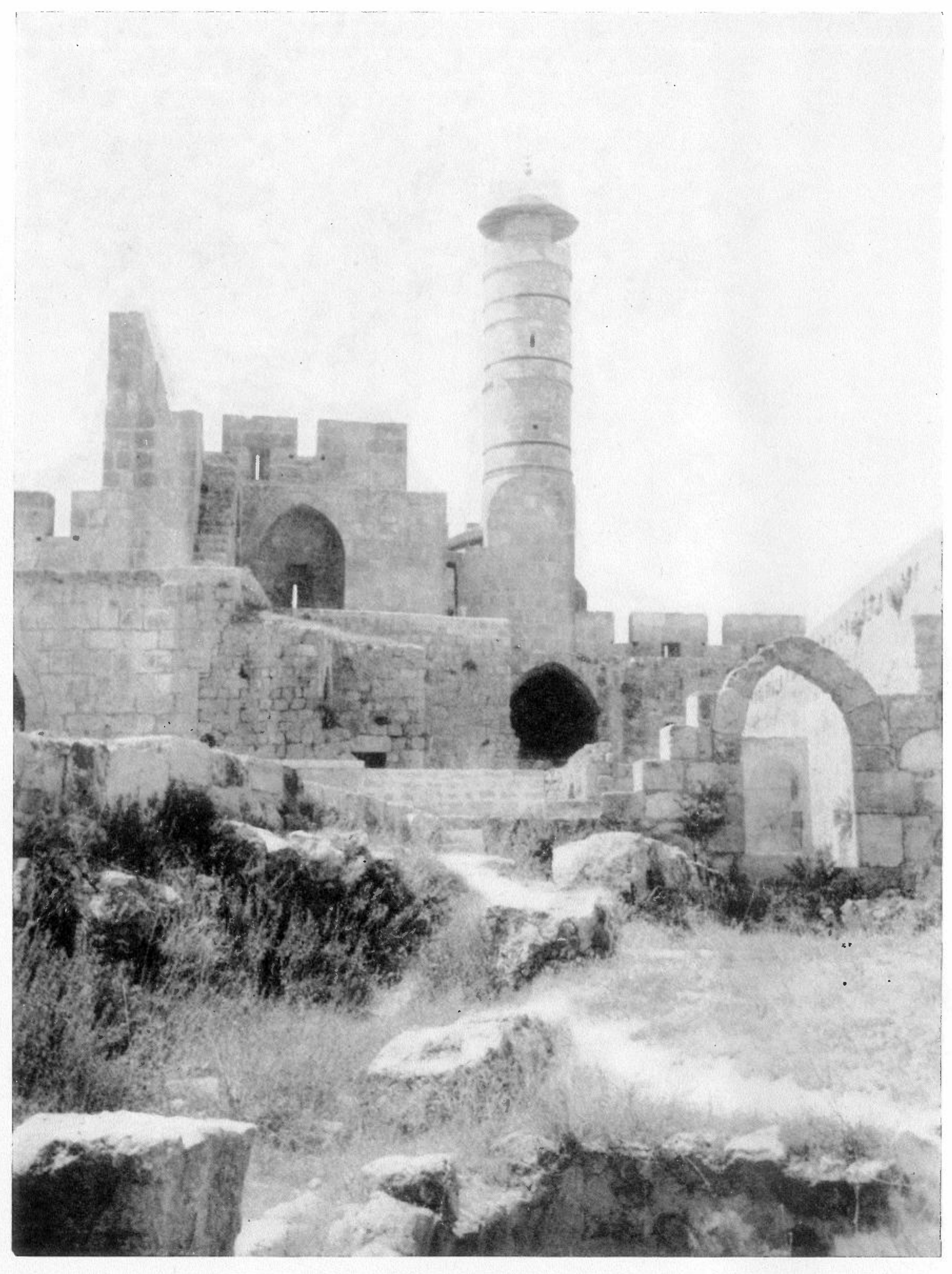
Desde el primer momento, el procurador se distinguió por su desprecio y odio hacia los judíos. A pesar de que sus predecesores, por respeto a las leyes judías, habían permitido que las tropas acuarteladas en Jerusalén no llevaran en sus enseñas la efigie imperial, Pilato mandó introducir en la ciudad, de noche, las enseñas normales, que al siguiente día, junto con la sorpresa general, produjeron la indignación de los fariseos. Una legación judía llegó a Cesarea para pedir al procurador que retirara la orden, considerada en Jerusalén como una profanación religiosa. Pilato en un principio decidió no hacerles caso, pero ni esto ni las amenazas que más tarde empleó contra ellos pudieron hacer dispersar a la comisión suplicante y Pilato al fin, por verse libre del asunto, tuvo que ceder a las instancias de los judíos.

El segundo roce importante del procurador con el pueblo tuvo lugar con motivo de unas importantes obras hidráulicas que, por iniciativa de Pilato, se estaban llevando a cabo en Jerusalén. Se trataba nada menos que de la conducción de aguas potables desde una zona al sur de Belén hasta la capital, para lo cual era necesaria la construcción de un gran acueducto. Pilato no vaciló en echar mano del *qŏrbān* o tesoro del Templo, para sufragar los gastos. Esto indignó a los judíos más rigoristas, que organizaron manifestaciones de protesta las cuales fueron sofocadas violentamente por los soldados del procurador.

Acaso el tercer incidente fue la matanza en el Templo de unos galileos, al tiempo de ofrecer los sacrificios[1]. Después vino el proceso de Jesús. Desde el primer momento se puso al lado del Maestro y en contra de los sanedritas. Ya el recibimiento que les hace es hosco

Jerusalén. Sección del enlosado perteneciente al Litóstrotos de la torre Antonia, en donde muchos autores sitúan el proceso de Jesús ante Pilato. (Foto P. Termes)





Jerusalén. La torre de David, en el que fue palacio de Herodes, habitual residencia de Poncio Pilato durante sus estancias en la ciudad

y violento: «¿Qué acusación traéis contra este hombre?», a lo que los judíos molestados responden: «Si no fuera éste un malhechor, no te lo hubiéramos traído»[2]. Después el proceso sigue una misma dirección. Pilato está empeñado en absolver a Jesús, porque le encuentra inocente y, sobre todo, por ir en contra de los fariseos. Sin embargo, su falta de decisión desde el principio le va a llevar más allá de donde era su voluntad, y acabará por condenar a Jesús, por miedo a una denuncia ante el gobernador de Siria de ser negligente en atajar brotes políticos, contrarios a la autoridad imperial: «Si sueltas a éste, no eres amigo del César, pues todo el que se hace rey contradice al César»[3].

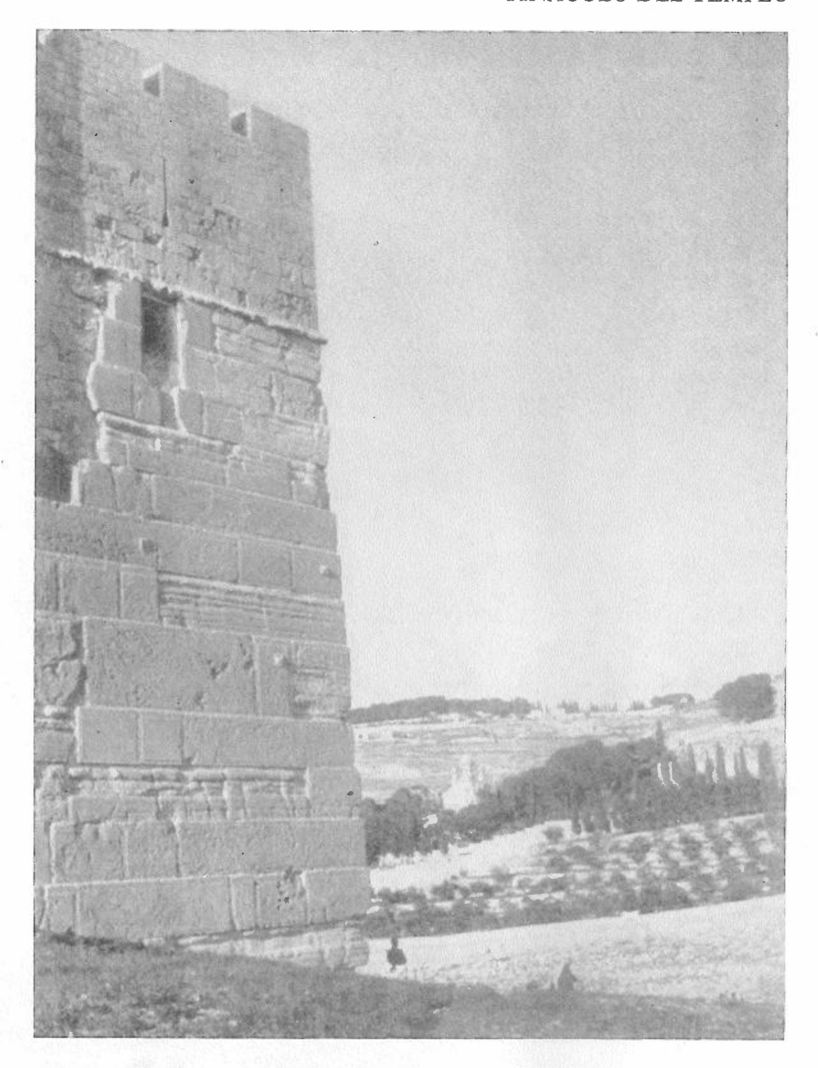
Por eso, Pilato trata de deshacerse del enredo, enviando al prisionero a Herodes Antipas, bajo la disculpa de que Jesús era galileo. El detalle del romano agrada al tetrarca que, aunque presente aquellos días en Jerusalén con motivo de las fiestas de la Pascua, no tenía de suyo jurisdicción para juzgar allí a ninguno de sus súbditos[4]. En segundo lugar, aprovecha la tradicional costumbre de soltar un preso con motivo de la Pascua, para contraponer la figura de Jesús a la de un vulgar bandido y homicida, Barrabás, y de esa forma, al no dar opción y hallarse el pueblo obligado a escoger entre uno de los dos, forzar a que las gentes se inclinen por Jesús[5]. De nuevo le falla la estratagema y esta vez opta por castigar a Cristo con la flagelación, para así excitar al pueblo a la compasión y poner al preso en libertad. Pero otra vez, y con gran sorpresa suya, las gentes piden para Jesús la muerte de cruz[6]. Pilato al fin se da por vencido y cede, no sin antes lavarse simbólicamente las manos en señal de inocencia por su parte[7], y vengarse de los fariseos, haciendo escribir sobre la cruz de Jesús esta sentencia: «Jesús Nazareno, rey de los judíos», lo que provoca una indignación entre éstos, que hubieran preferido que la sentencia dijera: «Éste es el que dijo: "Soy el rey de los judíos"»[8].

Poco después del «caso de Jesús», Pilato volvió a enfrentarse con los dirigentes del pueblo judío. Esta vez el motivo fue que el procurador mandó colgar del palacio de Herodes en Jerusalén una serie de escudos dorados con la leyenda del emperador. Los judíos protestaron, pero no fueron escuchados por Pilato; por fin, y a instancias de aquéllos, una orden del emperador mandaba que los escudos fueran llevados al templo de Augusto en Cesarea.

Todavía en otra ocasión Pilato tuvo que habérselas con el pueblo, pero en este caso ya por última vez. Los samaritanos se congregaron en el monte Garizim, en donde un pseudoprofeta decía que iba a desenterrar

Restos del acueducto que Pilato hizo construir, cerca de Mār Elyās, para llevar el agua potable hasta Jerusalén, provocando algunos incidentes con la población local. (Foto P. Termes)





Jerusalén. Ángulo sudeste de las murallas de la explanada del Templo, considerado corrientemente como el pináculo del Templo. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

allí mismo los vasos sagrados de los tiempos de Moisés. Con esto comenzarían los tiempos mesiánicos. El romano ahogó la fiesta en sangre. Mandó rodear el monte con sus tropas y atacó a los samaritanos, haciendo en ellos una terrible matanza. Esta vez la hazaña costó cara al procurador. Los samaritanos protestaron ante el gobernador de Siria, Vitelio, y éste hizo dimitir de su cargo a Pilato y le mandó a Roma para rendir cuentas de su actuación ante el emperador. En Palestina, le sucedía en el cargo el procurador Marcelo. Cuando en la primavera del 37 Poncio Pilato llegaba medroso a la capital del mundo, el temible y suspicaz Tiberio César acababa de fallecer.

[1]Lc 13,1. [2]Jn 18,29-30. [3]Jn 19,12. [4]Lc 23,7-12. [5]Mt 27,15-23; Mc 15,6-15; Lc 23,17-25; Jn 18,39-40. [6]Jn 19,1-6. [7]Mt 27,24-25. [8]Jn 19,19-22.

Bibl.: FILÓN, *De Legatione ad Caium,* 38. F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 18. E. SCHÜRER, *Geschichte des Judischen volkes in Zeitalter Jesu Christi,* 4.ª ed., Leipzig 1901-1909. G. RICCIOTTI, *Historia de Israel,* Barcelona 1947 (trad. esp.).

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY

PILDĀŠ (et.?; Φαλδάς; Vg. *Pheldas*). Sexto hijo de Nāḥōr, hermano de Abraham, y de Milkāh[1]. El personaje es desconocido; tal vez pueda suponerse que es el nombre de una tribu. Si así fuera, habría que buscarla en Arabia septentrional, donde parece que pueden localizarse las tribus descendientes de Nāḥōr.

[1]Gn 22,22.

J. VIDAL

PILḤĀ' («piedra de molino»; Φαδαείς, Φαλαί; Vg. *Phalea*). Uno de los jefes del pueblo, que firmaron el pacto de renovación de la Alianza con Dios en tiempos de Nehemías[1].

[1]Neh 10,25.

Bibl.: NOTH, 1152, pág. 226.

M. MÍNGUEZ

PILṬAY (abr. de → **Palṭī'ēl**; Φελητεί [S]; Vg. *Phelti*). Sacerdote de la familia de Mō'adyāh, jefe de un grupo familiar en los días del sumo sacerdote Yōyāqīm[1].

[1]Neh 12,17.

Bibl.: NOTH, 1156, págs. 38, 156.

M. D. RIEROLA

PINÁCULO DEL TEMPLO (τό πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ; Vg. *pinna[culum] templi*). Esta expresión aparece en el relato de las tentaciones de Jesús y etimológicamente, tanto en griego como en latín, equivale a «alero» (πτέρυξ; *pinna, penna,* «ala»).

Buscando una altura congruente a la espectacularidad del salto que sugiere el tentador, los comentaristas en general coinciden en señalar el ángulo sudeste del pórtico llamado de Salomón que daba sobre el torrente Cedrón, con una altura aproximada de un centenar de metros y que, en expresión de Flavio Josefo causaba vértigo a quien se asomaba. Otros se contentan con señalar alguno de los remates de los pórticos almenados que rodeaban la explanada del recinto sagrado (ἱερός y no ναός que sería el Santuario propiamente dicho).

Según Hegesipo, citado por Eusebio, desde el mismo lugar fue despeñado años después Santiago el Menor.

Mt 4,5; Lc 4,9.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 15,11,3. EUSEBIO, en *PG*, 20, 196. A. PARROT, *El Templo de Jerusalén,* Barcelona 1962, págs. 48 y 68.

P. ESTELRICH

PĪNĔḤĀS (et. cf. egip. *pꜣ-nḥśi*, «moreno», «negro»; Φινεές; Vg. *Phinees*). Nombre de tres personajes del Antiguo Testamento:

1. Hijo de ʾElᶜāzār y nieto de Aarón, sacerdote israelita del tiempo de Moisés. Su madre era hija de Pūṭīʾēl. Mientras una plaga azotaba al pueblo de Israel, un hebreo llevó a su tienda una moabita, por influjo del culto licencioso de Báᶜal Pĕᶜōr; indignado por ello, Pīnĕḥās atravesó a la pareja culpable de un lanzazo. Inmediatamente cesó la plaga y Yahweh, para premiar su celo, prometió a Pīnĕḥās y a su descendencia, un sacerdocio duradero[1]. Acompañó a las fuerzas que iban a luchar contra los madianitas, más como sacerdote que como jefe militar, puesto que llevó consigo parte del ajuar del santuario[2]. Intervino como delegado principal de una comisión enviada por las tribus principales a las asentadas en Transjordania, reos, al parecer, de haber erigido un altar. Comprobada la buena fe de éstas, Pīnĕḥās y los restantes delegados informaron de lo que había sucedido en realidad y se dispersaron las tribus cisjordánicas, que estaban a punto de empuñar las armas contra los supuestos transgresores[3]. En otra ocasión, Pīnĕḥās informó a los israelitas, a quienes había derrotado varias veces la tribu de Benjamín —con la que luchaban a causa del pecado de los habitantes de Gabaa—, que Yahweh, consultado por él en Betel, había decidido darles la victoria final[4]. El nombre de este sacerdote se conserva en el lugar llamado Gibᶜat Pīnĕḥās[5], lugar en que fue enterrado su padre ʾElᶜāzār.

2. Hijo de Elí y hermano de Ḥōfnī, y como éste, sacerdote del arca de la Alianza en Šīlōh. La conducta de ambos era reprobable, pues elegían la carne que se les antojaba antes de que se ofreciera el sacrificio a Yahweh y maltrataban a las personas que protestaban de ello; empeoraron su comportamiento al cometer abusos en las mujeres que servían en el santuario. Desdeñaron las amonestaciones de su padre, el cual no los castigó. Por ello, se les anunció el fin de su estirpe. En efecto, Hŏfnī y Pīnĕḥās murieron en la batalla de ʾĂfēq, en que el Arca cayó en poder de los filisteos. Pīnĕḥās tuvo un hijo llamado ʾĪ-Kābōd[6] y fue abuelo del ʾĂḥiyyāh, que acompañó el Arca en el reinado de Saúl[7].

3. Sacerdote o levita, padre de ʾElᶜāzār, uno de los que se hizo cargo del oro, la plata y los objetos sagrados cuando Esdras llegó a Jerusalén[8].

[1]Nm 25,6-18; cf. Sal 106,30-31; Eclo 45,23-24; 1 Mac 2,26.54. [2]Nm 31,6; cf. 10,1-10; 2 Cr 13,12. [3]Jos 2 ,9-34. [4]Jue 20,27-28; cf. vers. 1-26. [5]Jos 24,33. [6]1 Sm 1,3; 2,12-36; 3,11-18; 4,4-11.17. [7]1 Sm 14,3. [8]Esd 8,33.

Bibl.: NOTH, 1145, pág. 63. K. MÖHLENBRINK, *Die levitischen Überlieferungen des ATs*, en *ZAW*, 52 (1934), págs. 189, 217-219. A. CLAMER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, págs. 408-409, 437. A. GELIN, *Josué*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 120-123. A. MÉDEBIELLE, *Les livres des Rois*, ibíd., págs. 357-362, 365-367. V. M. JACONO, *Phinees*, en *ECatt*, IX, col. 1315. A. SPIRO, *The Ascension of Pinechas*, en *PAAJR*, 22 (1953), págs. 91-114.

G. SARRÓ

PĪNŌN (Φινών; Vg. *Phinon*). Uno de los «jefes» descendientes de Esaú[1]. Es, como los demás enumerados, nombre de lugar que posiblemente corresponde a las subdivisiones políticas o administrativas del país, distintas de las antiguas instituciones tribales, que se habían instaurado después de la caída de la monarquía edomita (Clamer).

El nombre es una ligera variante del → **Pūnōn** de Nm 33,42, una de las estaciones del Éxodo (→ **Éxodo, Itinerario del**).

[1]Gn 36,41; 1 Cr 1,52.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 416-417, n. 39. É. DHORME, *La Genèse*, en *BP*, I, pág. 123, n. 40-43. SIMONS, § 393.

M. MÍNGUEZ

PINTURA. → **Arte hebreo.**

PIRʾĀM («asno salvaje»?; Φειδών; Vg. *Pharam*). Rey amorreo de la ciudad-estado de Yarmūt, situado al sudoeste de Jerusalén, en el momento de la conquista de la Tierra Prometida por los israelitas. Se coaligó con otros cuatro soberanos del mismo grupo étnico, al mando de ʾĂdōniṣédeq, monarca de Jerusalén; sufrió la derrota y pereció con sus aliados en la batalla de Gabaón, al intentar detener la invasión israelita que Josué acuadillaba.

Jos 10,3.

Bibl.: G. E. WRIGHT, *The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1*, en *JNES*, 5 (1946), págs. 105-114.

M. V. ARRABAL

PIRᶜĀTŌN (et.?; Φαραθών; Vg. *Pharaton*). Localidad situada «en la tierra de Efraím, en la montaña de los amalecitas», patria del juez ᶜAbdōn y en donde, a su muerte, fue enterrado[1]. De Pirᶜātōn procedía Bĕnāyāhū[2]. Después de una escaramuza entre Jonatán Macabeo y el sirio Báquides, éste, para defender la región, construyó una serie de fortalezas entre las que se encontraba Faraón, la Pirᶜātōn hebrea[3].

Casi todos los autores suponen que es idéntica a la actual Farᶜatah, unos 10 km al suroeste de Nāblus, si bien otros, basándose en que ᶜAbdōn procediese de la tribu de Benjamín (según se lee en 1 Cr 8,23.30 y 9,36), y que el pasaje de Macabeos, anteriormente citado, se refiriese a una zona limítrofe, prefieren situarla dentro de los límites de dicha tribu de Benjamín.

[1]Jue 12,13.15. [2]2 Sm 23,30; 1 Cr 11,31;27,14. [3]1 Mac 9,50.

Bibl.: B. UBACH, *Jutges*, en *La Bíblia de Montserrat*, IV, Montserrat 1953, pág. 285. SIMONS, §§ 601, 663-665, 809.

D. VIDAL

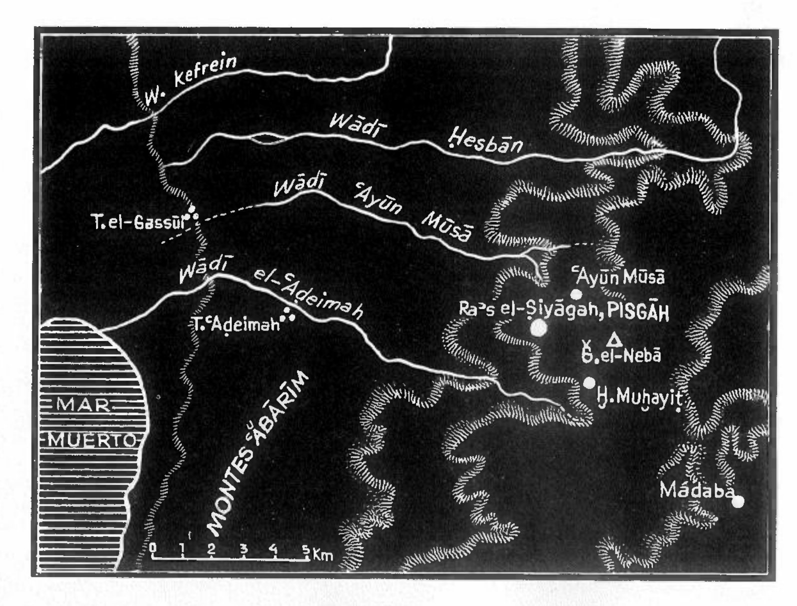
PIRATONITA (heb. *ha-pirᶜātōni*, «el de Pirᶜātōn»; Φραα9ωνίτης; Vg. *Pharathonites*). Gentilicio que indica a los oriundos o habitantes de Pirᶜātōn, ciudad de la tribu de Efraím, como el juez ᶜAbdōn[1] y Bĕnāyāhū, héroe de David[2].

[1]Jue 12,13.15. [2]2 Sm 23,30; 1 Cr 11,31; 27,14.

C. COTS

PISCINA. Una de las traducciones posibles de diversos vocablos hebreos y griegos, que denotan un depósito natural o artificial en que se recogen las aguas

Mapa con el emplazamiento o situación del Pisgāh



de lluvia, fuentes o manantiales (→ **Agua. Conducción y canalización**). Los términos hebreos más empleados son *birkāh* (κολυμβήθρα; Vg. *piscina*), *ʾăgam* (διώρυξ; Vg. *palus*) y *miqwēh* (ἕλος; Vg. *lacus*). El NT emplea la voz κολυμβήθρα.

PISGĀH (heb. *ha-pisgāh*; Φασγά, κορυφὴ τοῦ λελαξευμένου; Vg. *Phasga*). Accidente geográfico o parte del monte Abarim, también llamado Fasga, que es la castellanización del nombre latino de la Vg. Se cita en el AT en dos expresiones distintas: la cima del Pisgāh (heb. *rōʾš ha-pisgāh*) y las laderas o faldas del Pisgāh (heb. *ʾašdōt ha-pisgāh*; cast. *Asedot Fasga*, derivado de la Vg. *Asedoth Phasga*). La primera expresión se emplea durante el relato del Éxodo: se hallaba cerca del valle que seguía a la etapa de Bāmōt[1], Balaam estuvo en el «campo de los Ṣōfīm» en el Pisgāh[2], Moisés había de subir a su cima[3] y así lo hizo[4]; las faldas del Pisgāh se citan en las descripciones de la Tierra Prometida antes o durante la Conquista[5]. Algunos palestinólogos suponen que Pisgāh es una parte del Abarim, cuyo punto más alto representa el → **Nĕbō**; otros lo identifican con Raʾs el-Siyāgah, promontorio situado algo más al norte de la cima del Nĕbō y orientado hacia el oeste, y unos 100 m más bajo que él, desde el cual se domina un panorama más amplio.

[1] Nm 21,20. [2] Nm 23,14. [3] Dt 3,27. [4] Dt 34,1. [5] Dt 3,17; 4,49; Jos 12,3; 13,20.

Bibl.: ABEL, I, págs. 379 y sigs. SIMONS, §§ 170, 197, 227, 406, 441, 451.

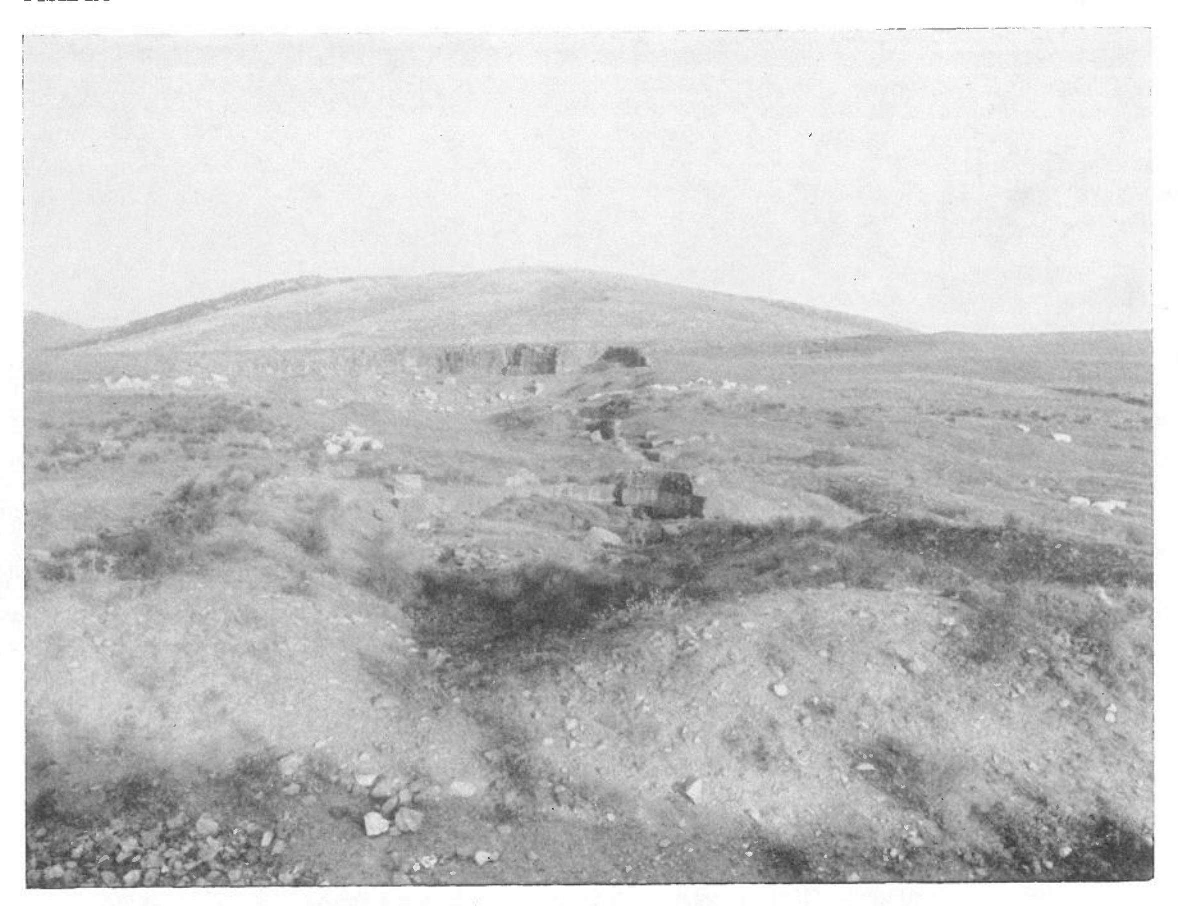
C. COTS

PISIDIA (Πισιδία; Vg. *Psidia*). Región del sur de Asia Menor, limitada al norte por Frigia, al este por Isauria, al sur por Panfilia, y al oeste por Licia y Caria. Es región montañosa, debido principalmente a la cadena del Tauro. Entre esas montañas se albergan fértiles valles, ricos en cultivos y bosques, que hicieron posible una población bastante numerosa.

Lo accidentado del terreno hizo difícil la penetración de pueblos extranjeros, lo cual influyó para que la cultura griega y romana fuese lenta en su penetración. Puede decirse que hasta la época romana conservaron su libertad. Augusto hizo de Antioquía, la principal ciudad de la región, colonia suya, sacándola de su aislamiento por medio de caminos que enlazaban con otros centros importantes. A partir del año 25 A.C., había pasado a formar parte de la provincia de Galacia (que incluía además, Licaonia, Isauria y partes de Frigia y Paflagonia). El año 74, Vespasiano unió la parte sur de Pisi-



Mapa de la región de Pisidia, en la zona sur de Asia Menor



Ruinas de Antioquía de Pisidia, convertida en la principal ciudad de la región por gracia de Augusto, y que fue visitada por san Pablo durante su primer viaje apostólico. (Foto P. Termes)

dia a la provincia Licia-Panfilia. Más tarde llegó a ser provincia independiente.

San Pablo visitó la región durante su primera misión. En Panfilia no se entretuvo demasiado tiempo, partiendo hacia Pisidia. La causa de tales prisas no están demasiado claras. Unos autores suponen que el clima poco sano de tales regiones bajas hizo que el apóstol enfermase, y hubiese de partir inmediatamente hacia la meseta de Pisidia. Otros creen que, dado el fin de san Pablo de predicar en colonias judías, prefirió ir a Pisidia, en donde había un importante número de judíos con su sinagoga[1]. La ruta seguida debió de ser el curso del río Caistro para llegar al lago Egridir después de atravesar el Tauro. A continuación, siguiendo la meseta, llegó a la importante ciudad llamada → **Antioquía de Pisidia.**

[1] Act 13,14; 14,24.

Bibl.: W. M. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, Londres 1890, págs. 387-415; íd., *The Cities of St. Paul, their Influence on his Life and Thought*, Londres 1907. Ch. Lonckoronski, *Les villes de Pamphylie et de la Piside*, 2 vols., París 1890-1843. D. Magie, *The Roman Rule in Asia Minor*, Princeton 1950, págs. 456-467. H. Metzger, *Las rutas de san Pablo en el Oriente griego*, Barcelona 1962, págs. 20-21 (trad. cast.).

R. SÁNCHEZ

PĪŠŌN (Φισῶν; Vg. *Phison*). Uno de los cuatro ríos o brazos de río que salían del → **paraíso**[1]. Regaba la tierra de → **Ḥăwīlāh**, rica en metales y piedras preciosas. La identidad de este río es muy dudosa. Flavio Josefo supuso que era el Indo, siguiendo la concepción geográfica del mundo que imperaba en sus días. La teoría más aceptada hoy en día, es la que lo identifica con el río Fasis, hoy Rioni, que nace en el monte Ararat y desemboca en el mar Negro. La tierra de Ḥăwīlāh sería, según eso, la Cólquida.

[1] Gn 2,11.

Bibl.: F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, Leipzig 1881. A. Clamer, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 121-122.

D. VIDAL

PISPĀʾ (et.?; Φασφαί; Vg. *Phaspha*). Segundo hijo de Yéter, citado entre los descendientes del patriarca Aser[1]. Noth opina que se trata de un nombre de tribu, cuya etimología no indica. En algunos mss., el nombre ostenta la variante Pispāh.

[1] 1 Cr 7,38.

Bibl.: Noth, 1169, pág. 255.

M. D. RIEROLA

PISPĀH. Forma variante, según algunos mss., del nombre de → **Pispā'**.

PIṢṢĒṢ (heb. *ha-piṣṣēṣ*, et.?; Ἀφεσή; Vg. *Aphses*). Jefe de la decimoctava clase sacerdotal, según la organización del servicio religioso en el Templo llevada a cabo en tiempo de David[1]. También se le llama Afses, nombre que resulta de castellanizar la grafía que el mismo tiene en la traducción de san Jerónimo.

[1] 1 Cr 24,15.

Bibl.: NOTH, 1170, pág. 255.

M. MÍNGUEZ

PISTIS SOFÍA (Πίστις Σωφία, «Fe-Sabiduría»). Título que M. G. Schwartze dio, en la edición y traducción latina publicada en Berlín (1851), a un escrito gnóstico del siglo III, conservado únicamente en el *Codex Askewianus* (*Ms. Brit. Mus. Add. 5114*), compuesto en lengua copta. Consiste en cuatro libros, los tres primeros de los cuales tratan de la Fe que busca a la Sabiduría; el cuarto libro, en el que no se menciona a la *Pistis Sofía*, por lo que se considera un escrito distinto, trata de las cosas que narró y que enseñó Jesús, a quien se atribuye la paternidad del escrito, a unos discípulos al cabo de permanecer doce años en la tierra después de la Resurrección. Tal vez el cuarto sea el libro más antiguo. La *Pistis Sofía* es un eón, que tiene el mismo destino o suerte que la humanidad. El autor parece haber sido valentiniano. El ms. contiene también cinco de las *Odas de Salomón*.

Bibl.: F. C. BURKITT, *Pistis Sophia*, en *JThS*, 23 (1921-1922), págs. 271-280. E. PETERSON, *Pistis Sophia*, en *ECatt*, IX, col. 1754, con bibliografía. F. L. CROSS (ed.), *Pistis Sophia*, en *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2.ª ed., Londres 1958, pág. 1075, con bibliografía.

J. A. G.-LARRAYA

PITECANTROPO (der. del gr. πίθηκος, «mono», y ἄνθρωπος, «hombre»). Tipo de homínido fósil, procedente de la isla de Java, notable por sus caracteres intermedios entre los auténticamente humanos y los semiescos. Los primeros restos (una bóveda craneal, un fémur, un fragmento de mandíbula) fueron hallados por el Dr. Dubois en 1890 a orillas del río Solo (*Pithecanthropus erectus*); posteriormente se han encontrado otros muchos restos, principalmente por el profesor Von Königswald, en Sanguirán, Trinil, Modjokerto, etc., pudiendo actualmente considerarse el tipo pitecantropo perfectamente establecido, y caracterizado por la bóveda craneal extraordinariamente deprimida, frente muy huida, cresta occipital muy pronunciada, capacidad craneal reducida (850 cm^3), apófisis mastoidea poco desarrollada, etc.: a pesar de lo cual, presenta numerosos caracteres humanos, por lo que en general, se admite que se trata de un resto fósil humano, sobre todo, por su semejanza con el sinantropo, cuya naturaleza humana parece confirmada.

Todos los hallazgos de *Pithecanthropus* se sitúan en el pleistoceno inferior, en una época correspondiente al período glaciar Günz y al interglaciar Günz-Mindel.

Bibl.: H. BREUIL - R. LANTIER, *Les hommes de la pierre ancienne*, París 1951. V. MARCOZZI, *L'Uomo nello spazio e nel tempo*, Milán 1953. V. ANDÉREZ, *Hacia el origen del hombre*, Santander 1956. A. ZULUETA, *Nociones de Antropología*, Madrid 1957. F. M. BERGOUNIAOUX, *La Préhistoire et ses problèmes*, París 1958. J. PIVETEAU, *Paléontologie humaine*, París 1958. S. BARTINA, *Hacia los orígenes del hombre*, Barcelona 1964.

B. MELÉNDEZ

PĪTŌN («víbora»?; Φιθών, Φαιθών; Vg. *Phithon*). Hombre de la tribu de Benjamín e hijo primogénito de Mīkāh, descendiente del rey Saúl por la rama de Jonatán[1].

[1] 1 Cr 8,35; 9,41.

Bibl.: NOTH, 1146, pág. 254.

PITÓN (heb. *'ōb*; ἐγγαστρίμυθος; Vg. *Pytho*). Siempre ha inquietado a la humanidad —máxime a los pueblos primitivos— el misterio del mundo de ultratumba y del futuro. De ahí la floración exuberante de las más diversas formas de adivinación que se encuentran en todas las tradiciones y literaturas. La tentación la sufrió también Israel en su afán de igualarse a los pueblos cananeos vecinos; el Deuteronomio justifica y explica la presencia del profetismo como remedio y respuesta de Dios a esos afanes y tentaciones de su pueblo[1].

Uno de los modos que el citado libro enumera y condena es el de la evocación de los manes, del espíritu de los muertos, para conocer de ellos algo que intriga al hombre al tiempo que supera sus modos normales de información[2]. El nigromante, con ritos evidentemente mágicos que la SE no explica, hacía surgir del šĕ'ōl el espíritu requerido.

Famoso es el caso de la pitonisa de 'Ēn Dōr, a la que acudió el rey Saúl en las angustias de su desesperación[3]; pocos relatos bíblicos igualan en viveza y luces foscas de tempestad a este trozo en que el miedo, la tristeza, el desmayo, la presencia de un muerto —el anciano Samuel— y su vaticinio de muerte al pobre rey con el tremendo «hasta mañana en que estaréis conmigo tú y tus hijos», han cuajado una página de tragedia torturante.

La legislación siempre fue contraria a tales prácticas y las condenaba con pena de muerte, rigor que persistía al menos en los primeros tiempos de la monarquía[4]; el libro de las Crónicas atribuye la muerte de Saúl a la consulta que acabamos de recordar, y entre las iniquidades de Manasés recuerda la institución de nigromantes[5].

En la creencia popular, la evocación de los muertos presuponía una subida desde el šĕ'ōl en que estaban como adormecidos; el espíritu de Samuel —cuya presencia real no parece extraña al texto y que pudo acaecer por permisión divina en aquel ambiente de fuerzas sobrenaturales— increpa al rey el que le haya turbado su reposo. Y en Isaías se habla de un cierto murmullo y bisbiseo que se levanta de la tierra, cuando los nigromantes consultan a los muertos en pro de los vivos[6]. El ἐγγαστρίμυθος con que traduce la LXX, y que equivale a «ventrílocuo», podría confirmar esos rumores extraños e inarticulados de tales apariciones.

No sabemos si la muchacha de la ciudad de Filipos que tenía «espíritu pitón», y practicaba con éxito eco-



Cueva de ʿĒn Dōr, lugar en donde podría situarse la consulta del rey Saúl a la famosa pitonisa de esta ciudad. (Foto G. Lombardi)

nómico la adivinación, realizaba ésta evocando el espíritu de los muertos[7].

[1]Dt 18,9-22. [2]Dt 18,10-11; cf. Lv 20,27. [3]1 Sm cap. 28. [4]Lv 19,31; 1 Sm 28,9,21. [5]1 Cr 10,13; 2 Cr 33,6. [6]Is 8,19; 29,4. [7]Act 16,16 y sigs.

C. GANCHO

PĪṬŌM (egip. *pr-itm*, «la casa de Atum»; Πειθώ [B], Πιθώμ [A]; Vg. *Phithom*). Ciudad-almacén egipcia que edificaron los hebreos, en trabajo forzado, durante su estancia en Egipto[1]. Estaba consagrada al dios Atum, asimilado a Ra; los griegos la llamaron Ἡρώων πόλις (Heroónpolis) y Herodoto la denominó Πάτουμος Ἀραβίας, en recuerdo del canal, atribuido a Sesostris y construido en realidad por el faraón Necao, que enlazaba el Nilo con el mar Rojo. Su nombre sagrado era *ṯkw*.

Dado que la SE no indica el lugar exacto que ocupó, se ha discutido durante mucho tiempo su localización con el apoyo de fuentes extrabíblicas y el de los hallazgos arqueológicos llevados a cabo por Gardiner y Naville. El primero de estos egiptólogos defiende la identificación de Pīṭōm con Tell el-Raṭābah — también excavado por Flinders Petrie. Naville la sitúa en Tell el-Masḫuṭah, unos 14 km más al este que el anterior. Casi todos los tratadistas se inclinan en la actualidad por este último sitio, que se halla en el curso medio del Wādī Ṭumilāt, pero sólo a título provisional, pues tanto Naville como Gardiner, no proporcionan datos suficientes para decidir de manera tajante. Tell el-Masḫuṭah está a escasa distancia de la estación ferroviaria de Abu Sueyr y de la carretera que va desde El Cairo a Ismalia. Otro lugar también propuesto es Tell Abu Sulaymāb, más o menos en la misma comarca, es decir, en la zona fronteriza fuera del antiguo Egipto propiamente dicho.

[1]Éx 1,11.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 2, 158. F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 2,7,15. E. NAVILLE, *The Store-City of Pithom*, 4.ª ed., Londres 1903. *DB*, V, cols. 321-322. A. H. GARDINER, *The Delta Residence of the Ramessides*, en *JEA*, 5 (1918), págs. 267-269. P. MALLON, *Les Hébreux en Égypte*, Roma 1922, págs. 131-132. A. H. GARDINER, *The Geography of the Exodus: An Answer to Prof. Naville and Others*, en *JEA*, 10 (1924), págs. 87-88. E. NAVILLE, *The Geography of the Exodus*, en *JEA*, 10 (1924), págs. 32-36. *RB* (1928), págs. 253-254. ABEL, II, pág. 410. G. POSENER, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, París 1959, pág. 224. SIMONS, §§ 419 (b), 420 (n. 210).

J. A. G.-LARRAYA

PLAGAS DE EGIPTO. Se llaman así los castigos con que Dios obligó al faraón a dejar salir de sus dominios al pueblo hebreo. Aunque se relacionan con fenómenos naturales más o menos frecuentes y propios de Egipto, revisten en mayor o menor grado el carácter de prodigios con lo que Dios acreditaba la misión de Moisés, y la necesidad de obedecer las órdenes de que era intérprete y portador. Ponen asimismo de relieve el poder del Dios de los israelitas frente a la impotencia de los dioses egipcios y de sus representantes, los magos

y encantadores. Estos portentos extraordinarios aparecen en toda la tradición bíblica, a partir del Éxodo[1], como hechos históricos que señalan la intervención de Yahweh en los orígenes de la vida nacional y religiosa de Israel. La pretensión de ciertos críticos, empeñados en relegarlos al campo de la leyenda o en reducir su perfil histórico a la medida de calamidades ordinarias en el Delta del Nilo, sagazmente aprovechadas por Moisés y Aarón para el logro de su propósito, tropieza con la intención manifiesta de los textos.

Es preciso, sin embargo, tener muy en cuenta las características de composición y género literario del relato del Éxodo, para separar el fondo histórico, que encierra, de las adiciones, interpretaciones y explicaciones de tipo midrásico o teológico, con que la tradición oral o los hagiógrafos posteriores han podido transformar la usurpación primitiva mosaica o contemporánea de los hechos, en una evocación épica o dramática de la gesta de Yahweh al arrancar a su pueblo «con mano poderosa y brazo extendido» de la servidumbre de Egipto. Entran aquí en consideración algunos pasajes de los Salmos[2] y de la Sabiduría[3], y de las teorías sobre el reparto del texto del Éxodo entre las consabidas tradiciones o fuentes del Pentateuco.

Aun prescindiendo de tales hipótesis, hay en el texto del Éxodo indicios de amplificaciones y retoques posteriores, destinados a poner de relieve la cooperación de Aarón y la inferioridad de los magos egipcios.

La redacción tradicional definitiva del relato bíblico presenta en conjunto diez plagas: 1.ª Conversión del agua del Nilo en sangre. 2.ª Las ranas. 3.ª Los cínifes. 4.ª Las moscas. 5.ª La peste de los animales. 6.ª Las úlceras. 7.ª El granizo. 8.ª La langosta. 9.ª Las tinieblas. 10.ª La muerte de los primogénitos.

[1]Éx 7,14-10,27; 11,1-10; 12,29-36. [2]Sal 78,43-51; 105,28-36. [3]Sab 11,7-20; caps. 16-18.

Bibl.: A. MALLON, *Les Hébreux en Égypte*, Roma 1921, págs. 138-147. G. CAMPS, *Midraš sobre la historia de les plagues*, en *Misc. Bibl. B. Ubach*, Montserrat 1953, págs. 97-113. A. CLAMER, *Exode*, París 1956, págs. 105-122. G. HORT, *The Plagues of Egypt*, en *ZAW*, 69 (1957), págs. 84-103.

J. PRADO

PLANETA. → **Astronomía.**

PLAÑIDERAS (heb. *mĕqōnĕnōt*; θρηνοῦσαι; Vg. *lamentatrices*). Entre los orientales, el luto revestía caracteres ostentosos. Lloraban al difunto no sólo los familiares sino también los amigos y aun los extraños, que eran contratados para lamentar; el oficio era principalmente femenino: «Llamad a las plañideras, que vengan; buscad a las más hábiles en su oficio...; oíd, mujeres, la palabra de Yahweh... para que enseñéis a vuestras hijas a hacer lamentaciones, y se lo enseñen ellas unas a otras...»[1].

Manejaban un repertorio de temas que versaban preponderantemente sobre la bondad del desaparecido y la tristeza de los parientes[2]; el género entró en la literatura, constituyendo la *qīnāh*, «elegía», de la que es modelo la que entonó David a la muerte de Saúl y Jonatán[3]. En los textos ugaríticos hay ejemplos magníficos del género lamentacional.

Las plañideras acompañaban sus gritos con gestos de dolor, mesaban sus cabellos, se vestían de saco, golpeaban el pecho desnudo y se sentaban sobre ceniza, llorando aparte hombres y mujeres[4]. Los bajorrelieves de Egipto y el famoso sarcófago del fenicio Ḥīrām, rey de Biblos, ilustran tales actitudes.

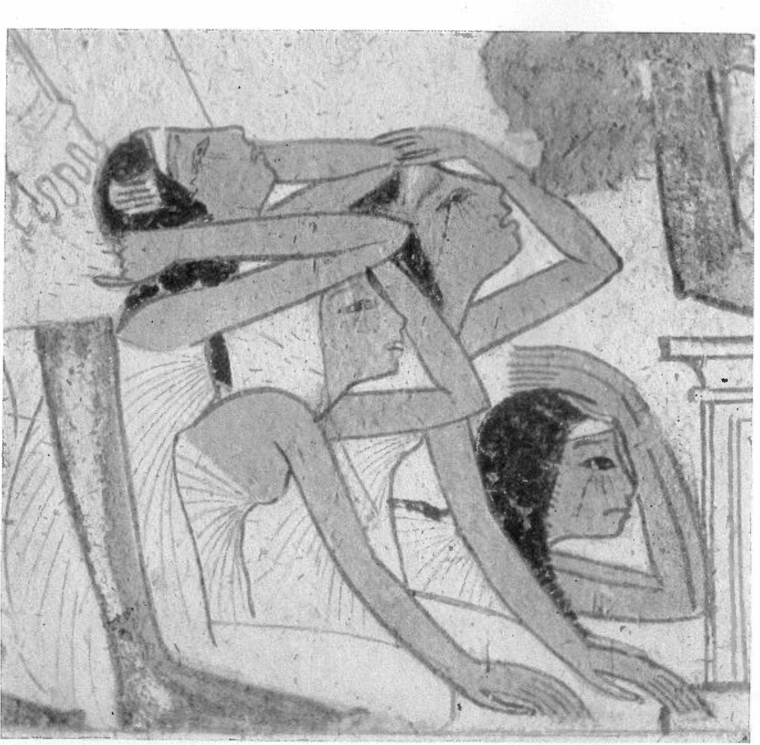
En el pasaje del NT que menciona las plañideras, hay también alusión a las flautas que acompañaban sus endechas fúnebres[5].

[1]Jer 9,16-19. [2]Cf. 2 Sm 19,1-5; 1 Re 13,20; Am 5,16; Jer 22,18; 34,5. [3]2 Sm 1,17-27; cf. 2 Cr 35,25. [4]Cf. Zac 12,11-14. [5]Mt 9, 23; cf. 11,17 y par.

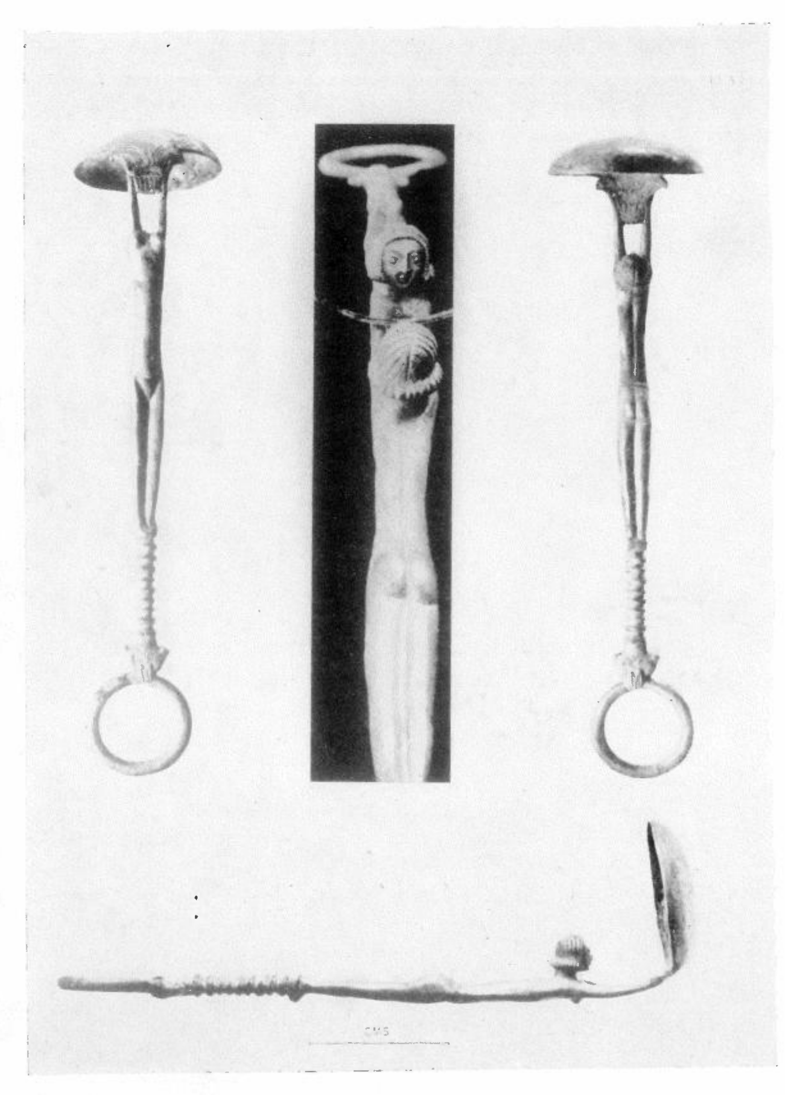
Bibl.: → Luto.

C. WAU

PLATA (heb. *késef*; aram. *késaf*; ac. *kaspu*; ἀργύριον; Vg. *argentum*). En el mundo bíblico, la plata aparece bien pronto como valor comercial, con el que se realizan las transacciones: Abraham compra la tumba de Sara por 400 siclos de plata y ʿĂbimélek entregó a Sara 1000 siclos[1]. No es moneda propiamente dicha,



Cuatro plañideras ante un sacerdote. Fragmento de un fresco egipcio procedente de la necrópolis de Šeiḫ ʿAbd el-Qurnah



Cucharón de plata hallado en la tumba n.º 650 de Tell el-Fār'ah meridional, durante las excavaciones dirigidas por F. Petrie. Data del siglo V-IV A.C.

sino plata en lingotes, anillos, placas, etc., contada y medida a peso. José es vendido a unos mercaderes por 20 siclos de plata[2], etc.; pero aunque la escena tiene su doble en la venta de Jesús, por quien dieron 30, allí la plata se daba a peso, mientras que ya en la época romana eran → **monedas** propiamente dichas acuñadas y con valor fijo (→ **Metales**).

Procedente de los yacimientos de plomo y estaño, la plata llegaba a Palestina como mercancía importada por comerciantes y fenicios que la traían de Asia Menor y, sobre todo, de la lejana Taršiš, tal vez situada en el confín occidental del Mediterráneo, donde por lo menos desde la época del Bronce III ya traficaban los marinos de Tiro y Sidón. En tiempos de Salomón y gracias a su convenio comercial con Ḥīrām, la plata que transportaban sus naves era tan abundante que se devaluó «y no se hacía caso alguno de ella en tiempos de Salomón».[3]

Jeremías habla de la plata laminada de Taršiš y de plata de desecho[4] y Ezequiel alude al poderoso comercio de Tiro con Taršiš «en plata, hierro, estaño y plomo»[5], con que la ciudad transmarítima pagaba las mercancías fenicias de púrpura y otras manufacturas. El proceso de depuración de la plata debió de ser por copelación[6]. Sabemos que en Israel se trabajaba este metal para vasos, copas, joyas, ornamentos, instrumentos de música, ídolos y toda labor de orfebrería[7].

Por ser el metal precioso de mayor circulación, pronto pasó a significar la riqueza o dinero como poder adquisitivo[8].

[1] Gn 20,16; 23,15. [2] Gn 37,28. [3] 1 Re 10,21-22. [4] Jer 6,30; 10,9. [5] Ez 27,12. [6] Cf. Zac 9,3; 13,9; Mal 3,3; Job 28,1; Prov 25,4. [7] Nm 10,2; 2 Sm 8,10; 1 Re 20,15; 2 Re 12,14; Is 2,20; Dan 5,2-4; Esd 5,14, etc. [8] Cf. Gn 23,16; Dt 2,28; 23,20; Am 2, 6; Is 55,1; Lc 9,3; Act 3,6; 7,16; 20,33, etc

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pág. 372. R. J. Forbes, *Silver and Lead in Antiquity*, en *JEOL*, 7 (1940), págs. 489-524.

C. GANCHO

PLÁTANO. → **Álamo** y **Flora**, § 6 *n*.

PLAZA. La lengua hebrea no dispone de vocablo propio para indicar lo que nosotros entendemos por plaza; el término *rĕḥōb* (ac. *rēbitu*), equivalente a «anchura» o lugar amplio, tiene un empleo tardío en tal sentido y puede significar simplemente cualquier ensanchamiento de una calle, que solían ser estrechas e irregulares. Sólo así se explica que en ciudades apretadas dentro de un recinto amurallado — en que las casas se amontonaban buscando defensa, tanto como proporcionando sitio de vivienda — pueda hablarse de varias plazas[1].

A los comienzos del sedentarismo, la plaza está extramuros y no es otra cosa que la explanada de donde arranca la vía principal, y ya desde entonces las puertas de la muralla con su uso imprescindible para poder entrar o salir, se convierten de hecho en los centros de reunión y tráfico de la ciudad: la «puerta» es así no sólo acceso sino plaza y mercado, donde se conversa y trafica[2], lugar de juicio en que se administra justicia[3], paradero en que se reúnen los jornaleros en espera de contrato de trabajo[4] y los peregrinos y viajantes que necesitan hospedaje para pasar la noche[5], y hasta lugar de lamentación — por lo demás bien adecuado dada la suciedad característica de tales emplazamientos — para los que lloraban una desgracia[6]. Allí se sentaban los

ancianos y jugaban los niños[7]. La vida toda de la ciudad primitiva y bulliciosa palpitaba en la animación y griterío de sus plazas junto a las puertas[8].

Hay mención de una plaza delante del Templo de Jerusalén[9] y de otra ante el palacio de la ciudad persa de Susa[10].

[1] Cf. Jer 5,1; 9,20; 49,26; Lam 2,11; Nah 2,5. [2] Cf. Gn 23,10 y sigs.; 2 Sm 15,2; 2 Re 7,1; Neh 8,1.3.16. [3] Cf. Dt 21,19.25; Rut 4,1; Prov 31,23; Act 16,19. [4] Cf. Mt 20,1-7. [5] Cf. Gn 19,1; Jue 19,15-20. [6] Is 15,3; Jer 48,38; Am 5,16; Ez 27,30. [7] Zac 8,4-5; Mt 11,16 y par. [8] Cf. Job 29,7; Prov 8,3; Lc 10,10; 14,21. [9] Esd 10,9; 2 Cr 29,4. [10] Est 4,6; 6,9.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 291-293.

C. Wau

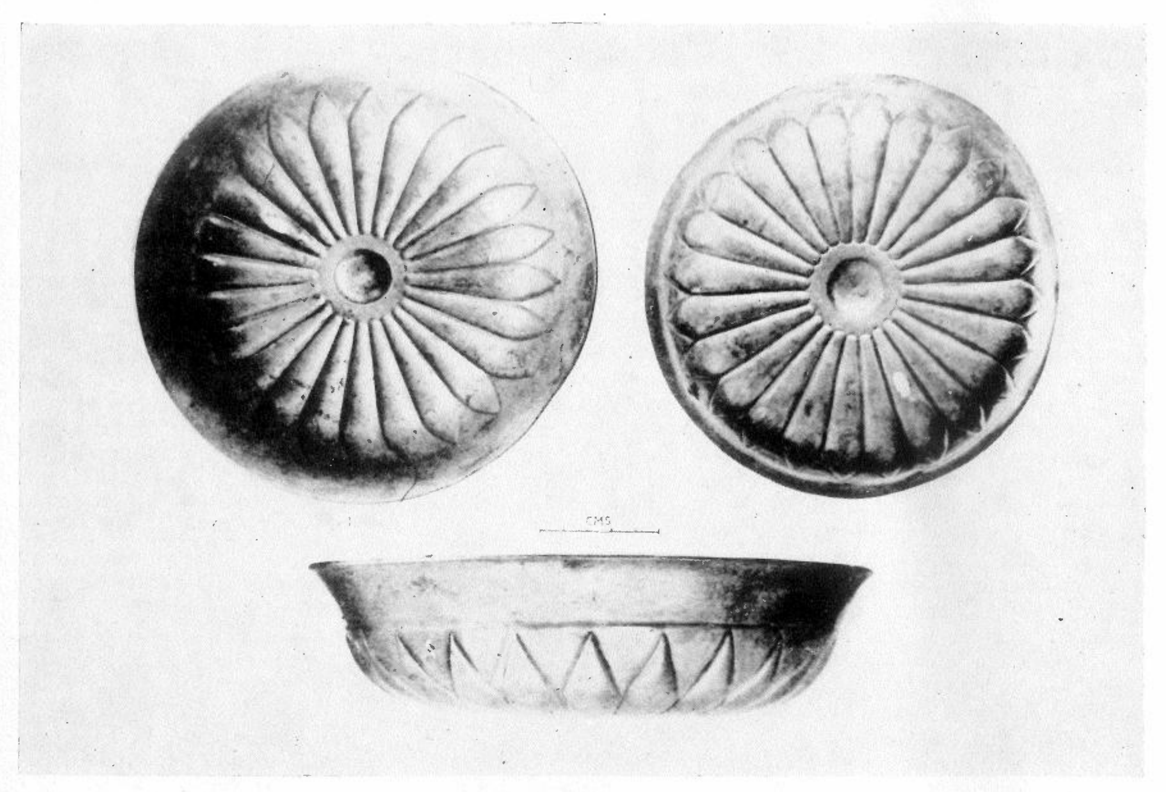
PLENO, Sentido. Sentido de la SE, llamado también *amplior* («más amplio») o, con mayor exactitud, *plenior* («más abundante», «más lleno»).

Se trata de un sentido de la Biblia literal o expresado por las palabras, las cuales, en algunos casos, quiso Dios que significaran algo más profundo de lo que a primera vista pudiera parecer. Ésta su mayor profundidad no queda totalmente desconocida por el hagiógrafo.

Como en un cuadro o en un edificio las partes tienen entidad y belleza propias, pero cobran una luz nueva referidas a la armonía pretendida del conjunto, así la visión exacta y total del reino mesiánico ilumina las profecías parciales que a él se referían y que, una vez dichas, contenían ya este sentido y tendencia, conocida de algún modo del escritor sagrado y parcialmente poco o nada de los oyentes. De donde, los que ven las cosas realizadas comprenden más profundamente las profecías parciales que los que las oyeron como fragmentos dispersos del todo. Ven o descubren el sentido lleno que ya tenían.

El sentido pleno es un sentido literal de la Escritura en cuanto está en la letra, en oposición a otros que están en las cosas expresadas por la letra, como el sentido típico. El sentido pleno está de modo inmediato y directo en las palabras escritas del hagiógrafo, por ellas se expresa y en ellas se descubre. No se trata de un caso de pluralidad de sentidos, como si las palabras dijeran lo que quiso significar el hagiógrafo, y además, sin que él lo advirtiera ni conociera, algo distinto de ellas querido por Dios; porque el sentido pleno es el mismo, aunque más hondo o profundo, que el literal obvio expresado y pretendido en cada caso concreto por el escritor sagrado. El sentido pleno no puede llamarse implícito, si esto significa que para conocerlo se ha de emplear una deducción, no meramente declarativa o explicativa de las palabras, sino deductiva; porque en la deducción se amplía el conocimiento con algo nuevo y esto es propiamente el sentido consecuente de la Escritura. Se ha llamado el sentido pleno, sentido total, en cuanto que no es solamente el sentido obvio y super-

Fuente de plata encontrada durante las excavaciones de Tell el-Fārcah meridional (tumba n.º 650). Data del siglo V-IV A.C.



ficial que pudiera parecer contienen las palabras bíblicas consideradas a primera vista, sino el más recóndito y de alguna manera suboscuro; pero esta denominación puede originar confusiones por cuanto parece indicar dos partes separadas y distintas de que constara un sentido.

Las razones que abogan en favor de la admisión del sentido pleno en la Biblia pueden resumirse del modo siguiente. La revelación fue creciendo en cantidad y precisión a través de todo el AT hasta el NT; de consiguiente, las mismas realidades ya dichas se entendían tanto mejor cuanto más se iban revelando del todo. Cuando se cumple una profecía, se entienden mejor los datos dispersos con que fue anunciada, de consiguiente, los vaticinios mesiánicos, varios y ya escritos, se iban entendiendo mejor a medida que a ellos se iban sumando otros, y de modo cabal, cuando se cumplieron. Es obvio que se pueda obtener un conocimiento más pleno y que se puede avanzar más y más en la inteligencia de misterios ya dichos o revelados; el conocimiento más profundo estaba ya en la enunciación del misterio. Los autores del NT citan con frecuencia pasajes del AT; ahora bien, las interpretaciones que de ellos dan no pueden explicarse satisfactoriamente en su conjunto sin admitir un sentido más profundo en las palabras del AT, que los hagiógrafos del NT descubren, declaran y manifiestan. El sistema interpretativo de la «teoría» (contemplación o intuición total), en la explicación de la Escritura, utilizada por la escuela exegética antioquena, coincide en el fondo, con el concepto de sentido pleno; porque, según los antioquenos, al expresar a veces los profetas un hecho histórico, juntamente con él se expresaba a la vez de modo superior un hecho mesiánico. Finalmente, santo Tomás[A] da, en el fondo, el principio en que se funda la admisión de un sentido pleno en la Escritura, al afirmar que el profeta, por ser instrumento deficiente de Dios, no conoce a veces todas las cosas o su sentido profundo que, en sus visiones, palabras o hechos, el Espíritu Santo pretende declarar. Para descubrir y apreciar el sentido pleno que un determinado pasaje bíblico pueda tener, se ha de recurrir, no tanto a las palabras o al mismo pasaje, cuanto al contexto o contextos parecidos y a la tradición auténtica.

El primero en formular claramente la distinción en los sentidos de la Escritura, con este elemento, que tanta utilidad práctica tiene, fue A. Fernández Truyols[B]. En la primera edición de las *Institutiones Biblicae*, del Instituto Bíblico Pontificio de Roma (1920), plantea y propugna con entera claridad esta solución, luego mantenida intacta a través de las sucesivas ediciones y en varios artículos que aparecieron a medida que la investigación científica lo exigía. El concepto de «sentido pleno» llegó a ser, casi inmediatamente, la cuestión más tratada de la hermenéutica bíblica por los especialistas de todo el mundo. Ha habido pareceres encontrados. Bierberg lo admite solamente cuando en la Biblia se consignan palabras inmediatas de Dios. Courtade y otros, que no lo admiten, parece que hablan de un concepto distinto de sentido pleno, en el que se daría un doble sentido literal diverso en un mismo pasaje bíblico o parecen admitir que la plenitud de sentido del pasaje se habría escapado a la inteligencia del autor humano, lo cual iría contra la doctrina de la inspiración sagrada. Otros se han fijado en algún punto particular interpretativo y no han admitido su valor.

Por ser tema extensamente considerado y que se presta a nuevos ensayos y profundizaciones, es necesario consignar por extenso algunos de los últimos trabajos, en que se podrán ver expuestos puntos de vista complementarios y otras precisiones doctrinales.

[A] SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, 2-2, q. 173, a. 4 c. [B] P. SANSEGUNDO, en *Studium Legionense*, León 1963, pág. 211. S. BARTINA, *R. P. Andrés Fernández Truyols*, en EstB, 21 (1962), págs. 92-94.

Bibl.: P. DE AMBROGGIO, *Il senso letterale pieno nelle divine Scritture*, en *LSC*, 60 (1932), págs. 296-312, con bibliografía. D. BUZY, *Un problème d'herméneutique sacrée: Sens plural, plénier et mystique*, en *ATh*, 5 (1944), págs. 385-408. R. BIERBERG, *Does Sacred Scripture have a Sensus plenior?*, en *CBQ*, 10 (1948), págs. 182-195. P. DE AMBROGGIO, *Il senso «pieno» del Protovangelo*, en *SC*, 77 (1949), págs. 225-230. J. COPPENS, *Les apports du sens plénier*, en *Les harmonies des deux Testaments*, Tournai-París 1949, págs. 33-68. P. DE AMBROGGIO, *I sensi biblici, Direttive e studi recenti*, en *SC*, 78 (1950), págs. 444-456. G. COURTADE, *Les Écritures ont-elles un sens «plénier»?*, en *RSR*, 37 (1950), págs. 481-499. J. GRIBOMONT, *Sens plénier, sens typique et sens littéral*, en *AnLov*, 6, 16 (1950), pág. 91. F. M. BRAUN, *Le sens plénier et les encycliques*, en *RThom*, 51 (1951), págs. 294-304. A. FERNÁNDEZ, *Institutiones Biblicae scholis accomodatae*, 6.ª ed., I, Roma 1951, págs. 381-385. J. LEAL, *El sentido «plenior» de la Sagrada Escritura*, en RF, 144 (1951), págs. 474-482. P. BELLET, *¿Utilizaron los Santos Padres, especialmente los antioquenos, el «sensus plenior» en sus comentarios?*, en SBEsp (1952), págs. 379-402. J. M. BOVER, *El problema del sentido bíblico ampliado, a la luz de la filosofía del lenguaje*, ibíd. (1952), págs. 261-282. A. COLUNGA, *«Habitaré en medio de ellos y seré su Dios» (Éx 29,45). Un ejemplo de sentido pleno*, ibíd. (1952), págs. 463-481. J. COPPENS, *Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Écritures*, en *NRTh*, 74 (1952), págs. 3-20. A. FERNÁNDEZ, *Sensus typicus, sensus plenior*, en *Bibl*, 33 (1952), págs. 526-528. J. LEAL, *«Sine me nihil potestis facere» (Jn 15,5). Contenido teológico pleno del texto*, en SBEsp (1952), págs. 483-498. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Problemática del «sensus plenior»*, ibíd. (1952), págs. 224-259. J. PRADO, *Criterios de fijación de un «sensus plenior» y de su uso en la argumentación teológica*, ibíd. (1952), págs. 403-461. L. TURRADO, *¿Se demuestra la existencia de «sensus plenior» por las citas que el Nuevo Testamento hace del Antiguo?*, ibíd. (1952), págs. 331-378. M. DE TUYA, *Si es posible y en qué medida un «sensus plenior» a la luz de concepto teológico de inspiración*, ibíd. (1952), págs. 283-329; íd., CTom, 79 (1952), págs. 369-418. S. DE AUSEJO, *Los textos del Antiguo Testamento citados por san Juan no ofrecen base de apoyo a la teoría del sentido pleno*, en EstB, 12 (1953), págs. 417-418. A. FERNÁNDEZ, *Sentido plenior, literal, típico, espiritual*, en *Bibl*, 34 (1953), págs. 299-326. R. E. BROWN, *The History and Development of the Theory of a Sensus plenior*, en *CBQ* (1953), págs. 141-162. E. F. SUTCLIFFE, *The Plenary Sense as a Principle of Interpretation*, en *Bibl*, 34 (1953), págs. 333-343. A. IBÁÑEZ ARANA, *El concepto de inspiración y el porvenir del «sensus plenior»*, en Lum, 2 (1953), págs. 193-219. M. DE TUYA, *Acotaciones a un artículo sobre el «sensus plenior»*, en CTom, 81 (1954), págs. 627-644 (contestación al estudio anterior). J. ENCISO, *Observaciones acerca de sentido pleno*, en EstB, 13 (1954), págs. 325-331. A. FERNÁNDEZ, *Nota referente a los sentidos de la Escritura*, en *Bibl*, 34 (1954), págs. 72-79. P. FRANQUESA, *Inspiración, causalidad instrumental y sentido pleno*, en SBEsp (1954), págs. 187-207. A. MILLER, *Su i diversi sensi della Sacra Scritura*, en *Problemi scelti di teologia contemporanea*, Roma 1954, pág. 240. S. DEL PÁRAMO, *El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura*, Comillas 1954, pág. 57. M. PEINADOR, *Justificación del sentido «plenior» dentro de las necesidades a que responde*, en SBEsp (1954), págs. 421-438. L. TURRADO, *El sentido «pleno» de la Sagrada Escritura y la Mariología*, en Salm, 1 (1954), págs. 749-759. S. M. ZARB, *De ubertate sensus litteralis in Sacra Scriptura secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, en *Problemi scelti di teologia contemporanea*, Roma 1954, págs. 251-273. R. E. BROWN, *Père Lagrange and the sensus plenior*, en *CBQ*, 17 (1955), págs. 451-455. S. DEL PÁRAMO, *El «misterio» paulino y el sentido literal pleno*, en SBEsp (1955), págs. 247-266; íd., *Respuesta a uno recensión*, en EstB, 14 (1955), págs. 309-314. A. TEMIÑO SÁIZ, *En torno al problema del «sensus plenior»*, ibíd., 14 (1955), págs. 5-47.

S. de Ausejo, *El «sensus plenior» de la Sagrada Escritura*, ibid., 15 (1956), págs. 95-104. A. Fernández Truyols, *Apostillas a los sentidos bíblicos*, en *Bibl*, 37 (1956), págs. 195-198. J. Schildenberger, *Altes Testament, Vollsinn und typischer Sinn im alten Testament: Fragen der Theclogie heute*, Einsideln 1957, págs. 142-147. J. Coppens, *Le problème du sens plénier biblique*, en *EThL*, 34 (1958), págs. 5-20. R. H. Krumholtz, *Instrumentality and the «sensus plenior»*, en *CBQ*, 20 (1958), págs. 200-205. A. Ródenas, *El sentido «plenior» y el desarrollo teológico de la mariología*, en *Suplemento de la Revista Calasancia*, Madrid 1959, pág. 138. J. J. O'Rourke, *Marginal notes on the «sensus plenior»*, en *CBQ*, 21 (1959), págs. 64-71. J. Schmid, *Die altestamentlichen Zitate bei Paulus und die Theoria vom «sensus plenior»*, en *BZ*, 3 (1959), págs. 161-173. P. Benoit, *La plénitude de sens des Livres Saints*, en *RB*, 67 (1960), págs. 161-196. R. E. Brawn, *The Sensus plenior of the Sacred Scripture*, 2.ª ed., Baltimore 1960, pág. 161. M. Nicolau, *Sentido «plenior» de la Sagrada Escritura*, en *Miscelánea Bíblica Andrés Fernández*, Madrid 1960, págs. 46-55. J. J. O'Rourke, *Notes on the Sensus Plenior*, en *AER*, 145 (1961), págs. 319-325. M. Nicolau, *Sensus plenior*, en *Sacrae Theologiae Summa*, 5.ª ed., I, Madrid 1962, págs. 1092-1098. R. E. Brawn, *The «sensus plenior» in the Last Ten Years*, en *CBQ*, 25 (1963), págs. 262-285, con abundante bibliografía. P. Sansegundo, *Exposición histórica-crítica del hoy llamado «sensus plenior» de la Sagrada Escritura*, en *Studium Legionense*, 3, León 1963, págs. 211-287. B. Vawter, *The Fuller Sense: Some Considerations*, en *CBQ*, 26 (1964), págs. 85-96.

S. BARTINA

PLÉROMA (πλήρωμα; *plenitud*). El término «pléroma» lo emplea Pablo referido a Cristo[1] y a la Iglesia[2].

Para entender el significado que «pléroma» puede tener aplicado a Cristo, es preciso tener ante la vista los errores que circulaban por Asia Menor y que combate Pablo.

Errores de tipo gnóstico tenían como punto central de sus especulaciones a unos seres espirituales[3], que se suponían como seres semidivinos colocados entre Dios y el mundo. Los hombres debían alcanzar la salvación por medio de su actividad mediadora, y se procuraba tenerlos propicios por medio de cierto culto. A Cristo sólo le concedían aquellos maestros del error un puesto, y no el primero, entre estos seres espirituales. Esto era para Pablo el punto núcleo del error de sus adversarios, y contra ellos se dice en Col 1,19 que «fue beneplácito del Padre que en Él (Cristo) habitase toda la *plenitud*», es decir, que la totalidad de los poderes divinos y atributos, en virtud de los cuales Dios llenaba el mundo, tanto según el pensamiento pagano, como según el pensamiento judío, residiera plenamente en Cristo.

No había necesidad de la multitud de poderes subsidiarios, a través de los cuales creían los colosenses que la plenitud de la jefatura divina estaba dispensada y mediatizada: nada había fuera de Cristo. En el capítulo siguiente 2,9 va todavía más lejos y dice: «En Él habita la plenitud de la divinidad, o del poder divino santificante, corporalmente (σωματικῶς) en Él habéis sido llenos» (se entiende de santidad).

De la Iglesia se dice en Ef 1,23 que es «pléroma» de Cristo. Algunos lo han interpretado y lo interpretan en el sentido de complemento. La Iglesia es el complemento de Cristo, como el cuerpo es el complemento de la cabeza. Pero no parece aceptable, especialmente por parte de la filología, y el uso que hace Pablo del verbo de donde se deriva «pléroma» en sentido de «plenitud». La Iglesia es la plenitud de Cristo, es decir, la Iglesia, como el cuerpo de Cristo, está constantemente recibiendo de Cristo la completa plenitud que Cristo recibe del Padre.

Así, pues, Ef 1,23 quiere subrayar que la Iglesia es el lugar en que Cristo distribuye sus riquezas, que ella está colmada, llenada por él; que es el espacio y la zona donde se funde la vida que pasa por Cristo, una expansión de Cristo, su plenitud y su eflorescencia.

En cuanto al origen del término hay tres opiniones. O que el apóstol tomó el término del error de Colosas, que como anticipo de los sistemas gnósticos del siglo II designaba con el nombre de «pléroma» el conjunto de eones que constituían la esfera de la divinidad, o que lo tomó del gnosticismo vulgarizado que designaba al cosmos como un «pléroma», completamente lleno de la presencia creadora de Dios, o, finalmente, que el término es de procedencia bíblica de ambiente sapiencial.

[1] Col 1,19; 2,9. [2] Ef 1,23. [3] Col 1,16; 2,18.

Bibl.: X. M. Vallisoleto, *Christi «pleroma» juxta Pauli conceptionem*, en *VD*, 14 (1934), págs. 49-55, 1934. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 38.ª ed., París 1949, págs. 342-358. A. Feuillet, *L'Église, plérôme du Christ, d'après Ephés. 1.23*, en *NRTh*, 78 (1956), págs. 449-472, 593-610.

J. ALONSO DÍAZ

PLOMADA (heb. *mišqōlet*; στάθμιον; Vg. *pondus*). Sin duda alguna que los constructores israelitas debieron conocer la plomada ya desde su entrada en Canaán, viniendo como venían de Egipto, el país de las edificaciones gigantescas. Pero sólo dos textos hablan explícitamente de tal instrumento en sentido figurado: cuando Dios promete por los profetas que castigará los crímenes de Israel: «Yo echaré sobre Jerusalén la cuerda de Samaría y la plomada sobre la casa de Acab»; «y de la justicia haré regla y del derecho haré nivel»[1].

Es probable que fuera precisamente de plomo (*'ănāk*) y que haya alusión en algún otro texto[2].

[1] 2 Re 21,13; Is 28,17. [2] Cf. Am 7,1.

C. WAU

PLOMO (heb. *'ōféret*, *'ănāk*; μόλιβδος; Vg. *plumbum*). En la antigüedad se confundía el plomo propiamente dicho o plomo negro, con el plomo blanco o estaño (*stannum*). No parece que se explotase en Palestina, aun cuando existía en el Hermón, en el Amanus y en las montañas madianitas que bordean el mar Rojo y el golfo del 'Aqabah. Los objetos más antiguos de plomo — una estatuilla, anzuelos para la pesca ... — descubiertos hasta ahora, remontan a la segunda mitad del II milenio. Las alusiones del Pentateuco son muy posteriores y siempre en unión con otros metales, cuyo criterio de distinción es muy controvertible[1].

En los tiempos bíblicos más antiguos debió de llegar de Siria y Asia Menor, más tarde — después del año 1000 — lo transportaban quizá desde el Mediterráneo occidental las naves de Taršiš de las minas de Andalucía y Extremadura y tal vez también de Cornualles. El texto de Ezequiel, alusivo al comercio de Tiro, abre en tal sentido amplias perspectivas[2]. El libro de Job alude probablemente a láminas de plomo para las inscripciones[3]; otros textos del período monárquico y postexílico hablan de su fundición[4].

[1] Éx 15,10; 22,18-20; Nm 31,22. [2] Ez 27,12; cf. 22,18-20. [3] Job 19,23-24. [4] Is 1,25; Jer 6,29; Am 7,7-8; Zac 5,7-8.

Bibl.: Abel, I, 202, n. 1. R. Forbes, *Silver and Lead in Antiquity*, en *JEOL*, 7 (1940), págs. 489-524.

C. WAU

PNEUMA. La noción bíblica de «pneuma», como elemento antropológico, cae dentro de una concepción que rebasa la esfera propia de la antropología. El término griego, πνεῦμα, corresponde al hebreo *rūaḥ*, una palabra que sirve para expresar entre otras cosas la dimensión y la fuerza con que Dios se hace presente en la creación. En el plano del *rūaḥ* se hace posible el diálogo entre el mundo divino y el creado. En este sentido, el *rūaḥ* está presente en las personas que han sido escogidas por Dios para una misión determinada, como los jueces que han llevado a cabo acciones maravillosas[1]. De igual manera, el rey es un «hombre de espíritu», como aparece en el caso de Saúl[2]. Es en virtud del *rūaḥ* como los profetas han llevado a cabo su misión[3].

Como elemento antropológico, el *rūaḥ* se confunde prácticamente con el *néfeš*. Al infundir Dios el «espíritu» universal de vida en la materia inerte, ésta queda convertida en «alma viviente» (*néfeš*); es decir, queda estructurada en una concreción individual viviente[4]. En otro sentido, el *rūaḥ* («pneuma») indica más bien la vida íntima del hombre y corresponde a lo que solemos llamar «alma»[5]. El «pneuma» es la sede del pensamiento[6] y el órgano religioso por el cual el hombre comunica con Dios, ya que es por su medio cómo el hombre recibe al Espíritu de Dios en sí mismo[7].

[1] Jue 3,10; 6,34; 14,6; 15,14. [2] 1 Sm 10,6-13. [3] Os 9,7; Miq 3,8; Ez 11,1 y sigs. [4] Gn 2,7. [5] Gn 41,8; 1 Re 21,5; Sal 76,13. [6] Ez 11,5; 20,32. [7] Sal 51,12-14.

La noción de «pneuma» en el NT sigue en sus líneas principales la del AT, aunque se advierten ciertas referencias diferentes, justificadas a partir de la concepción antropológica griega. No es fácil reducir a una concepción unitaria las distintas alusiones del NT al término «pneuma». Prescindiendo de su aplicación teológica (→ **Espíritu Santo**) se pueden trazar las líneas principales de la siguiente manera:

En primer lugar, el «pneuma» se define antropológicamente como un elemento que se distingue del «pneuma» divino (πνεῦμα ἅγιον-πνεῦμα τοῦ Θεοῦ)[1]. Como elemento antropológico, constituye juntamente con el cuerpo (σῶμα) la totalidad del hombre[2]. Esta realidad «pneuma» se concibe como sede de los afectos[3] o como fuerza vital en el hombre[4]. Siguiendo una línea filosófica griega, marcada especialmente en Lucas se presenta como un elemento que sobrevive en la hora de la muerte[5]. Por otra parte, aun suponiendo esta diferenciación del «pneuma» antropológico, está enteramente ausente una referencia implícita al «pneuma» divino, a la fuerza vital con que Dios se comunica al hombre en distintos planos[6].

[1] Rom 8,16; 1 Cor 2,10-11. [2] 1 Cor 7,34. [3] Mc 8,12. [4] Mt 27,50. [5] Lc 8,55. [6] Lc 1,47.80.

Visto en una definición más precisa, el «pneuma» se contrapone en el hombre mismo al cuerpo (σῶμα) y al alma (ψυχή)[1], y también a la «carne» (σάρξ), indicando en este caso un índice existencial distinto[2]. De ello sería excesivo deducir que se encuentra en el NT una concepción tricotómica de impronta helenística, ya que más que de un esquema antropológico definido se trata en muchos casos, sobre todo en san Pablo, de un resurso retórico para hablar del hombre. De ahí que en otros textos aparezca «pneuma» como paralelo a «alma» (ψυχή)[3].

Otras veces, «pneuma» viene a ser equivalente del pronombre personal y se refiere a la persona[4]. En todos estos casos, basta la simple sustitución por el pronombre personal equivalente para evitar toda ambigüedad en el significado de «pneuma». Es preciso advertir que esta equivalencia lleva algunas veces la acentuación de un «pathos» que cualifica una acción determinada, indicando una intimidad de relación o una intensidad de acción.

[1] 1 Tes 5,23. [2] Mc 14,38. [3] Flp 1,27. [4] Rom 1,9; Gál 6,18; Flp 4,23; Flm 25.

A partir de una base conceptual judía, el término «pneuma» designa con cierta frecuencia un elemento que reside en el hombre, pero que es extraño al mismo y que le ha sido dado por Dios. Sin acentuar precisamente esta distinción queda, sin embargo, suficientemente indicada[1]. Tal es el caso de 1 Cor 5,3-5, donde el «yo» dado por Dios al apóstol es una comunicación del Espíritu Divino, que representa la totalidad del nuevo hombre, del creyente. De la misma en Col 2,5 se trata de un don del Espíritu de Dios, que transforma la presente realidad corporal[2]. En esta misma línea, el «pneuma» se instala en el hombre como un órgano de aprehensión de lo divino, contraponiéndose a lo que en el hombre es el órgano natural de aprehensión de la realidad, el νοῦς humano[3]. La presencia del «pneuma» supone en este sentido una condición existencial nueva en el hombre, que se capacita para comprender el plan salvífico de Dios, desentendiéndose de su propio criterio egocéntrico. Es el nuevo «yo» que la existencia cristiana lleva consigo como característica de un mundo nuevo.

Por último, es necesario advertir que el término «pneuma» se toma algunas veces en un sentido animístico, sea que se conciba como una especie de partícula del Espíritu Divino objetivada en sí misma, o bien que equivalga a «tendencia» o «atmósfera de pensamiento o de acción»[4]. Así se habla del «pneuma» del mundo. En tosos estos casos, se ha de probar si lo que se entiende por «pneuma» es una realidad objetiva o más bien se trata de expresiones retóricas de contenido metafórico.

[1] 1 Cor 14,14. [2] Rm 8,26.27; Gál 5,17.18. [3] 1 Cor 14,14. [4] 1 Cor 4,21; Gál 6,1; 2 Cor 4,13.

Bibl.: H. SIEBECK, *Die Entwicklung der Lehre vom Geist (Pneuma) in der Wissenschaft des Altertums*, en *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprach Wissenschaft*, 12, Berlin 1880, págs. 361-407. E. DE WITT-BURTON, *Spiritus, Soul and Flesh... in Greek Writings and Translate Works from the Earliest Period to* 180 *AD... and in Hebrew Old Testament*, Chicago 1918. A. BERTHOLET - L. BAECK, *Geist und Geistesgaben im A.T. und Judentum*, en *RGG*, 2.ª ed. (1928), pág. 940. P. GÄCHTER, *Zum Pneumabegriff des hl. Paulus*, en *ZKTh*, 53 (1929), págs. 345-408. F. RÜSCHE, *Pneuma, Seele und Geist*, en *ThGl*, 23 (1932), págs. 606-625. W. GUTBROD, *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934. A. SCHWEIZER, Πνεῦμα, en *ThW*, VI, pág. 330 y sigs. F. PUZO, *Significado de la palabra* πνεῦμα *en san Pablo*, en EstB, 2 (1942), págs. 437-460. J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, II, Oxford-Copenhague 1946-1947. W. C. KÜMMEL, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, Zurich 1948. R. J. AUBREY, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1949. H. MEHL-KOEHLEIN, *L'homme selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel 1951. C. RYDER SMITH, *The Bible Doctrine of Man*, Londres 1951. G. PIDOUX, *L'homme dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1953. CL. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraique*, París 1953, pág.


Qumrān. Vista parcial de las ruinas de las instalaciones de la comunidad esenia, para cuyos miembros la pobreza constituía un honor. (Foto P. Termes)

87 y sigs. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, París 1954, págs. 183-200. D. LYS, *Nephesch. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israel au sein des religions proche-orientales*, París 1959.

J. DÍAZ Y DÍAZ

POBRE. → **Pobreza.**

POBREZA (heb. *dal·lāh, miskĕnūt, rēš, riš*; πτωχεία; Vg. *paupertas*). I. ANTIGUO TESTAMENTO. El AT no conoce la pobreza voluntaria como actitud ascéticorreligiosa, lo cual no obedece a una concepción materialista de la vida, sino que se halla condicionado por lo religioso. La ocupación de «la tierra que fluye leche y miel» fue la gran esperanza[1] y el fundamento de la vida del pueblo de Israel. Como atestiguan las sanciones correspondientes de la Ley, la vida y la riqueza se consideraron mercedes y bendiciones de Yahweh[2]. Por lo tanto, se reservó para algunos casos especiales la esperanza de que los que «confían en Yahweh, heredarán la tierra»[3]. La pobreza y la indigencia se emplearon a modo de amenaza de desdichas y castigo[4], y sirvieron de piedra de toque de la culpabilidad[5].

[1]Éx 3,8. [2]Éx 20,12; Dt 8,1-10. [3]Sal 37,9. [4]Dt 28,49-53. [5]Job 8,10-15.

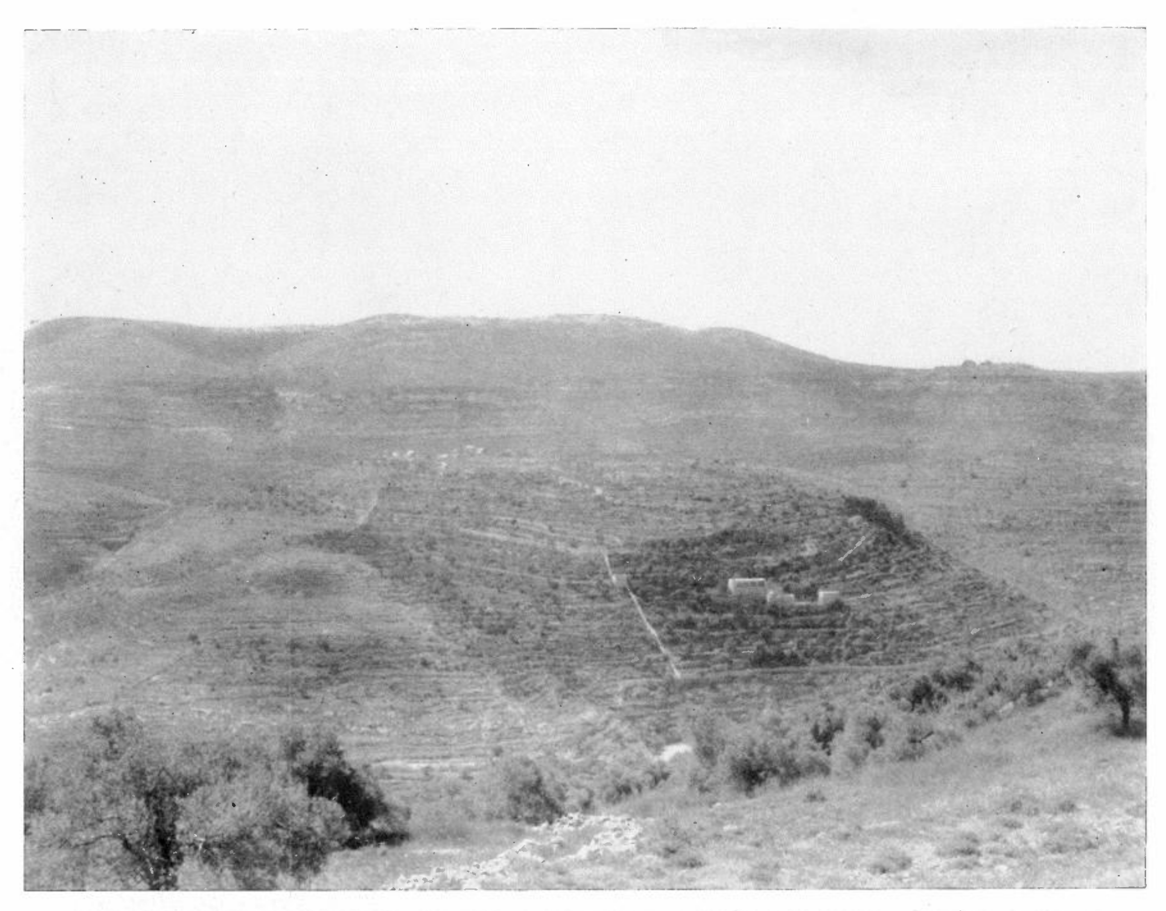
Sin embargo, el progreso ético de la vida condujo a elevar el valor de la pobreza. Así pudieron coincidir la pobreza y la virtud, y aquélla no fue ningún baldón, de la misma forma que no implicaba distinción alguna la riqueza unida al pecado. Ante Dios vale más un «pobre que anda en sencillez de corazón»[1] que un rico hundido en la insensatez del pecado. Más tarde se reconoció que era posible ser víctima de la desesperación en medio de la pobreza, así como el peligro que representaba la riqueza para la solidez de la piedad y la formación del carácter, por lo cual implora el sabio: «No me des ni pobreza ni riqueza, sino aquello de que he menester»[2].

[1]Prov 19,1. [2]Prov 30,8.

Un hecho de importancia capital en el AT es que la religión se puso de parte del pobre (*'ebyōn*), del indigente (*dāl*) y del desvalido (*'ānī, 'ānāw*). La legislación alienta un acentuado espíritu social: equidad en los jornales[1], prohibición de préstamos usurarios[2], dotación del esclavo manumitido[3] y año jubilar[4], debían evitar dentro de lo posible el empobrecimiento; la limosna[5], el permiso para espigar[6], el año de descanso del campo[7] y la administración de la justicia sin reparar en las personas[8], quieren proteger y favorecer al pobre de modo consciente. Los profetas intervienen de forma especial en favor de los socialmente débiles. Ven en las anomalías sociales de su tiempo la negación patente del pueblo de la Alianza[9]. Por eso, como el propio Yahweh[10], apoyan decididamente a los menesterosos[11]. En su perspectiva, en la que se estructuran las relaciones, no sólo entre los hombres, sino con Dios, no debe existir ninguna injusticia contra los pobres[12]. El Rey salvador de la expectación mesiánica establecerá, de manera absoluta, la justicia social[13].

[1]Dt 24,14. [2]Lv 25,35-37. [3]Dt 15,13-15. [4]Lv 25,10. [5]Dt 15,7-8. [6]Lv 19,9. [7]Éx 23,11. [8]Lv 19,15. [9]Am 2,6. [10]Sal 9,13. [11]Is 10,1-2. [12]Am 5,14-15. [13]Sal 72,12-14.

La separación ética, que los profetas operarán dentro del pueblo, arranca de la distinción entre ricos y pobres. Como los desvalidos son también los humildes, representan el auténtico Israel. Aquellos que padecen en la incertidumbre del mundo, son, por ello, los verdaderos



ʿAin Kārem. Vista del «desierto de San Juan» donde, según la tradición, el precursor se formó desde niño en una vida de oración, penitencia y pobreza. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

destinatarios del mensaje de la salvación. Los pobres y el Resto serán idénticos[1]. Esta evolución se manifiesta principalmente en la segunda parte de Isaías, en que el pueblo del Exilio representa a los «pobres» que reciben protección y socorro de Yahweh[2]. Los pobres son también el pueblo de Yahweh. De esta manera es comprensible la esperanza del salmista de que no sólo los que confían en Dios, sino expresamente los «pobres poseerán la tierra»[3]. Así se manifiesta la espiritualidad de la pobreza y la esperanza que se satisfizo en «bienaventurados los pobres de espíritu»[4].

[1]Sof 3,12. [2]Is 49,14. [3]Sal 37,11. [4]Mt 5,3.

Bibl.: P. Kleinert, *Die Propheten Israels in sozialer Beziehung*, Leipzig 1905. H. Bruppacher, *Die Beurteilung der Armut im Alten Testament*, Gotha-Stuttgart 1924. H. Birkeland, *ʿAni und ʿanaw in den Psalmen*, Oslo 1933. O. Schilling, *Die alttestamentlichen Auffassungen von Gerechtigkeit und Liebe*, en *Vom Wort des Lebens, Meinertz-Festschrift*, Münster 1951, págs. 9-27. A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, París 1956.

O. SCHILLING

II. Nuevo Testamento. El ideal de la pobreza voluntaria no se llegó a conocer en el AT. El término pobre de los salmos es denso y encierra en sí, a más de la condición social, toda una gama de actitudes religiosas de humildad, confianza, abandono en Dios y cumplimiento de sus mandamientos. Pobres son los «clientes de Yahweh» (Lagrange). En el NT, el concepto de pobreza no es homogéneo. Es ineludible entrar en la cuestión sinóptica para poseer el alcance del concepto en cada autor. Ante todo, en el sermón de la montaña parece bastante claro deber suponerse una fuente común donde la bienaventuranza de los pobres, «bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios»[1], adquiere un carácter netamente mesiánico en los comienzos de la vida pública de Jesús. Aquí el concepto semita, en su aplicación social religiosa veterotestamentaria, adquiere perfecto significado a la luz de las profecías mesiánicas de Isaías[2]. Los pobres, junto con los niños y los pecadores, serán las tres categorías de privilegiados, no en primer término porque en ellos haya alguna virtud, disposición o disponibilidad, sino porque a Dios le place ofrecer los bienes de la redención con preferencia a los que más necesitan de ella. El punto de vista es, por lo tanto, teológico[3].

[1]Mt 5,3; Lc 6,20. [2]Is 61,1-3. [3]Cf. también Mt 11,4-5 (Lc 7, 22-23).

1. Patrimonio común. La comunidad de Qumrān se priva de bienes (1 QS 5,2), porque la pobreza es para

ella algo honorífico. Así el Maestro de Justicia y los sectarios se dicen pobres en el sentido de los salmos[1]. Hay que tener presente que en el judaísmo, a más del aspecto social, pobre equivale a justo y rico a pecador. Santiago insistirá por lo mismo en el aspecto material de la pobreza que normalmente entrañará bondad de vida[2]. San Pablo[3], en cambio, no incorporando el término de pobre a su vocabulario personal, insistirá en el desapego interior de las riquezas. Ésta es asimismo la enseñanza que se trasluce en los mismos evangelios[4], como eco de la predicación de Jesús. Los Hechos, aunque de manera llamativa, no hablarán expresamente de una comunidad pobre; con todo nos darán la pintura de una comunidad que supera a la sinagoga en la ayuda a los pobres y en el desprendimiento efectivo de los bienes de esta tierra[5].

[1]Sal 9,10; 72,12-13, etc. [2]Sant 1,9-11; 2,2-6; 5,1-6. [3]1 Tim 6,9-10.17-19. Se cuida a los pobres, pero nunca se hace tentativa de comunidad de bienes: 1 Cor 1,29; cf. 2 Cor 8,2. [4]Mt 13,22; Mc 10,17-30. [5]Act 2,44-45; 4,32.34-35.37.

2. Enseñanza particular. Los términos hebreos *ʿānī* y *ʿānāw* (este último tardío y sólo en los textos poéticos) se traducen ordinariamente al griego por πραῢς (también por ταπεινός, πτωχός). Al usar Lucas el término griego πτωχός lo entenderá en el sentido corriente griego de pobre social. Efectivamente, Lucas tendrá una doctrina especial sobre el despojo absoluto[1], el buen uso de las riquezas[2], la maldición de los ricos[3]. El mensaje jubiloso de la bienaventuranza en los labios de Jesús, de dichosos los desheredados porque para ellos viene en primer término el Mesías, tendrá otra perspectiva: felices los que no tienen nada, porque en la otra vida se cambiará la situación. Los ricos de su parte ya optaron por esta vida, mientras que los pobres, o empobrecidos voluntariamente, al asegurarse la riqueza en la otra vida abrazan para la presente una actitud genuina de caridad cristiana y solidaridad fraterna[4].

El término griego πτωχός, de resonancia especialmente social, es trasplantado de nuevo a su significado religioso bíblico con la adición propia de Mt de «en espíritu» (ἐν πνεύματι). Se recalca entonces la actitud del alma y la disposición interior[5]. Si con el apelativo de pobres, Jesús se dirigió también a los ignorantes (*ʾam hā-ʾāreṣ*), en Mt ya no se da lugar a esta significación. La evidente tendencia moralizadora y espiritualista de todo su evangelio, fuerzan a interpretar también la bienaventuranza de los pobres en espíritu, en sentido moral de renuncia y desprendimiento interior de las riquezas, y también, sin relación ya a los bienes materiales, de humildad, conciencia de la propia miseria o indigencia espiritual, vaciedad interior, perfecta disponibilidad y confianza en Dios. Ésta es la interpretación patrística que perfectamente se ve justificada por el tenor del evangelio de san Mateo. La insistencia en el espíritu de pobreza va a lo principal: mientras más se penetra en ese espíritu, más se realizan actos externos de desprendimiento.

El mensaje de Jesucristo, puesto que se comunica como algo vital y vivificante, reviste tanto uno como otro aspecto de acuerdo con el estado de la primitiva comunidad cristiana.

[1]Lc 18,22; 5,11; 5,28; y par. [2]Lc 14; 12-14; 6,30.34-35a; 12,33; 19,8-9; 3,10-14, etc. [3]Lc 16,19-31; 12,16-21; 1,51-53. [4]Lc 6,36; Act 4,32.34-35.37. [5]Espiritualiza las bienaventuranzas por las adiciones «en espíritu», «según la justicia», esto es, según el ideal cristiano: Mt 5,3.6.10.

Bibl.: M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, París 1923. A. Feuillet, *La Béatitude de la Pauvreté*, en *VS*, 73 (1945), págs. 511-527. A. Descamps, *Bienheureux, les pauvres*, en *Revue diocésaine de Tournai*, 7, Tournai 1952, págs. 53-61. M. Knepper, *Die «armen» der Bergpredigt Jesu*, en *Bibl*, 1 (1953), págs. 19-27. J. Dupont, *Les Béatitudes*, Brujas 1954, págs. 142-148, 183-244, 268-277. Haag, cols. 101-101.

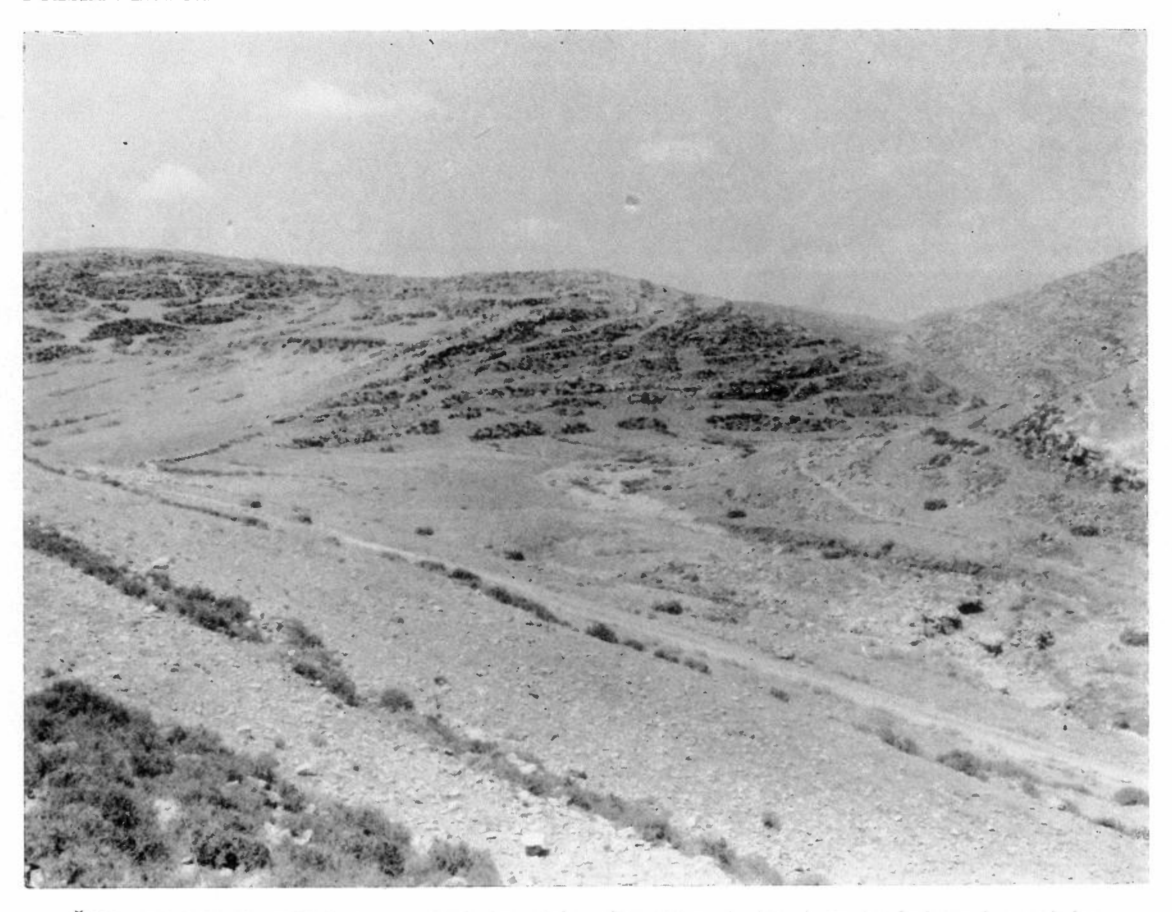
L. F. Rivera

POESÍA BÍBLICA. La tradición sinagogal se basa en la notación y cantilación especial de los libros de Salmos, Proverbios y Job, que considera específicamente poéticos. Pero no se puede ignorar que las páginas de la Biblia, desde el Génesis hasta los últimos libros del canon, encierran un aliento poético que se refleja en la forma y la estructura de la frase, en la elección del léxico y en el empleo de tropos y metáforas (→ **Preceptiva hebrea**).

La corriente poética bíblica sigue, desde luego, una trayectoria semejante a la que se encuentra en la poesía de todos los pueblos. Va desde los balbuceos en ciertos pasajes del Génesis, se vigoriza en algunos textos del Pentateuco (cántico de Moisés, y bendiciones de Jacob, etc.) o de libros posteriores (por ejemplo, canto de Débora, la plegaria de Ana, madre de Samuel), y en los tiempos de David, con la organización de la liturgia del Templo, arraiga una poesía sagrada madura.

El primer tema poético fundamental de la Biblia es el de Dios personal y santo, justo y generoso, que hizo al hombre a su imagen y semejanza, y le convirtió en rey de la Creación. La caída de la humanidad hace que surja una pequeña parcela de la misma, que pugnará, aunque con tropiezos, por espiritualizarse y alcanzar la más alta moralidad. Esta búsqueda de restauración moral no estuvo libre de luchas que, si no se registran detalladamente, se advierten en las páginas del AT. Es el tema culminante de la poesía bíblica, el de la exultación latréutica, y se muestra particularmente en los Salmos, Job y algunos cantos especiales como el de Moisés en el paso del mar Rojo. Celebra el poder y la majestad de Dios en sus obras, o se centra en la consideración de la providencia del Señor en beneficio del pueblo elegido. De ejemplo de ello sirven los Salmos 103 y 104. El primero se llama por antonomasia Salmo de la Creación, porque canta las maravillas del mundo; el 104 alaba al Señor por haber elegido a Israel y, tras salvarle de Egipto y de los peligros del desierto, porque le permitió que venciera a los poderosos pueblos vecinos. Esta elección del Señor se centra en la Jerusalén de David, la ciudad que guarda el Templo de Yahweh. Todos los salmos graduales o de «alturas» (*maʿălōt*), que entonaban las multitudes al dirigirse a Jerusalén en la fiesta de Pascua expresan tal sentimiento.

Esta relación entre el Señor y el pueblo se reviste de simbología poética. El amor conyugal es la imagen preferida por los profetas para encarecer el amor de Dios a su pueblo, y ha cristalizado en el bello epitalamio del Cantar de los Cantares.



Šīlōh. A la vera del santuario de esta población, se fraguó el cántico de Ana, la madre de Samuel, una de las más delicadas poesías del AT. (Foto P. Termes)

Otro tema se encuentra en los salmos de entronización, o sea salmos en que se celebra al rey descendiente de David, como arras de la bendición de Yahweh en la gran marcha de Israel hacia las plenitudes de los tiempos mesiánicos. En ellos se ensalza al monarca como representante del pueblo elegido.

Junto a la poesía hímnica existe la del arrepentimiento, el salmo penitencial. El hombre, que se reconoce culpable, implora a Dios que le conceda perdón y guía. Del fondo de la plegaria penitencial, rica en introspección psicológica, brota siempre la esperanza de redención y superación. Su valoración es de índole moral; al mundo estático de la creación sigue el mundo dinámico de la redención. Se podría emparentar hasta cierto punto este tema poético con el género de la *qīnāh*; se diferencian en que ésta amplía el horizonte a todo el pueblo y rebasa el ámbito de la conciencia individual de aquél. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que gran parte de los salmos penitenciales son la voz de un sector de judíos piadosos, humildes y perseguidos, con lo que la súplica se acerca a la *qīnāh*. Este género se sublima en las Lamentaciones (*qīnōt*) de Jeremías por la ruina de su pueblo, pero no acaba nunca en simple pesimismo, sino que espera siempre la redención de Dios.

El libro más representativo de la poesía didáctica es el de los Proverbios.

La poesía veterotestamentaria se continuó hasta los días del regreso de la Cautividad babilónica, y siguió firme en la época inmediatamente anterior a Jesucristo, como se ve en los admirables Himnos (*hōdāyōt*) hallados en los mss. de Qumrān. Asimismo, en el NT, se encuentran en el evangelio de san Lucas las admirables composiciones poéticas del *Magníficat* de la Virgen, el *Benedictus* de Zacarías y el *Nunc dimittis* de Simeón, poemas que, tanto en el contenido temático como en la forma de expresión, reflejan las notas más características de la poesía del AT.

Bibl.: CH. G. CUMMINGS, *The Assyrian and Hebrew Hymns of Praise*, Nueva York 1934. J. M.ª MILLÁS VALLICROSA, *La poesía sagrada hebraicoespañola*, Madrid-Barcelona 1948, págs. 1-8. G. WIDENGREN, *Sakrales Königtum im A.T. und im Judentum*, Stuttgart 1955. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1956. A. DUPONT-SOMMER, *Le livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte (1 QH)*, en *Semitica*, 7, París 1957. W. F. ALBRIGHT, *Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII*, en *VT*, 9,4 (1959).

J. M.ª MILLÁS

POÉTICOS, Libros. Son aquellos libros del AT que están escritos en su mayor parte en poesía; la definición

no obedece, pues, a criterios de autoridad o tradición sino al hecho lingüístico que tiene cuenta de su forma literaria.

Libros poéticos son los Salmos, Job — exceptuados los dos primeros capítulos y el epílogo de 42,7 y sigs. —, Proverbios, Eclesiastés, Eclesiástico, Cantar de los Cantares — es decir, prácticamente, los también llamados «libros sapienciales» — y la mayor parte de los vaticinios proféticos (→ **Canon, Poesía bíblica** y **Preceptiva hebrea**).

C. GANCHO

PŌKÉRET HA-ṢĔBĀYĪM («cazador de gacelas»?; υἱοὶ Φασρὰθ, υἱοὶ 'Ασεβωείν, υἱοὶ Φακάραθ, υἱοὶ Σαβαείμ; Vg. *filii Phochereth, qui erant de Asebaim, filii Phochereth, qui erat ortus ex Sabaim*). Jefe de una familia de siervos de Salomón, cuyos descendientes regresaron de la Cautividad babilónica con Zorobabel[1]. El nombre no parece referirse a una localidad, sino a un individuo epónimo de un clan o grupo tribal.

[1] Esd 2,57; Neh 7,59.

Bibl.: NOTH, 1147, pág. 254.

M. GRAU

POLACAS, Versiones. De antiguas traducciones de los siglos XIV y XV se conservan fragmentos, como el *Psalterium Florianum*, que presenta un texto en latín, polaco y alemán; otros fragmentos de mediados del siglo XV se conservan en la llamada Biblia de la reina Sofía, realizada por Jedrzejz Jaszowic sobre la Vulgata y una traducción checa. Después de impresiones parciales, como el Salterio de Cracovia (1532), Jan Nicz de Lemberg publica una Biblia completa, llamada Leopolitana (Cracovia 1561), de traductor desconocido. El jesuíta Jakub Wujek traduce la Vulgata, consultando versiones polacas antiguas (NT 1593, AT 1599); es la Biblia oficial de los católicos, sometida a sucesivas revisiones y elaboraciones: el NT por A. Szlagowski (Varsovia 1900), completada por una comisión (Poznan 1926-1932), nueva revisión de St. Styś AT y J. Rostworowski NT (1935), de Semkowski (1938), de W. Lohn NT (1951) y St. Styś AT (1956). L. Szcepanski, traduciendo los evangelios y los Hechos del griego (Cracovia 1917), abrió el camino para traducciones de las lenguas originales: y siguieron entre otros, F. Gryglewicz, evangelios y Hechos (1947), S. Kowalski, NT (Varsovia 1957). E. Dabrowski, NT (Poznan 1961). Está en preparación una nueva traducción de los originales dirigida por B. Jankowski; y en curso de publicación una traducción con comentarios dirigida por E. Dabrowski y S. Lach.

Las Biblias protestantes más famosas son la de Brest y la de Danzig. La de Brest, pagada por el príncipe Radziwill, realizada por 16 humanistas, para las confesiones sociniana y calvinista; revisiones de Budny (1570-1572), de D. Mikolajewski y J. Turnowski (1632). La de Danzig es calvinista pura (1606), y llega hasta nuestros días en sucesivas revisiones. Menos importante es la traducción de M. Czechowic corregida por W. Smalcius (1577 y 1606).

Los judíos tienen la traducción casi completa del AT de J. Cylkow (Croacia 1883-1904), los Salmos de F. T. Askenazy (Lemberg 1927-1930), y el Pentateuco de J. Mieses y Salomón Spitzer (1931 y 1937). Finalmente se pueden recordar por el mérito literario los Salmos de J. Kochanowski (siglo XVI) y de L. Staff en nuestros días.

Bibl.: J. SEDLACEK, en *DB*, IV, cols. 1805-1808. L. STEFANIAK, en *ZKTh*, 82 (1960), págs. 319-320.

L. ALONSO SCHÖKEL

POLICARPO. Escritor y padre apostólico de la iglesia oriental. → **Padres de la Iglesia.**

POLICARPO, Epístola de. Documento de los Padres apostólicos, atestiguada ante todo por Ireneo. Consiste en una epístola que Policarpo y sus presbíteros dirigieron desde Esmirna a la comunidad de Filipos. El original griego se conserva, con algunas lagunas, en un ms. bizantino y en la *Historia* de Eusebio (cap. 13); algunos capítulos persisten en una traducción literal latina de escaso mérito. La epístola, tal vez combinación de otras dos, se interesa por Ignacio, aconseja desconfiar de Valente y de los docetas, etc. Tiene asimismo interés por el gran número de escritos cristianos que cita o menciona, por el poco uso que hace del AT y, en fin, por la posibilidad de que su autor fuera discípulo de Juan el Evangelista. Debió de componerse en el primer tercio del siglo II D.C.

Bibl.: J. B. LIGHTFOOT (ed.), *The Apostolic Fathers*, III, 2.ª ed., Londres 1889. H. F. VON CAMPENHAUSEN, *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe*, en *SAH* (1951). E. PETERSON, *Policarpo*, en *ECatt*, IX, cols. 1670-1671, con bibliografía.

J. A. PALACIOS

POLICARPO, Martirio de (Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου 'Επισκόπου Σμύρνης, «Martirio de san Policarpo, obispo de Esmirna»). Epístola en que la iglesia de Esmirna narra a los fieles de Filomelio (Frigia), en forma de carta pastoral, el martirio del santo de su nombre, ocurrido alrededor del año 155. Dada la actualidad de la información, se estima que se compondría aproximadamente un año después de la muerte del santo. Aunque existan algunos reparos sobre ciertos detalles, esta epístola se tiene por auténtica, aunque anónima, y no por apócrifa.

Bibl.: E. PETERSON, *Policarpo*, en *ECatt*, IX, cols. 1670-1671.

J. A. G.-LARRAYA

POLIGENISMO (del gr. πολύς, «mucho», y γένος, «origen»). Teoría que supone la existencia de numerosos individuos en el origen de un grupo biológico cualquiera. El poligenismo generalmente se refiere a la hipótesis monofilética. A partir de estos numerosos individuos iniciales, que constituyen una populación polimorfa, mediante segregaciones sucesivas de grupos (hipótesis de la ologénesis) que vienen a situarse en regiones periféricas, se van originando otros grupos derivados más homogéneos y más diversos entre sí, produciéndose una evolución «radial» del grupo biológico considerado.

En los orígenes humanos, el poligenismo es incompatible con determinadas verdades dogmáticas, especialmente con el dogma del pecado original, que procede

del pecado cometido por la primera pareja humana, Adán y Eva. En tal caso, no hay ningún inconveniente en admitir el monogenismo; es ésta una cuestión teológica que se sale fuera del marco puramente científico.

Bibl.: → **Monogenismo.**

B. MELÉNDEZ

POLIGLOTAS, Biblias (del gr. πολύς, «mucho», y γῶττα, «lengua»). Se llama «poliglota» a la obra que contiene la misma materia textual en varias lenguas. La denominación se aplica en especial a las ediciones de la SE, que encierran el texto original y algunas versiones — al menos tres — dispuestas en una sola página y, por lo regular, en columnas paralelas. Su fin es, hasta cierto punto, científico, pues se proponen facilitar la comparación del original bíblico, hebreo y griego, más las partes arameas del primero, con las antiguas traducciones, de modo que se adviertan sin dificultad los pasajes concordes y las discrepancias. El tipo clásico de esta edición de la Biblia se publicó principalmente en los siglos XVI y XVII. Las Poliglotas más importantes son:

I. ANTIGUAS. Las → **Hexaplas** de Orígenes, satisficieron en la antigüedad, en cierta manera, el deseo de comparar distintos textos. También se llevaron a cabo en la Alta Edad Media intentos similares, aunque menos ambiciosos. Se conservan algunos mss. de los Salmos en que la materia se presenta en columnas paralelas según las diferentes versiones. Así el ms. *Barberiniano Or.*, *2*, del siglo XV, ofrece el Salterio en cinco lenguas orientales; puede citarse en el mismo sentido la traducción greco-véneta de S. Atumano, que no es sino el esbozo de un proyecto de la Biblia en tres lenguas (hebreo, griego y latín). Poco después de la invención de la imprenta, el dominico A. Giustiniani publicó a modo de ensayo el *Psalterium octaplum* (Génova 1516): en él se presentan en columnas paralelas el T. M., su versión literal, la Vg., los LXX, la traducción árabe, el Targūm con su traducción y notas. Después de las *Horae canonicae* (Fano 1514), es el primer libro impreso en que se utilizaron caracteres árabes.

II. LAS POLIGLOTAS CLÁSICAS O MAYORES. Son cuatro las dos primeras de las cuales se publicaron durante el Renacimiento y las dos últimas a la Edad Moderna.

1. La primera edición de la Biblia considerada verdaderamente poliglota es la *Complutense* (*Biblia Sacra Polyglotta*), que financió el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros y se editó entre los años 1502-1517 en Alcalá de Henares, por lo que se llama también de *Alcalá*. El nombre de *Complutense* se debe al latino de dicha ciudad (*Complutum*). Cisneros confió el trabajo de erudición a profesores de la universidad de la población en que la obra vio la luz, entre los que destacan Antonio de Nebrija, Juan de Vergara, López de Zúñiga, Demetrio Ducas y Núñez de Guzmán, asistidos por los judíos conversos Pablo Coronel, Alfonso de Alcalá y Alfonso de Zamora. Se estampó en la imprenta de Arnoldo Guillermo de Brocario en 1514-1517. De la obra, muy estimada por su docto contenido, se publicaron seiscientos ejemplares. Consta de seis volúmenes en folio y contiene el T. M., la Vg. y la LXX con traducción latina interlinear. En el Pentateuco figura el Targūm de ʾŌnqēlōs, con la versión latina correspondiente. El NT presenta los textos griego y latino (Vg.). El sexto volumen encierra, entre otras cosas, un vocabulario hebreo-arameo-latino, otro grecolatino, introducciones a las gramáticas hebrea y griega, y un índice latino.

2. A la anterior sigue cronológicamente la *Poliglota de Amberes* (*Biblia Sacra Polyglotta*), llamada así del lugar de publicación, o *Real* (*Biblia Regia*), debida esta segunda denominación a que la patrocinó Felipe II de España. Colaboraron en su confección Benito Arias Montano, Lucas de Brujas, Andrés Masio, etc., y apareció en ocho volúmenes en folio (Amberes 1569-1573). Además de basarse en los textos publicados en la *Biblia Poliglota Complutense*, da una traducción interlinear del T. M. y los Targūmim de todo el AT con versión latina; el NT ofrece no sólo los textos griego y latino, sino el siríaco o Pĕšiṭtāʾ — salvo en lo que atañe a la segunda epístola de Pedro, la segunda y tercera de Juan, Judas y el Apocalipsis — en caracteres siríacos y hebreos, acompañados de una traducción en latín. Los tres últimos volúmenes tienen notas gramaticales y críticas, distintos vocabularios, gramáticas y tratados de arqueología hebrea debidos a Arias Montano.

3. La *Biblia Poliglota de París* se editó en dicha ciudad desde el año 1629 al 1645, bajo la dirección de Guy Michel Le Jay, con la ayuda, entre otros colaboradores, de dos maronitas, G. Sionita y A. Ecchellense. Se compone de diez magníficos volúmenes en folio. Aunque se basa en la *Poliglota de Amberes*, añade el Pentateuco samaritano y el Targūm samaritano, con traducción latina, el AT en siríaco y una versión árabe de toda la Biblia, con las correspondientes traducciones en latín. Sin embargo, carece de aparato crítico y de introducción. El éxito no correspondió al esfuerzo efectuado, porque la obra está plagada de erratas.

4. La cuarta edición importante en este género es la *Poliglota de Londres* (*Biblia Sacra Polyglotta*), que superó en todo a la de París y aventajó a las demás predecesoras en muchos conceptos. Se encargó de su edición Brian Walton y se publicó en seis volúmenes en folio (Londres 1654-1657). El orden de presentación es más cómodo que el de las anteriores. Cinco de sus volúmenes están destinados a los textos y el restante al aparato crítico. Al contenido de la *Poliglota de París*, agrega el Salterio, el Cantar de los Cantares y el NT en etíope, y los evangelios en persa; los textos no latinos carecen de traducción en latín. A esta obra suele añadirse el *Lexicon heptaglotton*, de E. Castell (Londres 1686) en dos volúmenes, que es una magnífica muestra de vocabulario, casi comparativo por su paralelismo, de las lenguas semíticas conocidas en la época de su composición (→ **Pĕšiṭtāʾ**).

III. POLIGLOTAS SECUNDARIAS. Las principales son las siguientes:

Los judíos de Constantinopla publicaron impreso el Pentateuco en varias lenguas. Se trata de las Poliglotas editadas en los años 1547 y 1547. En la segunda impresión, el T. M. aparece acompañado de una versión en griego moderno o vulgar y en castellano, compuesta

en caracteres hebreos provistos de mociones o signos vocálicos.

En el año 1587 se publicó en Heidelberg la *Biblia sacra hebraice, graece et latine*. Comprende el AT en dos volúmenes. *La Poliglota de Heidelberg* se llama también de *Vatablo* o de *Bertram*; el primer nombre se debe a que lleva notas de dicho exegeta y el segundo a que se cree que el profesor de hebreo así llamado, un calvinista francés, intervino en su preparación. Se hicieron dos reimpresiones (1599 y 1616), en la segunda de las cuales el NT apareció acompañado de la versión latina de B. Arias Montano.

El editor hamburgués J. Lucius publicó en 1596 la *Poliglota de Hamburgo*, que debió su nombre a la ciudad en que se preparó. Abarca el T. M., el texto griego del AT y el NT, la Vg., la traducción latina del AT, obra de Pagnino y la del NT de Beza, más la versión alemana de Lutero.

La *Poliglota* de *Leipzig*, en cuatro lenguas, presentó el NT en 1713 y el AT en 1750-1751. Consta del T. M., la LXX, la versión latina de Schmid y la alemana de Lutero; el NT encierra el texto griego, la versión siríaca y la griega moderna, más las mismas traducciones latina y alemana que el AT. Su editor fue Reineccius.

La *Biblia Sacra Polyglotta* o *Poliglota de Bagster*, editada por S. Bagster en Londres (1831), aunque de otro género, es la más copiosa en idiomas después de la *Poliglota* de Walton, pues presenta el texto en las siguientes lenguas: hebreo, griego, latín, inglés, alemán, italiano, francés y español.

La *Polyglotten-Bibel*, que editaron E. R. Stier y K. G. W. Theile, en cuatro volúmenes en cuarto (Bielefeld 1847-1855), presenta los textos hebreos, griego, latín y alemán. Su quinta edición es de 1890, la cual se reimprimió sin cambio en 1900.

E. Riches de Levante editó la *Biblia Hexaglota* en seis volúmenes en cuarto (Londres 1874-1876; reimp. Nueva York 1906), ofrece, no obstante su título, textos en siete idiomas: hebreo, griego, siríaco, latín, inglés, alemán y francés.

La mejor de las Poliglotas recientes se debe, a F. G. Vigouroux, quien con el título de *La Sainte Biblie Polyglotte*, editó la SE en ocho volúmenes en octavo (París 1898-1909). Su presentación excelente y formato manejable ofrecen los textos hebreo, griego, latino y francés, con lecturas variantes, notas exegéticas y críticas, e ilustraciones.

En España se prepara actualmente la *Biblia Poliglota Matritense*, que será la edición más completa, científica y lujosa de las hasta ahora conocidas. Abarcará los textos hebreo, griego, latino, arameo, copto, siríaco, samaritano, etc., al cuidado de eminentes especialistas españoles.

Bibl.: C. M. REVILLA, *La Poliglota de Alcalá. Estudio histórico-crítico*, Madrid 1917. E. MANGENOTT, *La Polyglotte d'Alcalá*, en *Revue du clergé français*, 101, París 1920, págs. 102-114, 150-194, 254-272. D. RAMOS, *La Poliglota de Arias Montano*, en *Revista española de estudios bíblicos*, 3, Madrid 1928, págs. 27-54. G. RICCIOTTI, *Bibbia*, en *ECatt*, II, cols. 1569-1570. P. KAHLE, *The Hebrew Text of the Complutensian Polyglott*, en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, I, Barcelona 1954, págs. 741-751. HAAG, cols. 1356-1357. Anónimo, *Biblia Poliglota Matritense*, en CB, 15, 160 (1958), págs. 180-185. F. G. KENYON - A. W. ADAMS, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, 5.ª ed., Londres 1958. F. SECRET, *Documents pour servir à l'histoire de la publication de la Bible d'Anvers*, en Sef, 18,1 (1958), págs. 121-128. *IZBG*, 6 (1958-1959), pág. 4, con la nota de la edición de la *Biblia Poliglota Matritense* y una descripción de su alcance y contenido. P. K. KAHLE, *The Cairo Geniza*, 2.ª ed., Oxford 1959, págs. 74, 120, 124-129.

J. A. G. LARRAYA

POLILLA (heb. *sās*, *ʿāš*; ac. *ašašu*; σής; Vg. *tinea*). En la SE, a partir del sentido natural de animal dañino, que destruye los vestidos, la polilla tiene un significado simbólico de ruina y destrucción: Os consumiréis como vestido que roe la polilla. Yahweh castigará a su pueblo infiel y será como polilla para Efraím y cual carcoma para Judá[1]. Job se lamenta que su vida se consume rápidamente como leño carcomido y como vestido que roe la polilla[2]. El Eclesiástico fustiga duramente la malicia femenina: «Como del vestido sale la polilla, de la mujer la maldad»[3].

Algunos pasajes que mencionan *ʿāš* plantean un problema lingüístico, porque, como el acádico *ašašu*, puede significar nido de pájaro[4].

En el NT, Jesús invita a almacenar riquezas inaccesibles a la voracidad del insecto[5] y Santiago amenaza con esa ruina a los ricos malos[6]; en ambos pasajes, en paralelismo con el orín que muerde los metales.

[1] Os 5,12; Is 50,9; 51,8; Sal 39,12. [2] Job 13,28. [3] Eclo 42,13. [4] Cf. Job 4,19; 27,18. [5] Mt 6,19-20; Lc 12,33. [6] Sant 5,12.

Bibl.: N. H. TUR-SINAI, *The Book of Job*, Jerusalén 1957. O. BAUERNFEIND, σής, σητόβρωτος, en *ThW*, VII, págs. 274-277.

C. WAU

POLITEÍSMO. → **Monoteísmo** e **Idolatría.**

PÓLUX. → **Castores.**

POLVO (heb. *ʿāfār*; ac. *ep[i]ru*; ἄμμος, χοῦς, etc. Vg. *pulvis*). Es una tierra siempre sedienta como Palestina, el polvo abunda por doquier; nada, pues, tiene de extraño que aparezca innumerables veces en los textos bíblicos. La versión griega traduce el mismo término con sinónimos que no coinciden totalmente, tales como γῆ («tierra»), ἄμμος («arena»), etc.

La literatura y aún la teología del polvo son abundosas: el camino del hombre — siempre por caminos polvorientos — va del polvo al polvo, porque, según la sentencia divina «es polvo y en polvo se ha de trocar»[1]. El polvo es eufemismo para designar el sepulcro[2]. En primera persona, reconocerse tal expresa humildad.

Derramarlo sobre las cabezas — suele formar pareja con la ceniza — es signo de dolor y humillación, al igual que sentarse en el polvo[4] y mayor abatimiento supone besar o morder el polvo como expresión de vergonzosa derrota[5].

Por su abundancia es imagen de las multitudes y cantidades innumerables, trátese de descendencia humana o de tesoros de oro y plata[6].

Sacudir el polvo de los pies contra alguno es protestar y proclamar la absoluta separación e inconformidad[7].

[1] Gn 3,19; cf. 2,7; Job 4,19; 10,9. [2] Job 17,16; 19,25; Is 26,19; Sal 22,16-30; Dan 12,2. [3] Cf. Gn 18,27; Sal 103,14. [4] Cf. Jos 7,6; Ez 27,30; Lam 2,10; Job 2,12. [5] Gn 3,14; Is 65,25; Miq 3,17; Lam 3,29; Sal 72,9. [6] Gn 13,16; 28,14; Nm 23,10; Job 27,16; Zac 9,3; Sal 78,27. [7] Mc 6,11 y par.

C. WAU

PONTÍFICE. → **Sacerdote, Sumo.**

PONTO (Πόντος, «mar»; Vg. *Pontus*). Región de la que era oriundo Áquila[1], y en la que había judíos y cristianos[2]. Los límites históricos variaron con el tiempo. De modo general, se aplica el nombre a la porción oriental del norte de Asia Menor contigua al mar Negro, desde la desembocadura del Halys hasta la costa sudoriental de dicho mar. Tenía fértiles llanuras cortadas por serranías. En la porción litoral hubo colonias y factorías griegas desde el siglo VII A.C., que traficaban con las regiones próximas y lejanas desde los puertos de Sínope y Amiso; en el interior, aislado del contacto griego, los habitantes se relacionaron sobre todo con los capadocios y conservaron la vida social y económica propia del dominio hitita, asirio y persa.

El reino de Ponto fue creado por Mitrídates (*ca.* 302 A.C.) y sus descendientes tuvieron el mando en él hasta el año 63 A.C., en que alcanzó su extensión y esplendor máximos, así como la ruina, bajo Mitrídates IV Eupátor (111-63), quien desafió a Roma en Anatolia y fue derrotado por Pompeyo. Los romanos dividieron el Ponto: con partes del mismo y Bitinia formaron la provincia de Bitinia y Ponto; las restantes porciones del antiguo reino se integraron en Galacia. Desde entonces, bajo el dominio romano, una serie de reformas administrativas alteraron casi continuamente la entidad del dominio mitridático. No es posible precisar a qué se da en la SE el nombre del Ponto, si a una región de la provincia romana o a toda ella. Tal vez lo último sea lo más probable.

[1]Act 18,2. [2]Act 2,4; 1 Pe 1,1.

Bibl.: PAULY-WISSOWA, III, cols. 254 y sigs. M. ROSTOVTZEFF, *Ponthus, Bithynia and the Bosporus*, en *Ann. British School of Athens*, 22, Londres 1918, pág. 1 y sigs.; id., *Pontus and its Neighbours*, en *Cambridge Ancient History*, Cambridge 1932, pág. 924 y sigs., con fuentes y bibliografías. A. VAN DEN BORN, *Pont*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París 1960, col. 1468.

G. SARRÓ

PŌRĀTĀʾ (et.?; Φαραδάθα; Vg. *Phoratha*). Cuarto hijo de Amán, el enemigo de los judíos, que murió con sus nueve hermanos, el 13 de ʾĂdār, día en que los hebreos se desquitaron de los sufrimientos que habían soportado en Media y Persia.

Est 9,8.

G. SARRÓ

PORCIO. → **Festo.**

PORTERO (heb. *šōʿēr*; θυρωρός, πυλωρός; Vg. *ianitor*, *ostiarius*). Además de los términos indicados se encuentra la expresión «los guardianes de la puerta».

De los porteros hablan sobre todo los libros de orientación marcadamente litúrgica, como son: Crónicas, Esdras y Nehemías; eso quiere decir que se trata de porteros cualificados, ya que no atienden a la puerta de cualquier casa o palacio sino a las puertas del Templo.

Por lo que se refiere a su categoría, parece que hubo oscilaciones, puesto que en Esdras[1] se distinguen de los sacerdotes y levitas, lo mismo en Nehemías[2]; en tanto que el libro de las Crónicas distribuye a los levitas en directores de obras, porteros y músicos[3] y distribuye los turnos de los porteros en cada una de las fachadas del Templo[4]. El número de los mismos, que se cifra en cuatro mil, parece a todas luces hiperbólico y muy en conformidad con el espíritu de exaltación religiosa del libro.

En la ordenación del nuevo culto que proclama Ezequiel, quedan reducidos a porteros aquellos levitas que no se mantuvieron fieles[5], siendo excluidos de tal oficio los no israelitas.

Según Flavio Josefo, en el Templo de Herodes se precisaban doscientos hombres para abrir y cerrar las puertas[A].

En los evangelios aparecen los porteros en la alegoría del buen Pastor[6] y en la parábola del hombre que emprende un largo viaje[7]. Bien conocida es la intervención de la portera en las negaciones de san Pedro[8].

[A]F. JOSEFO, *Contra Ap.*, 2,9.

[1]Esd 2,42. [2]Neh 7,45; cf. 12,45. [3]1 Cr 23,3 y sigs. [4]1 Cr cap. 26. [5]Ez 44,10-11. [6]Jn 10,3. [7]Mc 13,34. [8]Jn 18,16-17.

C. GANCHO

PÓRTICO DE SALOMÓN (στοά τοῦ Σαλομῶνος; Vg. *porticus Salomonis*). Lugar del Templo en que Jesús discutió con los judíos durante la fiesta de la Dedicación[1] y a donde concurrió el pueblo después de curar Pedro al cojo de nacimiento[2]. También se congregaban en él los primeros cristianos[3]. Este pórtico tenía dos hileras de columnas, se hallaba en el lado oriental del Santuario, a lo largo del Cedrón, y protegía a los que en él estaban del inclemente viento que llegaba del desierto. La columnata, según Josefo, descansaba en una plataforma, que reforzaba un alto muro de contención, disposición que se creía, tradicionalmente, debida a Salomón e imitada más tarde por Zorobabel. Es muy posible que tal tipo de edificación se debiera exclusivamente a Herodes.

[1]Jn 10,23. [2]Act 3,11. [3]Act 5,12.

Bibl.: Además de la citada en → **Templo de Jerusalén**, véase: F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 1,21,1; 5,5,1; id., *Ant. Iud.*, 8,3,9; 20,9.7. F. M. BRAUN, *Évangile selon Saint Jean*, en *La Sainte Bible*, X, París 1949, pág. 398.

P. ESTELRICH

PORTUGUESAS, Versiones. Medievales: en el monasterio de Alcobaça, hacia 1320, síntesis del AT y Hechos de los Apóstoles; bajo Juan I (1385-1423) evangelios, Hechos y epístolas; a fines del siglo XV Felipe de Lancaster traduce las perícopes litúrgicas evangélicas. Después de la Reforma, el misionero calvinista Juan de Ferreira de Almeida traduce el NT (Amsterdam 1681) y parte del AT, que completan y publican misioneros holandeses en 1753; esta traducción es revisada y publicada muchísimas veces. Después del Breve de Benedicto XIV, Antonio Pereira de Figueiredo hace una traducción clásica de la Vulgata: NT (1778), Salmos (1782), AT (1783-1790); se publica muchas veces, en Portugal y Brasil, en ediciones bilingües. Francisco de Jesús María Sarmento traduce libremente y con poco éxito: NT (1778), AT (1778-1785). Joaquín de Nostra Senhora de Nazareth publica el NT en latín y portugués (Maranhao 1845-1847); revisión de F. C. Ballester

(Lisboa 1916); J. B. Pereira, el NT en Bahía (1909-1912); Duarte Leopoldo da Silva, los evangelios (1903); Metos Soares, la Vulgata (Porto 1927-1933); A. Brito Cardoso una sinopsis de los evangelios (Coimbra 1952). El NT traducido del griego: H. Rhoden (Petrópolis 1934); canónigo José Falcao (Lisboa 1956); J. J. Pedreira de Castro (Petrópolis 1939); M. H. Hoepers (Petrópolis 1956); C. de Villapadierna, Evangelios (Lisboa 1957); Gabriel de Castro Daire, Hechos (Beja 1956). E. Vogt traduce los Salmos del original hebreo, teniendo en cuenta la nueva traducción latina (Sao Paolo 1951). La Liga de Estudios Bíblicos del Brasil tiene en curso de preparación una traducción completa de los textos originales, bajo la dirección de H. Correia Laurini.

Bibl.: J. Pereira, en *DB*, V, cols. 559-569. J. Schmid, en *ZKT*, 82 (1960), págs. 305-306.

L. ALONSO SCHÖKEL

POSCA. Nombre latino con que se designaba una mezcla refrescante de agua y vinagre, y que todavía usan los campesinos de algunas regiones.

En la Biblia no aparece un término equivalente, aun cuando en Israel se conocía y practicaba la costumbre de rebajar el vino como en el caso célebre de la cena pascual.

Durante su pasión, a Jesús le ofrecieron, a más del «vino mirrado» o amargo, cuya finalidad era amortiguar la sensibilidad del condenado a muerte[1], el vinagre (ὄξος) que apagaba la sed y que es propiamente la posca que bebían los soldados romanos[2].

Probablemente, los dos primeros evangelistas han preferido la palabra «vinagre» sin matización alguna bajo el influjo del salmo: «En mi sed me abrevaron con vinagre» (heb. *ḥōmeṣ*; ὄξος)[3]; con la trasposición del texto ha variado el sentido, porque en el salmo se habla del mal corazón de los enemigos, mientras que el gesto del soldado tiene intención benéfica.

[1] Mc 15,23; Mt 27,34; cf. Prov 31,6. [2] Mc 15,36; Mt 27,48. [3] Sal 69,22.

C. WAU

POSESO. → **Endemoniado.**

POSIDONIO (Ποσιδώνιος, «de Poseidón»; Vg. *Posidonius*). Uno de los tres parlamentarios que Nicanor envió a Judas Macabeo, a fin de obtener la paz, cuando el gobernador sirio comprendió que no podría vencer por las armas al ejército judío.

2 Mac 14,19.

Bibl.: M. Grandclaudon, *Les livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, París 1951, pág. 224.

D. VIDAL

PŌṬĪ FÉRAᶜ (egip. *pꜣ-ḏ-pꜣ-rᶜ*, «el que el dios Ra da»; πετεφρῆς, πετρεφῆς; [A] Vg. *Putiphare*). Sacerdote de ʾŌn, que entregó por esposa a José su hija ʾĀsĕnat[1]. El nombre contiene el elemento *rᶜ* (Ra, «sol»), que era el dios cuyo culto tenía por centro la ciudad de ʾŌn/Heliópolis, lo que resulta muy adecuado para uno de sus jefes religiosos. Los textos extrabíblicos no informan nada sobre Pōṭī Féraᶜ. Una estela funeraria, existente en el Museo de El Cairo, que parece datar de la XXI dinastía (1085-950), contiene el primer ejemplo egipcio de nombre de este tipo en que interviene el dios Ra.

[1] Gn 41,45.50; 46,20.

Bibl.: H. Erman - W. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, II, Leipzig 1928, pág. 401. A. Hamada, *Stela of Putiphar*, en *ASAE*, 39 (1939), págs. 273-276, lám. 39. A. Clamer, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 448.

J. A. G.-LARRAYA

POZO (heb. *bĕʾēr*; φρέαρ; Vg. *puteus*). En una tierra tan árida como es la de Canaán —su sequía permanente es tema de la historia israelita—, en que no abundan las fuentes a flor de tierra (*ᶜayin*), el agua se buscaba cavando pozos —la arqueología ha encontrado algunos de más de 40 m de profundidad— o bien recogiéndola y conservándola en aljibes. La toponimia palestinense abunda en nombres de ciudades cuyo primer elemento es *bĕʾēr*, lo que quiere decir que las ciudades cananeas más que junto a fuentes se levantaban junto a los pozos[1].

En la sociedad seminómada, que reflejan los relatos sobre los patriarcas, los pozos eran decisivos para la prosperidad de los ganados que constituían casi la única riqueza de aquellos hombres; por eso nos explicamos las disputas entre pastores que en ocasiones eran causa de batallas sangrientas entre los clanes del desierto[2]. Los pozos se cavaban en tierra y también en la roca hasta llegar al «agua viva». Se cubrían con una gruesa piedra para evitar los accidentes y que el agua se ensuciase[3]. Tan importante era poseer un pozo que en su perforación laboriosa se empleaban hasta los jefes del clan y el libro de Números ha conservado un bello ejemplo de poesía épica (y profana) que canta festiva: «¡Brota, pozo! Entonadle una canción. Pozo que excavaron príncipes, que alumbraron los nobles del pueblo con el cetro, con sus cayados»[4].

Los pozos eran un poco la plaza de la sociedad seminómada. Junto a ellos se reunían los pastores para abrevar sus ganados y allí acudían mujeres y mozas en busca de agua[5]. Amores famosos como el de Jacob y Raquel empezaron junto a un pozo[6], y junto a otro pozo se conocieron Moisés y su futura mujer Séfora[7].

Ya en los primeros tiempos de la monarquía se mencionan pozos en los patios de las casas[8].

[1] Nm 21,16; cf. Is 15,8. [2] Gn 26,15-22. [3] Gn 29,2-3.8. [4] Nm 21,16-18. [5] Gn 24,11-20. [6] Gn 29,1-11. [7] Éx 2,15-21. [8] 2 Sm 17, 18,21.

El empleo figurado del pozo es doble. Una comparación amable: la propia mujer es como el pozo fresco en que el hombre debe apagar su sed[1]. Y el Cantar de los Cantares compara a la amada al pozo sellado con la losa que cierra su boca[2]. También la sabiduría es comparada a un pozo que irradia vida[3].

Pero hay otro ejemplo de carácter tétrico y que arranca no de la gloria del agua que apaga el tormento de la sed, sino de su oscuridad y hondura, de la que difícilmente puede salir quien por descuido ha caído. Por eso, los Salmos hablan del «pozo» de la «fosa», señalando la muerte y el šĕʾōl, de donde ni se sale ni regresa[4]. Y Proverbios —que había comparado a la mujer legítima con el pozo refrescante— habla también del pozo



Profundo pozo en la región del Négeb. La boca se halla rodeada de piedras, para facilitar la extracción del agua. (Foto *Orient Press*)

de boca estrecha — del que no hay modo de salir —, que es la adúltera que lleva al hombre a su ruina[5].

[1]Prov 5,15. [2]Cant 4,12. [3]Prov 16,22. [4]Sal 16,10; 30,10; 55, 24; 69,16. [5]Prov 22,14; 23,27.

El NT conoce este último sentido al hablar del «pozo del abismo», donde se guardan los males para la humanidad[1]. Jesús alude al percance frecuente de un animal que cae a un pozo y del que se le saca trabajosamente, aun en día de sábado[2]. Pero el pozo más famoso de la Biblia es el de Jacob por el encuentro junto a él de Jesús con la Samaritana, y escenario del no menos famoso diálogo sobre el don de Dios y «el agua viva»[3] (→ **Jacob, Pozo de**).

[1]Ap 9,1 y sigs. [2]Lc 14,5. [3]Jn 4,6 y sigs.

Bibl.: → **Agua. Conducción y canalización en tiempos bíblicos.**

C. WAU

POZO DEL DRAGÓN. → **Dragón, Fuente del.**

PRECEPTIVA HEBREA. En el AT no hay una voz propia que denote el concepto de poesía, salvo quizá la de *maʿăśay*[1], que quiere decir literalmente «mi obra», y cuyo significado es semejante al del griego ποίησις, el cual equivale al pie de la letra a «obra» o «composición».

[1]Sal 45,2.

I. TIPOS DE POEMAS. Las siguientes palabras hebreas y los tipos de poemas que indican, se hallan en el TM:

1. *Śîr*, *šîrāh*, «cantar». Hay cánticos en todos los libros del AT. La tradición hebrea señala únicamente nueve en el Pentateuco, pero los especialistas modernos enumeran muchos más. Los cantos de los hebreos, a diferencia de los de otras culturas del Próximo Oriente antiguo, que celebraban a veces un sentimiento o la naturaleza, se dirigen siempre a Dios o conmemoran un hecho histórico. Aunque algunos tratadistas consideran que, por ejemplo, el Cantar de los Cantares es una antología de poemas amorosos, la tradición lo estima como un epitalamio de las relaciones de Dios con Israel. Varias composiciones de este tipo se interpretaban con acompañamiento de instrumentos de cuerda y, en ocasiones, de percusión[1] (→ **Música**).

Los cantos veterotestamentarios no se sometieron a una forma o modelo único, sino que se adecuaron al motivo que los inspiró, y tuvieron un metro propio. El canto de María[2] sigue la pauta de 2 + 2 acentos; el de Moisés[3] y el que celebra la excavación de un pozo[4] pertenecen al metro de 3 + 3 acentos; el cántico de Débora[5] y el último de Moisés[6] son del tipo de 4 + 4 acentos, que es el metro más corriente en el AT.

[1]1 Sm 18,6-7; Sal 54-55; 61; 76, etc. [2]Éx 15,21. [3]Éx 15,1-20. [4]Nm 21,17-18. [5]Jue 5,1-31. [6]Dt 32,1-43.

2. *Bĕrākāh*, «bendición». Peculiar del genio poético hebreo es la bendición, que por ahora no se ha descubierto en la poesía de otros pueblos del Próximo Oriente antiguo (no hay que confundirla con las bendiciones, himnos de alabanza y encantamientos, que son comunes a dicha área). La extensión de las bendiciones varía de uno a treinta versos y todos obedecen a un metro propio. Las bendiciones se dirigen de Dios al hombre, como la de Abraham[1], compuesta en metro de 2 + 2 acentos; del hombre a Dios, como el Sal 104, cuyo metro es 3 + 3 acentos; y del hombre al hombre en nombre de Dios, tales como la bendición de Isaac a

Jacob[2], en metro de 2 + 2 acentos, o la postrera de Moisés a su pueblo[3], de 3 + 3 acentos.

[1] Gn 12,1-3. [2] Gn 27,27-29. [3] Dt 33,6-25.

3. *Qināh*, «lamentación». El libro de las Lamentaciones (heb. *'ēkāh*, «¡ay!»), cuyo título de *qīnōt* («lamentaciones») procede de la tradición rabínica, ofrece el ejemplo más destacado de este tiempo de poema en el AT. Dicho libro contiene cuatro capítulos o poemas elegíacos, cada uno de los cuales, con la forma incidental del acróstico alfabético, se atiene al metro de 4 + 3 acentos propios de la lamentación. Este metro, que es en realidad de 4 + 4 acentos, con una pausa para el último, crea en el primer hemistiquio una tensión muy adecuada que cede en el segundo. Están compuestas en él, entre otras, las lamentaciones de Ezequiel por la nave que simboliza a Tiro[1] y por el príncipe de Israel[2]. Pero no todas las lamentaciones lo siguen, como lo prueban las de David[3], cuya pauta es el metro usual de 4 + 4 acentos.

[1] Ez 27,25 y sigs. [2] Ez 19,1 y sigs. [3] 2 Sm 1,19-27; 3,33-34.

4. *Maśśā'* suele traducirse por «carga» u «oráculo»; la voz parece denotar un poema aflictivo de género profético. Dos de ellos[1] siguen el metro de 4 + 3 acentos típico de la lamentación, y los demás tienen un ritmo irregular, aunque expresivo de la aflicción.

[1] Is caps. 15 y 22.

5. *Ḥāzōn*, «visión», «revelación divina». Se halla este tipo de poema o visión en todos los libros de los profetas mayores y menores[1]. Las visiones proféticas fueron siempre inspiración de Dios y aparecen como palabras del Señor en el AT: «Así dice el Señor, Yahweh, acerca de Edom»[2]. Se consideraba a veces a los profetas como poetas o cantores que acompañaban sus vaticinios con «tambores, flautas, cítaras, etc.»[3] (cf. Ibn 'Ezrā', *Šīrat yiśrā'ēl*, cap. 2). Las palabras de los profetas, que suelen llamarse en hebreo *nĕbū'āh* (pl. *nĕbū'ōt*), se expresan con gran variedad de metros o ritmos.

[1] Is 1,1; Nah 1,1; Hab 1,1, etc. [2] Abd 1,1, etc. [3] 1 Sm 10,5; cf. 2 Re 3,15.

6. *Tĕfillāh*, «oración», «himno». Un grupo de salmos recibe el nombre de *tĕfillōt dāwīd*, «oraciones» o «himnos de David»[1] y el vocablo aparece también en los títulos de algunos poemas que forman el Salterio[2]. Puede referirse a las palabras de los profetas[3].

[1] Sal 1-72. [2] Sal 86; 90; 102. [3] Hab 3,1, etc.

7. *Māšāl*, «proverbio». La voz, además de en los Proverbios, aparece en diferentes libros del AT[1].

Pozo, rodeado y cubierto por una estructura externa de gran tamaño, en la región del Négeb. (Foto *Orient Press*)



Los proverbios veterotestamentarios son en realidad más poemas sapienciales que parábolas y epigramas. La unidad poética que prevalece en ellos es el dístico — a veces aparece algún tercero —, en metro de 4 + 4 acentos. Por ejemplo, en Prov 10,1-22,16 todos los versículos son dísticos del metro expresado, salvo el 7 del cap. 19, que es un tercero.

[1]Nm 23,7.18; Job 27,11; 29,1; Ez 17,2; 21,5, etc.

8. *Ḥidāh*, «enigma», «acertijo», es estructuralmente semejante al proverbio[1].

[1]Jue 14,14.18; Prov 30,15-16; Sal 49,5; 78,2.

9. *Tĕhil·lāh* significa por lo general «alabanza», «himno de alabanza»[1]. La palabra usada en plural, *tĕhil·līm* es el nombre hebreo del libro de los Salmos. Cada salmo se titula de modo que revela el tipo de poema a que pertenece; a veces se indican su autor y las instrucciones sobre el acompañamiento musical, y su melodía o tono, o únicamente lo último. Las siguientes voces figuran sólo en los títulos del Salterio como alusión al género literal a que pertenece la composición:

a) *Mizmōr*, que se traduce regularmente por «salmo». Parece haber aludido en su origen a un poema que se interpretaba con acompañamiento de instrumentos de cuerda. Se encuentra en los títulos de 57 salmos.

b) *Maśkīl* o poema de «reflexión»[2].

c) *Miktām*. Significa «poema» o, posiblemente, «poema áureo» o «precioso»[3].

d) *Šiggāyōn*, que tal vez haya de interpretarse como canción acompañada de un instrumento musical de cuerdas[4].

e) *Sĕliḥāh*, «perdón» o «penitencia». Aunque la voz suele reservarse para los poemas penitenciales de los poetas judíos postbíblicos, la tradición hebrea la emplea también para referirse a los salmos penitenciales.

[1]Sal 22,4; 66,2; 145,1. [2]Sal 32; 42; 44; 45; 52-55; 74; 78; 88; 89; 142; cf. 47,8. [3]Sal 16; 56-60. [4]Sal 7.

Los tipos de poema mencionados se designan en el AT con la palabra hebrea correspondiente; pero hay otros en él que carecen de nombre propio.

10. *Acróstico*. Existen en el AT dos clases de acrósticos: alfabético y denominativo.

No hay unidad o razón temática en los acrósticos alfabéticos, y su carácter tal vez sea literario y posiblemente mnemotécnico. Sólo cinco poemas[1] se atienden al orden normal del alfabeto; otros encierran algunas anomalías (Lam 2-4, el *ʿayin* sigue al *pēʾ*; Nah 1,2-10 se detiene en la decimoquinta letra y presenta un segundo verso irregular, etc.). En los acrósticos sencillos cada letra del alfabeto corresponde a una de las veintidós estrofas; pero en los compuestos, cada estrofa repite varias veces la letra propia, llegando en el Sal 119 hasta ocho veces.

En los acrósticos denominativos, la primera letra de cada versículo o línea pertenece a un nombre. Por ejemplo, el Sal 2,1-10 comienza cada verso con las letras *l-ynyʾ w-ʾštw*, que se refiere a «Janneo A(lejandro) y su mujer». El Sal 110,1-4 contiene el nombre de Simón (*šmʿn*).

[1]Sal 111; 112; 119; Prov 31,10-31; Lam cap. 1.

11. *Pizmōn*, «estribillo». La palabra suele reservarse para los poemas estróficos postbíblicos dotados de estribillo; no obstante, se aplica también a los salmos que se sirven de tal procedimiento literario. El estribillo consiste en un verso o dístico repetido[1]; en la repetición de una estrofa[2] al principio y al final del salmo[3]; en la repetición del segundo hemistiquio en un versículo[4], a veces con variantes[5], y en su aparición con una leve variación[6].

Algunos especialistas estiman que muchos salmos y poemas encierran estrofas (Millás), y varios aseguran que la aparición de estrofas y estribillos, o sólo de estos últimos, revela la primitiva naturaleza antifonal de gran parte de la poesía del AT[7] (cf. Slotsky).

[1]Sal 39; 46; 59; 62; 67; 80; 107. [2]Sal 42; 43; 56; 62. [3]Sal 8; 103; 104. [4]Sal 136. [5]Sal 115; 118. [6]Sal 96; 98; 99. [7]Cf. por ejemplo, Éx 15,21; 1 Sm 18,7; 21,12, etc.

II. Prosodia. La irregularidad de la estructura formal y del metro en los anteriores tipos de poemas del AT no delata falta de orden, de coherencia o de belleza (algunos exegetas piensan que es, hasta cierto punto, indicio de los siglos de adición y revisión del texto), sino resistencia a someterse o a aceptar las peculiaridades de una forma poética preestablecida (como ocurre con los sonetos, tercetos, etc., en la literatura actual). Los hebreos carecían de convenciones poéticas para expresar lo que deseaban decir; pero enunciaban sus pensamientos e ideas con seguridad y fuerza mediante el uso, constante y lleno de recursos, de la repetición de conceptos, imágenes, palabras, sonidos y ritmos. La insistencia en una idea, más que los argumentos que encierra, expresada de modo concreto, concluyente y decisivo, proporciona a la poesía del AT su carácter peculiarmente vigoroso y firme. «Vanidad de vanidades, todo es vanidad» es un pensamiento expuesto con claridad y repetido de un modo y otro hasta que se siente por completo la energía de su finalidad. Como no se asustaban de sus ideas, los hebreos las reiteraban una y otra vez hasta alcanzar la diafanidad que ansiaban para las mismas.

III. Paralelismo. El rasgo más notable y característico del orden y significado interno de la poesía del AT, es la expresión paralela de pensamientos, frases, hemistiquios o versículos. Este «paralelismo» o *parallelismus membrorum* se cree por lo regular que fue un descubrimiento del obispo anglicano Robert Lowth, quien llamó la atención de sus contemporáneos sobre él, en su obra clásica *Praelectiones Academicae de Sacra Poesi Hebraeorum* (1753).

Sin embargo, ya en el siglo x, el tratadista hispanohebreo Mĕnaḥēm ben Sarūq expuso los principios del paralelismo y, tras él, Mōšeh ibn ʿEzrāʾ y David Qimḥī. Tanto ellos como los demás preceptistas judíos medievales estuvieron enterados del significado del paralelismo y le concedieron suma importancia.

Aunque el principio del paralelismo suele aplicarse a la estructura paralela de hemistiquios sucesivos, se usa

también en la palabra, frases y dísticos próximos o que se siguen. Hay tres clases principales de paralelismo: sinónimo, antitético y sintético.

1. El paralelismo sinónimo es la repetición de un pensamiento con palabras diferentes aunque análogas:

«Muéstrame tus caminos, ¡Oh Yahweh!,
enséñame tus sendas.» (Sal 25,4)

Este tipo de paralelismo abunda en todos los libros del AT.

2. El paralelismo antitético opone un pensamiento a otro:

«La inocencia de los rectos los dirige,
mas la perversidad de los pérfidos los destruye.»
(Prov 11,3)

Bien que se halle en todos los libros del AT, el paralelismo antitético abunda de modo particular en la poesía gnómica del libro de los Proverbios.

3. El paralelismo sintético resulta de completar un pensamiento con otro que le sigue:

«Y será como árbol
plantado junto a corrientes de agua,
que a su tiempo da el fruto
y cuyo follaje no se marchita.» (Sal 1,3)

Esta clase de paralelismo se halla también en todo el AT.

Los tres paralelismos mencionados se emplean de forma varia. No todos los especialistas están de acuerdo en la definición adecuada del sintético; es más, discrepan acerca del número posible de diferentes variedades. Por ejemplo, las del paralelismo sintético son:

a) Progresivo, si el segundo pensamiento está íntimamente relacionado con el primero[1].

b) Constructivo, cuando el segundo pensamiento parece relacionarse con el primero sobre todo por la semejanza de estructura[2].

c) Climático, cuando el segundo pensamiento completa al primero, principalmente por medio de la repetición de palabras semejantes y la adición de otras nuevas[3].

d) Comparativo, si el segundo pensamiento es un símil o establece una comparación con el primero[4].

Otras variantes se obtienen con la disposición quiásmica de dos dísticos sucesivos[5], con la variación del esquema rítmico, etc.

Se debe indicar que no todos los especialistas creen lícito considerar el paralelismo como el rasgo típico de la poesía del AT, puesto que lo estiman como una característica de la gramática hebrea en general más bien que de la poesía hebrea en particular.

[1] Job 3,17. [2] Sal 24,9. [3] Sal 29,5. [4] Sal 42,2. [5] Prov 23,15.16.

IV. Dicción poética. El empleo de una dicción poética muy desarrollada y refinada, es, como el paralelismo, otra característica distintiva de la disposición interna de la poesía veterotestamentaria. La dicción poética del AT implica el uso de vocabulario y sintaxis poéticos.

Este género de léxico que aparece sobre todo en los Salmos, los Proverbios y el libro de Job, prefiere servirse de determinados vocablos, por ejemplo, *ʾěnōš* en vez de *ʾādām* («hombre»), *ʾōraḥ* en vez de *dérek* («camino», «senda»), *millāh* en vez de *dābār* («palabra»), *ḥāzāh* en vez de *rāʾāh* («ver»), etc. Algunos tratadistas consideran que tales voces son un arcaísmo que revela la edad y la situación en que nació el poema.

La sintaxis poética no sólo incluye ciertas peculiaridades, como la parquedad en el uso del artículo, del pronombre relativo, de la partícula de acusativo, etc,. sino, a fin de lograr una expresión concisa, persuasiva y llena de fuerza, un complicado empleo de la repetición de voces. Por ejemplo:

La misma palabra se utiliza dos veces en sucesión con el mismo significado para dar énfasis, ampliar o completar el sentido de la primera voz[1]; se repite con la misma acepción, pero no de modo seguido. Lo frecuente es que la palabra repetida empiece cada uno de los dos hemistiquios que se suceden[2]. A veces, por anadiplosis, la palabra repetida aparece en diferentes partes del versículo[3].

Dos palabras iguales, o de sonido análogo, pero con distinto significado, se presenta dos veces en un versículo. Es el fenómeno llamado paranomasia, y los vocablos se utilizan como homónimos o retruécanos. En la literatura occidental se reserva la paranomasia para la ironía o la comedia; en cambio, en el AT se usa sin reserva para toda clase de situaciones. Se dan cuatro géneros de paranomasia:

1. Cuando las voces son idénticas, pero su acepción distinta[4].

2. Cuando la forma de las palabras difiere[5].

3. Cuando las palabras son un mismo verbo empleado en formas diferentes[6].

4. Cuando el artificio se refiere a nombres propios[7].

[1] Sal 22,2; Is 16,10; Ez 14,4.7, etc. [2] Jue 5,21.23; Sal 27,1; 114, 7, etc. [3] Sal 1,6; 17,10; 37,20, etc. [4] Prov 24,10; Is 30,15; Jer 34,17. [5] Sal 107,33; Is 5,7; 42,6. [6] Gn 42,7; Lv 26,32; Prov 26,17. [7] Gn 4,1; 27,36; 1 Sm 1,20.

V. Metro. Se entiende generalmente por metro la repetición sucesiva, en un número y orden determinados, de una clase o clases específicas de pies. Un pie es la más pequeña unidad acentual o cuantitativa con que se computa el verso. He aquí las teorías métricas que prevalecen:

1. Teoría cuantitativa. San Jerónimo y Flavio Josefo la aplicaron a ciertas partes del AT; pero ya no se acoge con favor por creer que es un intento de asimilar el hebreo a la prosodia clásica. Mōšeh ibn ʿEzrāʾ negó categóricamente en el siglo XI que pudiera aplicarse a los libros del AT. La teoría cuantitativa construye las sílabas, para que sean cortas o largas, en pies que suelen ser el yámbico o el anapéstico en pentámetros o hexámetros.

2. Teorías acentuales. Hoy día goza de favor cualquiera de las que se refieren al metro acentual. Una teoría acentual se basa fundamentalmente en el acento (intensidad, *ictus* o tono), o la falta de él en cada sílaba de una palabra.



Músico asirio tañiendo un arpa de «arco horizontal» de siete cuerdas. Este instrumento era muy utilizado en el acompañamiento de composiciones poéticas

a) Según la teoría de Gustav Bickell, una sílaba acentuada alterna regularmente con una átona. Tiene pocos partidarios porque se ha probado que, para que goce de validez, depende de la alteración radical del texto masorético. Desde luego, algunos pasajes del AT responde a ella[1]; pero una revisión contemporánea de la misma, llevada a cabo de acuerdo con la prosodia siríaca, empieza por identificar un acento natural en la última palabra de un hemistiquio y por asignar con regularidad una sílaba acentuada y después otra átona a todas las sílabas existentes, prescindiendo de su acento natural. Aunque sólo el número de sílabas acentuadas tiene importancia en ella, esta teoría admite la posibilidad de dos sílabas próximas tónicas o dos átonas entre las dos tónicas.

[1] Gn 4,26; Job 24,17; 39,4; Sal 44,4; 65,7; Lam 1,19.

b) En la teoría de Sievers, constituye el metro válido únicamente el número de sílabas tónicas. Dado que en hebreo el acento tiende a incidir en la última o penúltima sílaba, este autor se inclina a estimar que, en el AT, prevalecen los metros yámbico y anapéstico.

c) Una revisión de la anterior teoría se debe a J. Ley. Recientemente, N. S. Trubeckoj ha afirmado que cada palabra que expresa una idea tiene una y a veces dos sílabas acentuadas; las restantes son átonas. Sólo el número de las tónicas sirve para determinar el metro. Las unidades léxicas que forman un metro son usualmente 2, 3 ó 4, lo cual se determina en general con recurrir a los principios del paralelismo. La variación rítmica se consigue mediante el empleo de cesuras. Esta teoría goza de bastante estima porque apenas altera el texto masorético.

d) En la teoría de H. Grimme sólo se cuentan las sílabas acentuadas para formar el metro. Sin embargo, asigna una cantidad o lapso temporal definido a las sílabas átonas.

Los que no están de acuerdo con ninguna de las anteriores teorías explican el ritmo que existe en el AT de una de las dos maneras siguientes:

Aunque se admita que el ritmo del AT es acentual, es posible aceptar que no lo impone el metro, sino que se debe a un tipo de cadencias. Los que así opinan, con Azaría de Rossi, dicen que no puede admitirse una teoría métrica precisa, porque, al examinar la poesía del AT, tiene «mayor importancia el fondo que las palabras o las sílabas». Por consiguiente, imaginan que es una poesía — semejante a veces al verso suelto — que se ordena según las cadencias o repeticiones, vagas o precisamente equilibradas, de grupos de acentos idénticos o similares.

La tradución acentual hebrea, que los masoretas compilaron, asigna dos sistemas de acentuación a los libros del canon judío del AT: uno para los Salmos, los Proverbios y Job, llamados por ellos los tres libros poéticos, y otro para los veintiún libros restantes de dicho canon. En el primero hay doce acentos disyuntivos y nueve conjuntivos, y en el segundo, veintitrés disyuntivos y nueve conjuntivos. Esta variedad acentual tiene la función, por un lado, de signos de puntuación y, por otro, de signos tónicos o de cantilación. En este último aspecto sirven para indicar el ritmo y el tono en que los judíos cantaban tradicionalmente los textos sagrados.

La gran variedad de teorías explicativas del ritmo y el metro de la poesía del AT se debe a los tres siguientes extremos:

Falta de acuerdo sobre la pronunciación en la época bíblica, o de conocimiento de la misma. Resulta difícil saber la exacta pronunciación o acentuación del AT, porque el hebreo se escribe sin vocales y hasta los masoretas no se añadieron los signos propios de la pronunciación vocálica. Más que la filología comparada, el único medio de precisar la pronunciación y la acentuación consiste en recurrir a la tradición hebrea.

Falta de resultados concluyentes en la filología semítica comparada. Esta rama del saber que ha logrado muchos frutos notables, no ha establecido aún de modo

convincente la pronunciación y la acentuación exacta del hebreo del AT.

Analogía con la poesía del mismo carácter del antiguo Próximo Oriente. La analogía con la poesía siríaca ha producido la teoría de la alteración acentual de la métrica, y la analogía con las obras poéticas ugaríticas y asirobabilónicas ha suscitado la teoría de la unidad acentual de la palabra. Aunque son todas muy útiles, estas analogías no han permitido por ahora establecer una teoría métrica definitiva sobre la poesía veterotestamentaria.

VI. Procedimientos estructurales de repetición. El orden interno, el significado y el ritmo poéticos hebreos se refuerzan y destacan con el uso de los siguientes procedimientos estructurales de repetición:

1. Aliteración. La repetición de una consonante o de un grupo de ellas se usa con abundancia y de modo vario desde el primer verso del Génesis hasta el último versículo del postrer libro hebreo. Así, por ejemplo, en Ez 7,6 se halla *q ṣ b ᵓ b ᵓ h q ṣ h q ṣ*. Muy propia del AT es la presencia de la aliteración en las letras iniciales de versículos seguidos[1].

2. Asonancia. La repetición de un fonema vocálico es tan corriente y varia como el empleo de la aliteración en el AT. A veces se usa incluso onomatopéyicamente[2].

[1] Job cap. 19; Sal 45,9; 119,1 y sigs., etc. [2] Sal 3,8*b*; 59,7.15.

La aliteración y la asonancia se combinan a menudo con la rima.

3. Rima. La repetición por lo menos de una sílaba, compuesta, en el caso más sencillo, de una vocal y una consonante se da también en todo el AT. La presencia de la rima en la literatura occidental se basa en un patrón dado, que exige el cumplimiento o la consecución de una forma poética específica (por ejemplo, el terceto, el cuarteto, la octava heroica, etc.). Jamás se usa de ese modo en la Biblia hebrea; se utiliza como procedimiento que da vigor y carácter a un impulso mental o a la expresión de una idea. La rima aparece a veces, en composiciones largas; lo normal es, no obstante, que no se reitere la misma más allá de unos seis versículos. En Lam cap. 5 *nū* se repite treinta y cinco veces y en Sal 124, 1-16 doce veces; en Job 10,8-18 *nī* se utiliza trece veces con otra asonancia en *ī*, etc.

Dos géneros de rima se encuentran en el AT:

a) Rima final que, como en los ejemplos anteriores, aparece cuando la rima se presenta al fin de un hemistiquio[1].

b) Rima interna, que existe cuando surge irregularmente dentro de un versículo o en un grupo de versículos[2].

La rima, según indica P. Kahle, fue ofrecida a los griegos, que la ignoraban y, por lo tanto, al mundo occidental en el siglo VI D.C., por obra de un judío alejandrino converso.

[1] Gn 12,1-3; 27,21-29; Jue 16,23; Job 3,24.25; 9,20; 19; 21,4; 28,16; 33,17; Sal 3,2.3; 6; 47; 146,6-8; Is cap. 33, etc. [2] Gn 1,2; Sal 9,6-11; 66,8-12.

VII. La poesía del AT y la literatura del antiguo Próximo Oriente. 1. Literatura ugarítica. Los descubrimientos de más importancia, porque contribuyen a aclarar la prosodia y la poesía del AT, se han logrado recientemente con el estudio de los textos ugaríticos, en su mayoría de índole poética. El idioma ugarítico tiene trascendencia, porque se trata de una lengua semítica, escrita en caracteres alfabéticos cuneiformes por un pueblo semita que vivía en Canaán hacia el siglo XIV A.C. Las comparaciones entre él y el hebreo resultan muy provechosas, no sólo debido a la proximidad de los dos pueblos, sino porque los textos ugaríticos son lo suficientemente tempranos para ayudarnos a comprender el probable desarrollo de gran parte de la poesía y la prosodia del AT.

Cassutto ha señalado que el único modo de entender la avanzada fase literaria del AT es admitir:

a) Que algunso rasgos épicos del AT son reminiscencia de una antigua épica hebrea, con antecedentes en la épica ugarítica.

b) Que algunas dicciones poéticas del AT no se entienden salvo por otras análogas que sólo se presentan en la literatura de Ugarit.

Halla analogías ugaríticas para las metáforas que indican que el muerto tiene alma[1] y que los difuntos son libres[2], y para las expresiones estereotipadas que denotan «ser mordido por una serpiente»[3] y «ser acorneado hasta la muerte»[4]. Opina también que sólo en hebreo y en ugarítico existen ciertas expresiones empleadas del mismo modo, como levantar los ojos para mirar[5], tomar la hacienda propia con el objeto de abandonar el país[6], ponerse de cara hacia un sitio para emprender el camino, etc.

Ha probado asimismo que el uso promiscuo del perfecto y el imperfecto en el versículo hebreo[7] tiene precedentes adecuados en la poesía ugarítica y que no debe atribuirse, como antes se creía, a un error del escriba; por consiguiente, no ha de corregirse.

[1] Prov 30,15.16; Is 5,14; Hab 2,5. [2] Sal 88,6; Is 3,9. [3] Gn 49,17; Prov 23,32; Am 5,19. [4] Dt 33,17. [5] Gn 18,2; 24,63. [6] Gn 11,31; 12,5; 46,6. [7] Sal 38,12; 93,13; Hab 5,5, etc.

Gracias a los trabajos de C. H. Gordon, se pueden descubrir antecedentes del AT. El paralelismo se remonta al paralelismo en que se estructura la poesía ugarítica. La literatura de Ugarit contiene el desarrollo de una, dos, tres o más palabras acentuadas en una unidad paralela de dísticos o tercetos. La más común es la de tres palabras acentuadas en dístico. Existen muchas clases de paralelismo en ugarítico, pero los más corrientes son el sinónimo, climático y sintético.

G. D. Young, en un autorizado ensayo sobre la prosodia ugarítica, ha probado que, si bien la poesía de aquella ciudad acentúa cada palabra o unidad expresiva, resulta demasiado arriesgado tratar de descubrir en ella un metro regular. Esto equivaldría a indicar que la poesía bíblica tampoco se atiene a un metro regulador y que algunas enmiendas del texto masorético, efectuadas en beneficio del metro, son puramente fantásticas.

El estribillo y la estrofa se utilizaban en Ugarit de una manera muy parecida a la que se atribuye al AT.

Una de las contribuciones más interesantes de los estudios ugaríticos es la comprobación de que el AT es mucho más antiguo que lo que antes se osaba suponer.

Albright, por ejemplo, data el cántico de Débora en los alrededores del siglo XIV A.C. y algunos salmos hacia el siglo X A.C., fechas en que la tradición hebrea creyó que habían sido compuestos.

2. LITERATURA SUMERIA. La literatura del Próximo Oriente más antigua hasta ahora estudiada es la sumeria, que se fecha del IV al III milenio A.C. No obstante, como los sumerios no eran un pueblo semítico y su lengua, escrita en caracteres cuneiformes, tampoco lo era, su producción literaria no resulta tan útil como la ugarítica para entender la poesía y la prosodia del AT. No influyó directamente en la Biblia, pero sí indirectamente, a través de los cananeos y los acadios, que habían heredado muchas características sumerias. La mayor importancia de lo sumerio para el estudio de la poesía veterotestamentaria está en su gran antigüedad; su literatura es la más vieja del Próximo Oriente de que se tiene conocimiento. Por lo tanto, los paralelos que puedan establecer entre las literaturas sumeria y hebrea indicarán la probable antigüedad y el trato y la forma posibles de estos paralelos en la segunda.

En Sumer se hallan los más antiguos ejemplos de paralelismo en la épica, los himnos, las lamentaciones, los proverbios, las canciones amorosas y los epitalamios. Sin embargo, ninguno de estos géneros da pie, por espíritu y semejanza, a posibles analogías con el AT. Por ejemplo, los proverbios sumerios, a menudo mundanos, no contienen ni un ápice de la intención de cualquiera de los proverbios del AT que puedan usarse en la comparación, y sus epitalamios son la exaltación de lo erótico.

De Sumer es un poema que ha sido comparado al libro de Job. Pero a diferencia de éste, que exalta la absoluta libertad del hombre para examinar problemas de la teodicea, el sumerio no es sino el lamento del hombre que implora a los dioses que le exoneren de sus pecados.

Se ha descifrado un fragmento de un poema sobre el diluvio. La literatura sumeria está repleta de fábulas referentes a animales, y en el AT no se encuentran sino dos: la de Jue 9,8-15 y la de 2 Re 14,9.

3. LITERATURA ACÁDICA. Hoy día se posee un *corpus* considerable de poesía acádica. El acádico es un idioma semítico escrito en caracteres cuneiformes, que data de II al I milenio A.C. El estudio de esta poesía ha beneficiado el de la veterotestamentaria a causa de las afinidades de forma y contenido que existen entre ambas.

Las formas de la acádica obedece a leyes de paralelismo comparables a las que se aplican a la del AT. Dísticos paralelos de dos a cuatro palabras acentuadas son lo más frecuente (2 + 2 — 2 + 2/2 + 2 — 2 + 2). En ocasiones, el esquema varía con la introducción de otro acento (2 + 2 — 2 + 2/3 + 2 — 3 + 2). El metro parece ser esencialmente tónico; pero como ningún verso termina jamás con una sílaba tónica, es también posible un metro tónico alternante. No puede existir un metro cuantitativo, porque la pronunciación de la sílaba es independiente de su cantidad. Tiene de particular el hecho de que algunos idiotismos y nombres parecen ser amétricos.

La poesía acádica, como la del AT, emplea mucho la aliteración; en cambio, carece de rima. Contiene además acrósticos denominativos.

Se han descubierto numerosos himnos acádicos en loor de los dioses que ofrecen paralelos estructurales de algunos salmos del AT. Ciertos de ellos son estróficos y antifonales. A menudo se destinaban a alabar el sol, las estrellas y la luna, y se recitaban en ceremonias mágicas o para acompañar las ofrendas y sacrificios.

Algunos mitos sobre la Creación y el Diluvio de esta literatura tuvieron, en opinión de determinados especialistas, influencia directa en los relatos del AT que tratan de los mismos temas. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que tal influencia se ha admitido ante todo a causa de la semejanza del asunto más que por la semejanza de la finalidad.

Dos poemas acádicos relativos al justo que sufre, han sido comparados al libro de Job, pero no se ha logrado establecer una relación directa entre unos y otro.

4. LITERATURA EGIPCIA. La literatura egipcia, escrita en jeroglíficos camitas, ha influido en la poesía del AT, y al propio tiempo ha sufrido la influencia de ésta.

A. S. Yahuda, que estableció el contacto de la literatura y la mitología egipcias con el Pentateuco, ha propuesto que hay influjo del idioma egipcio en parte del léxico del Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Empero, no parece haber ninguna relación prosódica entre ambas poesías.

Hace mucho tiempo que se conoce la influencia del hebreo en la lengua egipcia; pero sólo recientemente se probó que los proverbios de Amen-em-Opet tienen una evidente relación con el AT (Prov. 22, 17-24,34).

La literatura egipcia posee también un poema sobre el justo paciente. No se ha establecido de modo categórico su parentesco con el libro de Job.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 2,16,4; 4,16,4; 7,12,3; 9,18,44. G. BICKELL, *Carmina Veteris Testamenti Metrice*, Innsbruck 1882. I. M. CASANOWICZ, *Paranomasia in the Old Testament*, Boston 1894. H. GRIMME, *Gründzuge der heb. Accent und Vokallehre*, Friburgo 1896; íd., *Abriss der biblisch-heb. Metrik*, en *ZDMG* (1896), págs. 529-584. E. SIEVERS, *Metrische Studien, I. Studien zur heb. Metrik*, Leipzig 1901. W. R. ARNOLD, *The Rhythms of the Ancient Hebrews*, en *Old Testament Semitic Studies in Memory of W. R. Harper*, I, Chicago 1908, págs. 167-204. G. HOLSCHER, *Elemente arabischer, syrischer und hebraischer Metrik*, en *BZAW*, 34 (1920), págs. 93-101. MOŠE IBN ʿEZRĀʾ, *Poetica Hebraica*, Leipzig 1924 (edit. B. Halper). A. S. YAHUDA, *Language of the Pentateuch in its Relation to Egyptian*, Oxford 1933. G. H. CUMMINGS, *The Assyrian and Hebrew Hymns of Praise*, Nueva York 1935. I. W. SLOTSKY, *Antiphony in Ancient Hebrew Poetry*, en *JQR*, 26 (1935), pág. 199. N. S. TRUBECKOJ, *Grundzüge der Phonologie*, Praga 1939. J. M. MILLÁS VALLICROSA, *La tradición del estrofismo bíblico en las poesías medievales*, en Sef, 1 (1941), pág. 1 y sigs. D. GONZALO MAESO, *Sobre la verdadera significación y alcance del paralelismo*, en Sef, 3 (1943), págs. 3-40. A. DÍEZ MACHO, *Estudio de la ḥăzará en la «Poetica Hebraica» de Mošé ibn ʿEzra y en el texto masorético*, en Sef, 7 (1947), págs. 3-29; íd., *Estudio de la ḥăzará nifradá en el texto masorético*, ibíd. (1947), págs. 209-230. R. H. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament*, Nueva York 1948. A. DÍEZ MACHO, *La homonimia o paranomasia = al-muŷānasa = lašón nofel ʿal lašón*, en Sef, 8 (1948), págs. 293-321; (1949), págs. 269-309. S. MOWINCKEL, *Zum Probleme der heb. Metrik*, en *Festschrift A. Bertholet*, Tubinga 1950, págs. 379-394. G. D. YOUNG, *Ugaritic Prosody*, en *JNES*, 9 (1950), págs. 124-133. U. CASSUTTO, *The Goddess Anath*, Jerusalén 1953. F. HORST, *Die Kennzeichen der heb. Poesie*, en *ThR*, 21 (1953), págs. 97-121. C. H. GORDON, *Ugaritic Manual*, Roma 1955, págs. 107-120. F. M. TH. DE LIAGRÉ BÖHL, *Bibbelse en babylonische*

Dischtkunst, en *JEOL*, 15 (1957-1958), págs. 134-148. S. N. KRAMER, *History Begins at Sumer*, Nueva York 1959. ST. SEGERT, *Problems of Hebrew Prosody*, en *VT*, 9 (1959), págs. 283-291. E. DRIOTON, *Un livre hébreu sous couverture égyptienne*, en *La Table Ronde*, París octubre 1960. P. E. KAHLE, *Cairo Geniza*, Oxford 1960. Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel*, Chicago 1960, págs. 84-85. W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962, pág. 235 y sigs. (trad. esp.).

G. LASRY

PRECEPTO. → Ley.

PRECURSOR. Al origen de la doctrina del precursor (πρόδρομος) está la costumbre oriental de enviar emisarios que preparasen la visita de los reyes cuando estaban para llegar a una ciudad.

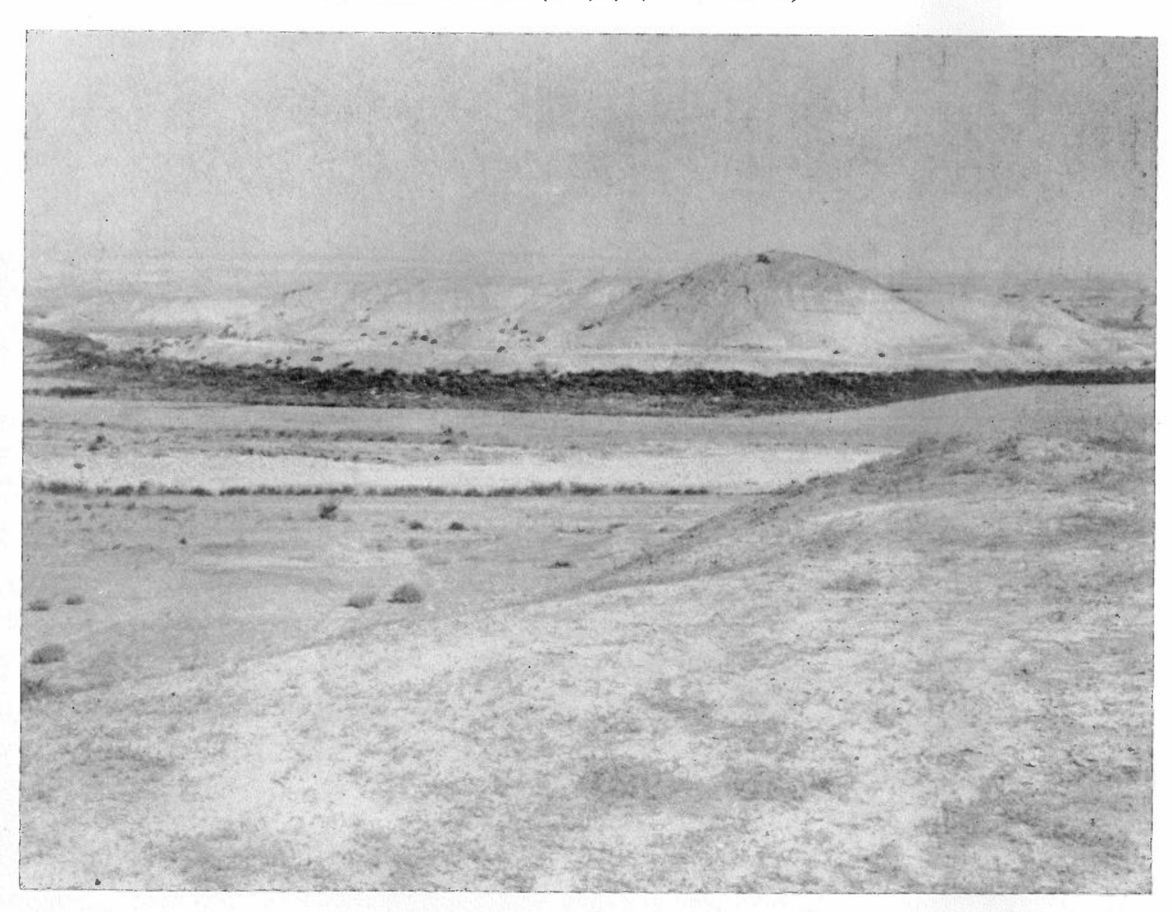
La SE habla del ángel que Dios envía delante de su pueblo, preparándole el camino[1]; pero aplica el término — o atribuye las funciones — de precursor a tres personajes históricos: Elías, Juan Bautista y Jesús.

1. ELÍAS. La personalidad vigorosa del profeta → **Elías** pervivió entre los hebreos como prototipo del defensor del Yahwismo: «¡Cuán glorioso fuiste, Elías, con tus prodigios! ¿Quién podrá gloriarse de parecerse a ti?»[2] En el elogio que traza Ben Sirach ya aparece la creencia en su función escatológica de precursor: «adscrito y preparado para los tiempos venideros, para aplacar la cólera antes del día del Señor, para reducir los corazones de los padres a los hijos y restablecer las tribus de Jacob»[3] (ha de tenerse en cuenta que el restablecimiento de las tribus de Jacob es función del Siervo de Yahweh)[4].

En el profeta Malaquías, se describe el envío de un mensajero que prepara el camino de Dios antes que vengan a su templo el Señor y el ángel de la alianza, que parece distinto del primer mensajero. Y después mandará a Elías antes que venga el día de Yahweh grande y terrible, reconciliando a las familias para evitar que toda la tierra la entregue Dios al → **anatema**[5]; pero estos versículos son un apéndice sin conexión con lo que precede, por lo que no se puede establecer identidad entre el profeta y el mensajero, aun cuando las funciones de ambos sean preparatorias de la intervención divina.

El retorno del profeta Elías en los últimos tiempos y su misión de preparación ha logrado amplias resonancias en los libros apócrifos del AT (por ejemplo, Enok) y aun en los evangelios[6].

Tell Medeš, junto a Wādī Nimrīn, lugar que suele identificarse con la Betania de Transjordania, en cuyas cercanías Juan el Bautista, el precursor, recibió la legación de sacerdotes y levitas que fueron a interrogarle sobre su misión (Jn 1,28). (Foto P. Termes)



En toda esta tradición, ha influido poderosamente el relato bíblico de su arrebato misterioso al cielo[7].

2. Juan Bautista. En todo el NT viene presentado en función de preparar los caminos de Jesús, si bien los diversos autores ofrecen variedad de matices dentro de esa orientación general que san Juan acentúa de manera bien perfilada (→ **Juan el Bautista**). Mateo y Marcos[8] coinciden en la variante del texto de Malaquías que habla del envío del mensajero «delante de *mí*», escribiendo «delante de *ti*», con probable contaminación de Éx 23,20-23; 33,2. Por tanto, en el texto profético (LXX idéntica al T. M.) se habla de un precursor del Señor, mientras que los evangelistas hablan de un precursor de Jesús. En tanto, Lucas mantiene el pensamiento originario, haciéndole precursor del Altísimo, sin que en su autopresentación el Bautista aluda a Malaquías, aunque exalta también la dignidad de Jesús que realiza la purificación de la era y realiza el juicio escatológico[9]; por lo que no se puede despojar a los textos lucanos del destino preparatorio del Mesías que incumbe al Bautista. Por todo esto no vemos diferencia de pensamiento entre los Sinópticos como se ha pretendido. La funcionalidad está todavía más acentuada en el cuarto evangelio, quizás por la posible intención apologética contra el grupo de partidarios del Bautista[10] y, sin duda, porque las cosas a estas horas estaban ya bien claras[11].

En el NT, el Bautista está siempre vuelto hacia quien viene detrás de él: su persona, su predicación — de tan vigorosos trazos escatológicos —, su bautismo están en raíz orientados a Jesús.

3. Jesús. Una sola vez le llama a Jesús πρόδρομος la carta a los Hebreos[12], alentando la esperanza de los destinatarios, que como áncora penetra hasta detrás del velo donde ya entró Jesús, pontífice según el orden de Melquisedec, como precursor en favor nuestro (ὑπὲρ ἡμῶν).

Aquí la función de precursor está señalando la culminación de la obra redentora de Jesús que nos precede como autor y primicias de la salud y glorificación final.

[1] Éx 14,19; 23,23; 32,34. [2] Eclo 48,4. [3] Eclo 48,10. [4] Is 49,6. [5] Mal 3,1.23-24. [6] Cf. Mc 9,11 sigs. y par.; Jn 1,21; Mt 16,14 y par. [7] 2 Re 2,11. [8] Mc 1,2; Mt 11,10. [9] Lc 1,76; 3,4-5.16-17. [10] Cf. Act 19,1 7. [11] Jn 1,6 y sigs. 15.20.22.26-34; 3,27 y sigs. [12] Heb 6,20

Bibl.: A. de Guglielmo, *Dissertatio exegetica de reditu Eliae*, Jerusalén 1938. I. Durvell, *Elias cum venerit primo*, en *VD*, 19 (1939), págs. 269 278. C. H. Kraeling, *John the Baptist*, Nueva York 1951.

C. GANCHO

PREDESTINACIÓN. El verbo correspondiente a «predestinar» (προορίζειν) sólo se cita seis veces en cuatro pasajes[1]. Al *praedestinatus est Filius Dei* de la Vg.[2] corresponde en griego el simple ὁρίζειν, «destinar». Pero la idea significada, «destino», «determinación», con acentuación de cierta prioridad, es frecuentísima en la Biblia. Dios soberano dueño de los destinos de todo lo creado, señala los fines a que se dirigen los seres de la creación y los medios con que pueden y deben conseguirlos. La prioridad denotada en la palabra predestinación se refiere, ante todo, a la eternidad del decreto divino; pero sin duda tiene también un matiz de cierta independencia, implica la iniciativa soberana de Dios en la actuación de la criatura. En el uso bíblico y tradicional, la palabra «predestinación» y los otros términos que desginan la misma realidad, se refieren al ser racional y al orden de sus relaciones con Dios, al orden religioso. En el lenguaje vulgar actual «predestinación» suena casi exclusivamente el destino de la salvación eterna; «predestinado» se dice al que en realidad se salvará según el decreto infalible de Dios. Pero ni en el sentido teológico de la palabra, ni mucho menos en su acepción bíblica, puede limitarse a este solo aspecto parcial del plan divino de la salud.

En sentido teológico, la predestinación, como parte o aspecto de la providencia divina, puede definirse con santo Tomás: «El plan de la transmisión de la criatura racional a su último fin (sobrenatural) en cuanto preexistente en la mente divina» (*ordo transmissionis creaturae rationalis in finem ultimum praeexistens in mente divina*)[A]; o con san Agustín: «Presciencia y preparación de los beneficios de Dios, por los que certísimamente son liberados todos los que son liberados» (*praescientia et praeparatio beneficiourm Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur*)[B]. Y aún notan los teólogos que no siempre las fuentes teológicas toman el concepto expresado en la palabra «predestinación»» en este sentido completo. En especial se debe tener presente que «predestinación», «elección», y demás vocablos análogos denotan muchas veces decretos divinos más particulares (predestinación a la gracia, a la fe, etc.), y aun no referentes de suyo inmediatamente a la salvación individual, sino a cualquier ordenación divina, pero siempre del orden histórico de la salvación. Es predestinada toda la historia de la salvación. En particular, la elección de Israel como preparación de la redención que había de cumplir el Verbo hecho carne.

Si en la palabra predestinación prescindimos del matiz de voluntad del todo eficaz y absoluta en el orden de la omnipotencia divina, que en realidad parece implicar siempre en alguna manera, podría entenderse como tal la voluntad salvífica universal de Dios, primer elemento de la providencia sobrenatural; voluntad seria y actuante de las gracias suficientes, pero en alguna manera condicionada respecto de la salvación, por lo que se la llama antecedente. Esta voluntad, implica en el destino universal, es afirmada por san Pablo: «Dios quiere que todos se salven... ya que uno es Dios y uno el mediador entre Dios y los hombres»[3]; «Dios es salvador de todos los hombres, sobre todo de los creyentes»[4]; «uno ha muerto por todos»[5]; «Él es propiciación por nuestros pecados, no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo»[6].

Aun de los textos citados en que aparece el verbo griego προορίζειν (no en la Vg.), «hacer lo que tu mano y tu decreto decretaron de antemano se hiciese» (προώρισεν γενέσθαι)[7], no se refiere inmediatamente al destino de salvación de los hombres; tan sólo indica el decreto divino de la redención por la muerte de Cristo, cuyos instrumentos fueron sus perseguidores. En 1 Cor 2,7 *loquimur Dei sapientiam... quam praedestinavit Deus ante saecula*, ἣν προώρισεν ὁ Θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων. («hablamos la sabiduría de Dios... que predestinó Dios antes de los siglos»), el objeto de esta predes-

tinación es en general la revelación de los consejos divinos.

Así quedan como pasajes escriturísticos en los que se trata de la predestinación en sentido teológico Rom 8,29-30 y Ef 1,5.11. Pero la misma significación, con diversos matices, tienen otros términos en los pasajes en que se trata de los designios de Dios en algún modo eficaces respecto de la salvación de los hombres. Tales son principalmente: βουλή, «consejo»; πρόθεσις, «propósito»; θέλημα, «voluntad»; εὐδοκία, «buen placer»; ἐκλέγεσθαι, ἐκλεκτός, ἐκλογή, «elegir», «elegido», «elección»; también en algún modo προέγνω, «conoció de antemano», y en el orden de la ejecución κλῆσις, «vocación», «llamada»; χάρις, «gracia».

La exégesis de los dos pasajes principales en que aparece el verbo predestinar con referencia a la predestinación[8] tiene larga y complicada historia, efecto en parte de las cuestiones teológicas que suscita el misterio, y en parte por haberse aislado estos textos del contexto y de la intención de san Pablo al escribirlos. Desde el momento en que la reflexión teológica intentó distinguir los distintos planos en que se verifica la historia de la salvación, y los matices que pueden, por tanto, distinguirse en la voluntad divina respecto de ellos, era inevitable que las expresiones del apóstol se aplicasen con cierta exclusividad, o quizás indebidamente a unas nociones o matices con preferencia a otros; o que la analogía del problema de la predestinación en general con el especial de que de hecho, el apóstol trataba, hiciese deslizar la interpretación a sentidos que en realidad no se hallan en sus epístolas. Esto último acaeció con Rom cap. 9, en el que se vio el aspecto negativo de la predestinación, la reprobación; lo primero en los dos citados textos de Romanos y Efesios. Damos la exégesis que parece más acertada, y en la que sustancialmente vienen a convenir casi todos los intérpretes católicos modernos.

[A] TOMÁS, *Summa theol.*, q. 23,2.1. [B] AGUSTÍN, *De dono perseverantiae*, 14,35, en *PL*, 45,10,14.

[1] Act 4,28; Rom 8,29-30; 1 Cor 2,7; Ef 1,5.11. [2] Rom 1,4. [3] 1 Tim 2,4-5. [4] 1 Tim 4,10. [5] 2 Cor 5,14. [6] 1 Jn 2,2. [7] Act 4,28. [8] Cf. Rom 8,29-30 y Ef 1,5.11.

1. ROM 8,28-30. «Sabemos que Dios hace converger todas las cosas para bien de los que le aman, de aquellos que son llamados según su voluntad salvadora. En efecto, a los que conoció de antemano también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, a fin de que sea éste primogénito entre muchos hermanos. Y a los que predestinó, a éstos también los llamó; y a los que llamó, también los justificó; y a los que justificó también los glorificó». En este capítulo de la epístola a los Romanos quiere Pablo fortalecer y confirmar la esperanza de los cristianos, exponiéndoles los designios amorosos de Dios. Debe tenerse en cuenta que el apóstol habla a los fieles llamados eficazmente al cristianismo; nada dice, ni en pro, ni en contra, acerca de los demás. Como nota acertadamente Cornely, Pablo considera el punto de vista divino, la concatenación de los actos divinos en orden a nuestra salvación, y habla de los cristianos en conjunto. Por tanto, la aplicación a cada individuo en particular, en la que debe tenerse en cuenta la colaboración del hombre (es algo que se presupone), no puede sin más deducirse de la certeza de los designios divinos. Dice, pues, san Pablo que todo el universo se pliega a los fines de la providencia divina, y Dios hace converger todas las cosas al bien de los fieles, si bien nada dice en particular del modo en que en cada momento se verifique. Estos fieles son los que aman a Dios, los llamados según el propósito (τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν). El intento manifiesto de san Pablo de confirmar la esperanza de todos los fieles, excluye toda interpretación que considere la segunda frase como una limitación de la primera, entendiéndola de los predestinados en el sentido técnico de la palabra; esta aposición indica la eficacia y gratuidad del llamamiento a la fe de los fieles. El objeto de esta predestinación de los que de antemano conoció (el προέγνω puede encerrar un matiz afectivo), es conducir a la comunidad de los cristianos a la vida gloriosa, configurándolos a Cristo resucitado (previa la configuración con Cristo crucificado). La intención divina se realiza por la vocación, la justificación y la glorificación, que comprende *per modum unius* toda la vida sobrenatural de gracia y gloria; donde el aoristo ἐδόξασεν es anticipación de certeza, de parte de Dios se entiende, como nota Lagrange.

2. EF 1,3-14. En esta doxología del plan divino de la salvación, que encabeza la carta a los Efesios, intervienen los términos que designan la predestinación. Dios «nos eligió», ἐξελέξατο, antes de la creación del mundo para ser santos e inmaculados en su presencia por amor, «predestinándonos», προορισθέντες, a la adopción de hijos suyos por Jesucristo «según el beneplácito de su voluntad» (κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ), según su beneplácito «que se propuso en Él» (ἣν κροέθετο ἐν αὐτῷ), predestinados según el propósito del que todo lo obra según el consejo de su voluntad (προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ). Son las mismas ideas del pasaje anterior, destacadas con energía en sus diversos aspectos. Insiste Pablo principalmente en el pensamiento fundamental de su evangelio soteriológico, la iniciativa amorosa de Dios en el plan de nuestra salvación, tomado también en una perspectiva global, tanto respecto a los dos estadios, terrestre y celeste de su actuación (ser santos e inmaculados, plenitud de la adopción divina), como respecto a la comunidad de los fieles como tal, con cierto matiz universalista en esperanza, pero sin que signifique la infalibilidad de su verificación individual, cuya cooperación libre en este estadio terrestre se presupone. Punto éste, como se ve, de suma importancia en la aplicación de esta doctrina apostólica a la predestinación individual.

El contraste que ofrece el cap. 9 de la carta a los Romanos con el anterior, sin considerar suficientemente el problema que concretamente se propone san Pablo, ha llevado a varios autores a aplicar sus expresiones a la cuestión de la actitud divina respecto de los que no obtienen la salud eterna, lo que se llama reprobación. Sin embargo, puede afirmarse que nada se dice en este capítulo que pueda sin más aplicarse a ellos. El intento de este capítulo, que debe interpretarse en conexión con

los dos siguientes, no es otro que defender la fidelidad y la justicia de Dios en el hecho de que los judíos, en conjunto como pueblo, no hayan llegado a la fe en Cristo. Esto prueba el apóstol con diversos pasajes del AT, en los que típicamente se manifiesta que la eficaz elección a los bienes mesiánicos es obra de la gratuita misericordia de Dios, no derecho de herencia, ni fruto de las obras de la ley. Pero el endurecimiento de Israel, atribuido permisivamente a Dios, aunque en último término[1] es culpa suya, ni es universal, ni definitivo[2]. Todo al fin viene a confluir en manifestación de la misericordia divina: «encerró a todos en la desobediencia para compadecerse de todos»[3]. No pueden, por tanto, aplicarse los dichos del apóstol a la reprobación de los individuos, que no pertenecen a la misericordia. Con todo, también en esta sección se dan principios a tenerse en cuenta. El principio de la salud es Dios, dueño libérrimo de sus dones; antes de la gracia nada debe a nadie; después del pecado puede libremente perdonar misericordiosamente o castigar justamente.

Puede, pues, afirmarse que en los pasajes bíblicos donde se halla explícitamente el término «predestinación» o sus equivalentes, no se entiende en el sentido técnico y vulgar actual de la palabra. Lo mismo debe decirse de otros en que se menciona la elección. «Elegidos» son en el NT sencillamente los cristianos. Así, «sabiendo, hermanos amados de Dios, vuestra elección»[4], «¿quién acusará a los elegidos de Dios?»[5] «Todo lo sufro por los elegidos»[6]; lo mismo debe entenderse de Mt 22,14: «Muchos son los llamados y pocos los elegidos»; estos pocos elegidos son los que de hecho vinieron al convite, en oposición a los que no quisieron venir, y uno de ellos fue rechazado; en Mt 24,22 los elegidos son los cristianos de origen judío, el residuo de san Pablo (Páramo); «creyeron cuantos estaban destinados» (τεταγμένοι)[7], en la Vg. *praeordinati* a la vida eterna; la gracia eficaz de la fe y la vida cristiana es ya vida eterna[8]; «cuyos nombres están escritos en el libro de la vida»[9], al menos, provisionalmente o incoativamente (santo Tomás). Ahora bien, la SE no supone que todos los cristianos, ni siquiera todos los de aquellos tiempos, hayan sido elegidos eficazmente para la gloria; al menos se indica más que suficientemente que puede suceder que algunos o muchos no lleguen a ella. Tal mentalidad suponen las frecuentes exhortaciones y avisos a la perseverancia; además de las evangélicas[10], asimismo, en otros pasajes del NT: «Si permaneces; si no, también tú caerás»[11]; «El que cree estar en pie vea de no caer»[12]; «Procurad con el mayor empeño en consolidar vuestra vocación y elección» (βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι)[13], en la vulgata *certam*.

[1] Rom 9,30-32. [2] Rom cap. 11. [3] Rom 11,32. [4] 1 Tes 1,4. [5] Rom 8,1. [6] 2 Tim 2,10; cf. 1 Pe 1,1; Sant 2,5. [7] Act 13,48. [8] Jn 6,29.39-40.47. [9] Flp 4,3. [10] Mt 10,22; 24,13; Lc 11,8. [11] Rom 11.20-23. [12] 1 Cor 10,12. [13] 2 Pe 1,10.

No hay duda de que la predestinación tal como la enseña la doctrina católica está contenida en la Biblia. La predestinación no es la mera decisión judicial divina sobre la suerte definitiva de cada individuo, en cuanto meramente prevista por Dios desde toda la eternidad, como la entendieron los pelagianos; ni, al contrario, es la decisión arbitraria de los predestinacianos, quienes, negada la voluntad salvífica universal de Dios, enseñan que Él, arbitrariamente, destina a unos al bien, y a otros al mal y a la perdición. Según la noción dada por san Agustín y por santo Tomás, es el plan de la transmisión de la criatura racional y libre a la vida eterna, que se le dará por gracia, pero también como premio y sanción de sus buenas obras. Ésta es la predestinación que se llama completa. También se suele hablar de la predestinación incompleta, en cuanto se considera la voluntad divina respecto de los diferentes elementos que contiene dicho plan, predestinación a la primera gracia, a las demás gracias, a la perseverancia, a la gloria.

La doctrina católica sobre la predestinación puede concretarse en los siguientes puntos:

a) Debe admitirse la predestinación eterna de todos los que de hecho se salvan. Esta doctrina se la considera descrita en la sentencia del juicio final: «Venid benditos de mi Padre, poseed el reino preparado para vosotros desde la constitución del mundo»[1]. Por lo demás, no es más que un caso particular de la providencia universal de Dios, caso el más importante, como es obvio, y por la razón aducida por santo Tomás, la sobrenaturalidad del fin de la criatura racional.

b) La predestinación a la primera gracia de la vocación a la fe es del todo gratuita, sin atención a obra o disposición positiva natural, ya que esta gracia es el principio de la salud. De donde se sigue que la predestinación completa como dependiente de ella, es también gratuita. Éste es el sentido que tienen los pasajes escriturísticos referentes a la predestinación que hemos examinado, en este aspecto justamente aplicados a la predestinación individual; y no es más que la proyección al orden de los decretos divinos de la doctrina fundamental de la gratuidad de la justificación.

c) Muchas de las gracias consiguientes están o pueden estar en conexión de diversas maneras, con las obras hechas con la primera gracia; pero siempre tiene un grado de gratuidad la concesión de la gracia eficaz como tal; muy en particular contiene una gratuidad especial el don de la perseverancia. Estos dos puntos los estableció san Agustín contra los semipelagianos, fundado en varios textos bíblicos: «Haré que cumpláis mis preceptos»[2]; «Somos hechura de Dios, creados en Cristo Jesús por las buenas obras que preparó Dios», etc.[3], que interpreta de la preparación inmediata por la gracia eficaz, en cuyo sentido aduce frecuentemente Prov 8,35, según los LXX ἑτοιμάζεται θέλησις παρὰ κυρίου («Es preparada la voluntad o querer por el Señor»). La gratuidad especial de la perseverancia final, que por lo demás *suppliciter emereri potest* («puede merecerse con suplicar»), según el mismo Agustín, la ve abundantemente fundada en la necesidad de la oración tan inculcada en el NT y en la exposición de la oración dominical.

d) La predestinación es absolutamente cierta objetivamente, verdad de suyo obvia y expresada en Jn 10,28: «Mis ovejas no parecerán nunca y nadie las arrebatará de mi mano»; pero no subjetivamente, pues sin especial revelación no se puede conocer a quiénes eligió Dios[A], verdad contenida en las citadas exhortaciones a la vigi-

lancia y al santo temor de Dios. La ulterior disquisición, debatida libremente entre los teólogos, sobre la predestinación a la gloria como tal, si debe entenderse fundada en los méritos de las obras hechas con gracia, o si deben establecerse como primer signo o momento de la predestinación (*ante vel post praevisa merita*), no parece entrar en la mentalidad de los autores inspirados.

[A] *Concilio de Trento* sesión 6 15; DENZ, 805.

[1] Mt 25,34. [2] Ez 36,27. [3] Ef 2,10.

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, París 1916, pág. 244 y sigs. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, I, 15.ª ed., París 1927, pág. 562 y sigs. A. D'ALÈS, *Prédestination*, en *DAFC*, IV, cols. 195-270. A. LEMONNYER, *La prédestination dans l'Écriture Sainte*, en *DThC*, XII, cols. 2809-2815. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Justicia y misericordia divina en la elección y reprobación de los hombres (Rom 9,19-23)*, en EstB, 8 (1949), págs. 365-377. S. LYONNET, *Quaestiones in epistolam ad Romanos*, Roma 1955. S. DEL PÁRAMO, *Evangelio de san Mateo*, en *La Sagrada Escritura*, I, Madrid 1961. J. M. BOVER, *Teología de san Pablo*, 3.ª ed., Madrid 1961, págs. 197-207. J. I. VICENTINI, *Carta a los Romanos*, en *La Sagrada Escritura*, II, Madrid 1962.

J. M. DALMAU

PREEXISTENCIA. En la Biblia, el concepto de tiempo no es una noción abstracta o una medida de duración. Dios, la creación, el pueblo de Israel, el individuo, tienen sus propios tiempos. Las mismas unidades de tiempo guardan bastante elasticidad. El tiempo propio de Dios se llama eternidad, porque precede al individuo y a toda creatura[1] y no tiene fin. Preexistir significa tener existencia ante toda creatura: el tiempo comienza con la creación[2]. La expresión «antes de los siglos» significa igualmente antes de la creación[3]. Nótese que los términos preexistencia y preexistir no son propiamente bíblicos.

[1] Sal 90,2; Jer 1,5. [2] Gn 1,1; Mt 19,4-8; Heb 1,10. [3] 1 Cor 2,7; 2 Tim 1,9; Tit 1,2.

1. LA SABIDURÍA. Después del Exilio, cuando el peligro del politeísmo estaba superado, la Sabiduría, aunque simple artificio literario, llega a concebirse como algo separado de Dios[1], y hasta como persona[2] creada ante todo creatura[3]. Luego se presentará más íntimamente ligada a la divinidad, permaneciendo distinta, pero con rasgos divinos[4]. Toda esta doctrina se encuentra en Proverbios, Eclesiástico y Sabiduría y debe entenderse como personificación de un atributo divino.

[1] Job 28; Bar 3,9-4,4. [2] Prov 1,20-23; 3,16-19; 8-9. [3] Prov 8,22. 26. [4] Eclo 24,1; Sab 7,22-28.

2. EL ALMA. Es de fe que es creada por Dios y doctrina católica que esto se realiza al ser infundida en el cuerpo[A]. Como herética se condena la proposición de que el alma humana sea preexistente[B]. La oposición acostumbrada en la Biblia entre espíritu y cuerpo[1] de ninguna manera permite suponer una doctrina sobre la preexistencia del alma. Nada significa, pues, que la terminología de Sabiduría[2] recuerde la de Platón, por cuanto la doctrina es netamente bíblica. El dogma platónico-pitagórico de la preexistencia del alma entró primeramente en el judaísmo alejandrino[3] y luego en Palestina, aunque tal vez esta doctrina se propone en los apócrifos del AT. En siglos posteriores al cristianismo, se habla, en el rabinismo, de la preexistencia del alma del Mesías y de la preexistencia de otras almas.

[A] TOMÁS, *Summa theol.*, I, *quaest.* 90, art. 2,3,4. [B] DENZ, 20. 144, 203, 236, 527, 1185.

[1] Cf. Job 4,19; Is 38,12; Rom 7,14.25; Gál 5,17. [2] Sab 8,19; 9,15 parece enseñar la preexistencia del alma, pero por el contexto sólo se recalca su preeminencia. [3] De ahí posiblemente el influjo en Sab 8,19; 9,15.

3. EL MESÍAS. En el AT, figura mesiánica del «hijo del hombre» es trascendente[1] y en la apocalíptica judía aparece expresamente como preexistente[2]. La preexistencia del Mesías resulta clara en el NT, al presentarse el mismo como el «hijo del hombre» de Daniel, de origen celestial, como el Hijo de Dios y como el Verbo. Las revelaciones de Jesús en su ministerio en Judea son más directas. Allí se hace igual a Dios[3], declara que existe antes de Abraham[4], que es una sola cosa con el Padre[5], en fin que es el propio Hijo de Dios y no un simple profeta[6]. También en el uso del «Yo soy»[7], el Mesías manifiesta su trascendencia. En todo esto se enseña implícitamente la preexistencia de Cristo. La Sabiduría del AT que existe antes del mundo en Dios, se identifica en san Juan con el Verbo. Los libros apócrifos del AT conocen ya la preexistencia del Mesías en el pensamiento de Dios[8], o como un justo conservado en vida y que vuelve[9] o como que espera en el cielo (o paraíso) la hora oportuna. La misma doctrina se enseñó en el rabinismo, y con la introducción del dogma de la preexistencia del alma, se habló también de la preexistencia del alma del Mesías. Pero la preexistencia del Logos-Mesías que se expone en san Juan, es superior a toda concepción extrabíblica, porque se funda en la misma Divinidad. Para la sinagoga, el Mesías queda llanamente un hombre.

La Biblia no da motivo para hablar de otras preexistencias u otros seres preexistentes, como es el caso en la literatura rabínica, por ejemplo: La ley, la penitencia, el Edén, la gehenna, el trono de Gloria, el santuario, Jerusalén, los espíritus de los padres, los caminos de los justos, las aguas del diluvio, las dos tablas, el sábado, el arca de la Alianza y la luz para el mundo futuro.

[1] Dan 7,9-14. [2] *Enok* 46,1; 48,2; cf. Sal 109,3c (Vg.). [3] Jn 5,18. [4] Jn 8,58. [5] Jn 10,29 y sigs. [6] Mc 12,1-9; Mt 26,62-64. [7] Jn 8,24; 6,35. [8] *Enok* 40,5; 62,7,39,6 y sigs.; 70,1. [9] 4 *Esd* 7,28; 13,1-13.25-52; 12,31-32; 14,9.

L. F. RIVERA

PREGUNTAS DE MARÍA. Con este nombre se refiere san Epifanio[A] a un apócrifo perdido de carácter gnóstico.

[A] EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 26,8, en *PG*, 41,342.

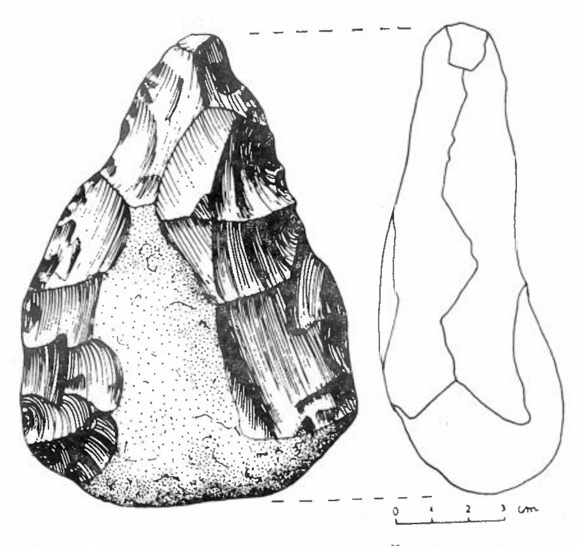
PREHISTORIA DE PALESTINA. I. INTRODUCCIÓN. Al remontarse por la prehistoria e historia del hombre, se obtiene una visión general de los procesos evolutivos que transformaron las fases iniciales, relativamente sencillas y homogéneas, en los modelos culturales de hoy día, tan complejos y múltiples. Puede seguirse la manera cómo los primeros seres antropoides adquirieron, poco a poco, las cualidades y defectos del hombre, cómo aprendieron a fabricar utensilios, a aprovechar el fuego y a comunicarse entre sí, mediante un conjunto de sonidos y símbolos llamados «lenguaje»;

cómo nacieron y se desarrollaron los impulsos religiosos; y cómo el pensamiento abstracto empezó a tener un puesto cada vez más importante en la mente humana.

La diversidad cultural fue obra de ambientes y experiencias distintos. En el decurso de milenios la cultura se complicó y las comunidades produjeron tipos específicos de sociedad, inventos técnicos, vida espiritual, arte y religión. Por último, a fines de la prehistoria, los hombres de algunos grupos sociales llegaron a crear la escritura y así empezó la historia propiamente dicha y perfectamente registrada.

Cuando la capacidad de leer y escribir hizo posible el principio de la historia, hace unos cuantos milenios, el hombre ya poseía sus actuales facultades sociales, físicas, intelectuales y técnicas. Al comienzo de la historia escrita, se descubre un ser humano muy semejante a nosotros. Sus cualidades y atributos, así como la mayoría de sus virtudes e imperfecciones mentales y espirituales, son parte del legado prehistórico, y se formaron durante el medio millón de años que precedió al inicio de la historia.

Desde que los hebreos conquistaron Palestina, hacia fines del II milenio A.C., se tiene completa documentación histórica del país y, en adelante, conocemos los nombres de jefes y reyes, fechas de batalla, datos sobre acontecimientos políticos y militares, datos de su organización social y económica, y huellas de los problemas intelectuales y sociales que preocuparon a sus gentes. En el milenio anterior a la conquista de los hebreos, documentos escritos de Egipto, Mesopotamia y otras regiones, nos procuran informes directos acerca de Palestina. Sin embargo, el número y la importancia de estos documentos disminuye constantemente a medida que nos adentramos en el III milenio. Este período, que corresponde a la Edad del Bronce, puede considerarse como la época protohistórica palestina. Entre *ca.* 5000 a 1 000 000 de años anteriores a nuestra era, período que representa el 99,9% de la existencia total de la humanidad, tanto en Palestina como en el resto del mundo, todo cuanto se sabe del hombre lo debemos únicamente a los hallazgos arqueológicos. Este inmenso espacio de tiempo representa la época prehistórica.



Hacha de mano de sílex procedente de Ǧisr Benāt Yaʿqūb. (Por cortesía de E. Anati)

En ella, la función de Palestina en la evolución humana se vio condicionada por su reducida superficie, por la situación geográfica y por las gentes que se establecieron en su suelo. La población palestina, en la edad de la caza y de la recolección (paleolítico), siguió el ciclo evolutivo general de otras parte de Eurasia. Los rasgos principales que caracterizan la sucesión cultural palestina y la de los países circundantes, obedecen a que las culturas materiales, típicas del paleolítico superior y denominadas «industrias de lascas», se dieron en ella mucho antes que en otras partes, y que los seres humanos, con rasgos próximos a los del *Homo sapiens* del paleolítico superior, aparecieron en su ámbito en un período más bien antiguo. El problema de los orígenes de estos seres, que se consideran los más remotos antepasados directos del hombre moderno, se plantea en Palestina con toda su fascinante complejidad.

En las fases de transición entre la edad de la caza y de la recolección, y la edad de la agricultura primitiva, en el período llamado mesolítico, Palestina dio vida a una sola cultura, la natufiense que, al parecer, fue la más antigua del mundo en producir alimentos en gran escala. Se crearon en Palestina, en este período, las primeras aldeas permanentes hasta ahora conocidas. Los descubrimientos arqueológicos permiten asimismo comprender algunos procesos psicológicos y técnicos con los que el hombre aprendió a producir y conservar sus víveres.

En la edad de la primitiva agricultura, el período neolítico alumbró en Palestina la más antigua ciudad del mundo conocida hasta ahora: Jericó, cerca del mar Muerto, en uno de los lugares más cálidos del globo, se fortificó con una enorme muralla hace *ca.* 9000 años, es decir, 3000 años antes que las ciudades más antiguas que conocemos.

La prehistoria de Palestina destaca por numerosos cambios culturales y frecuentes relaciones entre diversos grupos humanos. Muchas poblaciones dejaron huellas en este puente natural entre África y Asia, interpuesto entre el desierto Arábigo y el mar Mediterráneo.

II. LA EDAD DE LA CAZA Y DE LA RECOLECCIÓN (PALEOLÍTICO). Gracias a los vestigios que dejó en los lugares en que acampó, y en los refugios y cuevas en que buscó albergue, se pueden rastrear los primeros esfuerzos técnicos, así como la evolución del modo de vida y los hábitos del hombre. Podemos observar cómo desarrolló poco a poco nuevos procedimientos para crear herramientas, cómo surgieron en su mente las primeras especulaciones abstractas y cómo nacieron en él nuevos instintos que diferían de los del hambre, reproducción y autodefensa.

La antigua edad de piedra (paleolítico) terminó más o menos al mismo tiempo en el Próximo Oriente, Europa y ciertas regiones del África septentrional. Las fases de la evolución cultural, que revela la índole de los

utensilios elaborados y usados, eran bastante semejantes en regiones tan distanciadas, y lo mismo se diga de los rasgos físicos del hombre en cualquiera de las tres fases principales que se distinguen de esta edad.

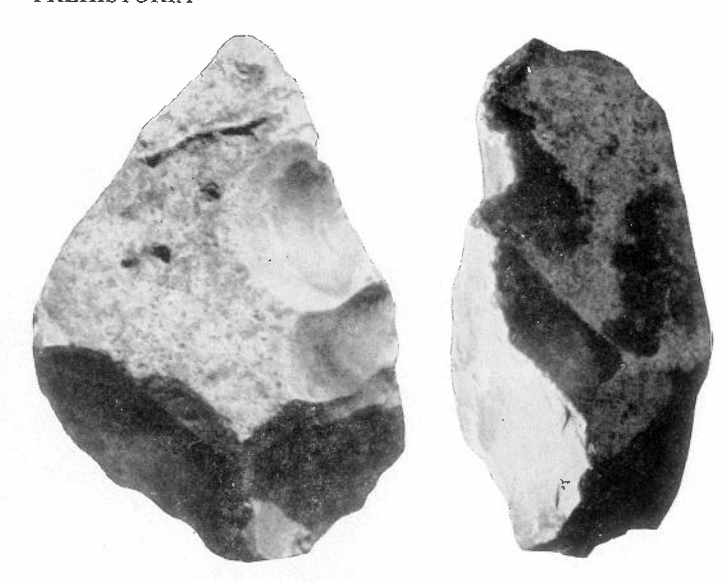
En cada una de ellas — paleolítico inferior, medio y superior —, el hombre prehistórico creó distintos tipos de cultura material. Los del paleolítico inferior tienen tanta difusión, que las mismas actividades se observan en zonas muy amplias. Los dos períodos siguientes asisten a una localización gradual de los modelos y, antes del comienzo del mesolítico, hay tipos de cultura material circunscritos en ámbitos geográficos relativamente limitados. Crece muchísimo, al propio tiempo, la variedad de objetos fabricados, al paso que disminuye la duración de los períodos culturales. En estos períodos iniciales, es posible seguir el ritmo creciente de la evolución cultural.

1. El paleolítico inferior. El paleolítico inferior agrupa, principalmente, tres tipos de cultura material: tradición del guijarro (*pebble tool tradition*), tradición del retoque bifacial y tradición tabuno-tayaciense.

Los restos antropoides más antiguos — conocidos hasta ahora en el Próximo Oriente — proceden del valle del Jordán, de ʿUbaydiyah, cerca del Qibbūṣ ʾĂfīqīm. Conservamos dos pequeños fragmentos de cráneo, cuyo grosor es cuatro veces el del cráneo de un hombre moderno, y un diente incisivo, que fueron hallados en los estratos de greda y arena correspondientes al gran pluvial (la primera y más importante fase lluviosa del cuaternario), y se remontan a un período que se data entre 500 000 y 1 000 000 de años atrás. Se descubrieron en los mismos niveles huesos fósiles de numerosas especies animales hoy extintas, que vivieron en condiciones climáticas diversas. Se cuentan entre

LA EDAD DE LA CAZA Y DE LA RECOLECCIÓN EN EL PRÓXIMO ORIENTE

Años (a.C.)	Edades Geológicas	Condiciones Climatológicas	Períodos Arqueológicos	Culturas Materiales Preponderantes
8 000	*La producción de alimentos se hace predominante*			
	Holoceno	Postpluvial	Mesolítico	Industrias Microlíticas
14 000	*Inicio de la producción de alimentos*			
	Pleistoceno Tardío	Pluvial «C»: Pluvial tardío «C»	Paleolítico Superior	Industrias de lascas
32 000		Pluvial «C»: Estado Intermedio de Gottweig	Paleolítico Medio	Industrias Musterienses de esquirlas
48 000		Pluvial «C»: Primer Pluvial «C»		
75 000	Pleistoceno Medio	Último Interpluvial	Paleolítico Inferior	Industrias Bifaciales y Tabunienses
150 000		Pluvial «B»		
300 000		Primer Interpluvial		
500 000	Pleistoceno Arcaico	Gran Pluvial		Cultura de los guijarros
1 000 000				



Frente y perfil de un «utensilio de guijarro» *(pebble tool)* de Ḫirbet Maskānah. (Por cortesía de E. Anati)

ellos elefantes, rinocerontes, hipopótamos, osos, tortugas y gran abundancia de un pez llamado *Clarias*.

ʿUbaydiyah estaba en la orilla del gran lago cuaternario del valle del Jordán; el hombre vivió en tal lugar y dejó en él los huesos de los animales que había capturado. Algunos huesos fueron rotos expresamente para extraer el tuétano y otros mostraban señales de muescas o cortes efectuados, probablemente, con utensilios de sílex. En cambio, ninguno de ellos conservaba vestigios de quemaduras, por lo cual se estima que los hombres de la cultura de ʾĂfīqīm ignoraban aún la forma de dominar y emplear el fuego.

a) Los utensilios que usaron estos hombres se encontraron en los mismos depósitos y sirven para ilustrar la cultura de los guijarros (*pebble culture*). Los objetos más típicos son toscos guijarros, en los que se afilaron los bordes por medio del expediente de astillar uno de sus extremos en los dos sentidos. El lugar de intersección de las dos caras oblicuas, que resultaban del trabajo, formaba un borde cortante. También son característicos los «núcleos esféricos», guijarros redondos, de contorno labrado, los cuales se considera que servían como piedras arrojadizas o, atadas a una liana, como las *boleadoras* de los aborígenes sudamericanos. Se cree además que ciertos objetos son torpes precursores del hacha de mano de punta alargada, que se logra retocando un solo extremo. Suele tener una sección triangular y la mitad del utensilio conserva la tosca superficie natural.

Ḫirbet Maskānah, colina que domina el valle jordánico, cerca de Tiberíades, es otra localidad en que aparece la cultura de los guijarros. Únicamente en otro

Gráfico de la variante relativa del índice levalloisense y el bifacial, de Yabrūd, depósito n.º 1. La línea continua señala la evolución del índice levalloisense; la discontinua, el índice bifacial. Se omiten los niveles que carecen de suficiente número de utensilios para registrarlos estadísticamente. (Por cortesía de E. Anati)

sitio se ha descubierto esta *pebble culture* en el Asia suroccidental: es Barda Balka, en el este de Iraq. Pero aquí, dichos utensilios figuraban junto a una cultura material más evolucionada y parecen corresponder a época posterior.

Las culturas del paleolítico inferior, que siguen a la de los guijarros de ʾĂfīqīm, revelan en líneas generales muchas afinidades con las de la Europa templada. Hay en ambas áreas dos tradiciones principales de cultura por la abundancia de utensilios labrados en dos superficies, y la «clactonio-tayaciense» de lascas trabajadas, cuyo modelo del Próximo Oriente se denomina «tabuniense».

Los objetos de sílex revelan la lenta evolución de la técnica, que permitió modelarlos con creciente perfección y darles asimismo nuevas formas. Cada lasca deja en la piedra original una huella, y las lascas siguientes se logran golpeando esas superficies con el utensilio percusor. Los planos en que se descargaban los golpes se preparaban en ocasiones por anticipado con retoques, de modo que el artesano podía atender con más precisión al punto que deseaba golpear, y asimismo calcular el ángulo de incidencia del plano que debía percutir en relación con la superficie dorsal. Esta técnica se perfeccionará más y más al comienzo del paleolítico medio. Falta en la práctica en las primeras fases de la tradición tabuniense; pero el número de utensilios debidos a esta técnica aumenta con el tiempo, y en el paleolítico medio se aplica ya a la mayoría de los utensilios.

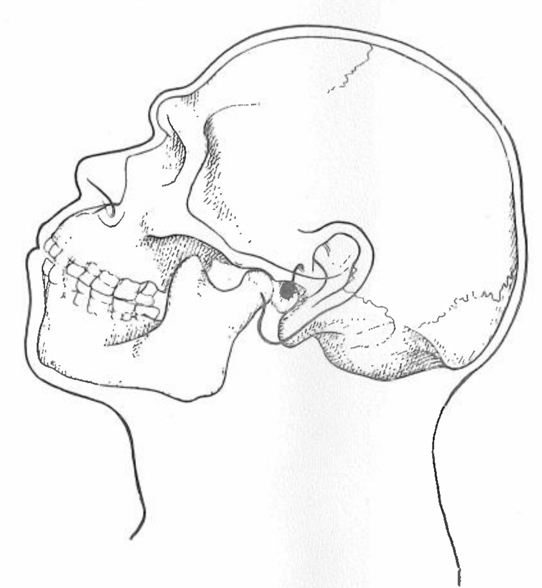
En la fase inferior, tanto de la cultura «bifacial» como de la tabuniense, las lascas son exageradamente toscas y gruesas, y suelen tener sin labrar un largo plano que forma ángulo obtuso con la superficie dorsal de la lámina. Sin embargo, se hicieron progresivamente menos macizas y el ángulo con la superficie menos obtuso.

b) Las culturas «bifaciales» se llaman a menudo abbevilliense y acheulense, nombres que derivan del de dos localidades septentrionales de Francia, donde se descubrieron por primera vez, y en cantidad notable, objetos de estas culturas, precisamente en estratos geológicos datables. Utensilios típicos de ellas son las hachas de mano con dos caras retocadas y provistas, por lo regular, de un extremo puntiagudo o cortante. El Próximo Oriente, y sobre todo Palestina, poseen gran número de estos objetos líticos. La sucesión palestina es muy semejante a la observada en otras regiones del Asia occidental y de Europa.

Los instrumentos de la fase más antigua eran toscos, irregulares, gruesos y dotados de un borde sinuoso; en el bifacial medio, las hachas de mano se hacen menos sinuosas y más regulares, y pueden distinguirse en él varias formas de utensilios. El paso del tiempo acrecentó el número de hachas de mano provistas de punta afilada. En localidades situadas a lo largo del Jordán, en especial en Ǧisr Benāt Yăʿqūb y Mayān Bārūk, se descubren corrientemente *cleavers*, instrumentos bifaciales de corte transversal, fechables en el bifacial medio, junto a hachas de mano en forma de corazón, de pera y lanceoladas. Los dos últimos tipos abundan en el bifacial tardío, sobre todo en cavernas. En este mismo período, que en Palestina revela grandes afinidades con el achelense superior o tardío, principalmente con el micochiense, las hachas de mano bifaciales acostumbran tener una punta cortante muy delgada; a veces se encuentran en gran cantidad pequeños utensilios bien acabados. En Yabrūd (Siria), este género de instrumentos aparece en compañía de manufacturas que pueden tenerse por musterienses, o del paleolítico medio. Al parecer, en Yabrūd la transición entre la cultura bifacial y la musteriense fue gradual.

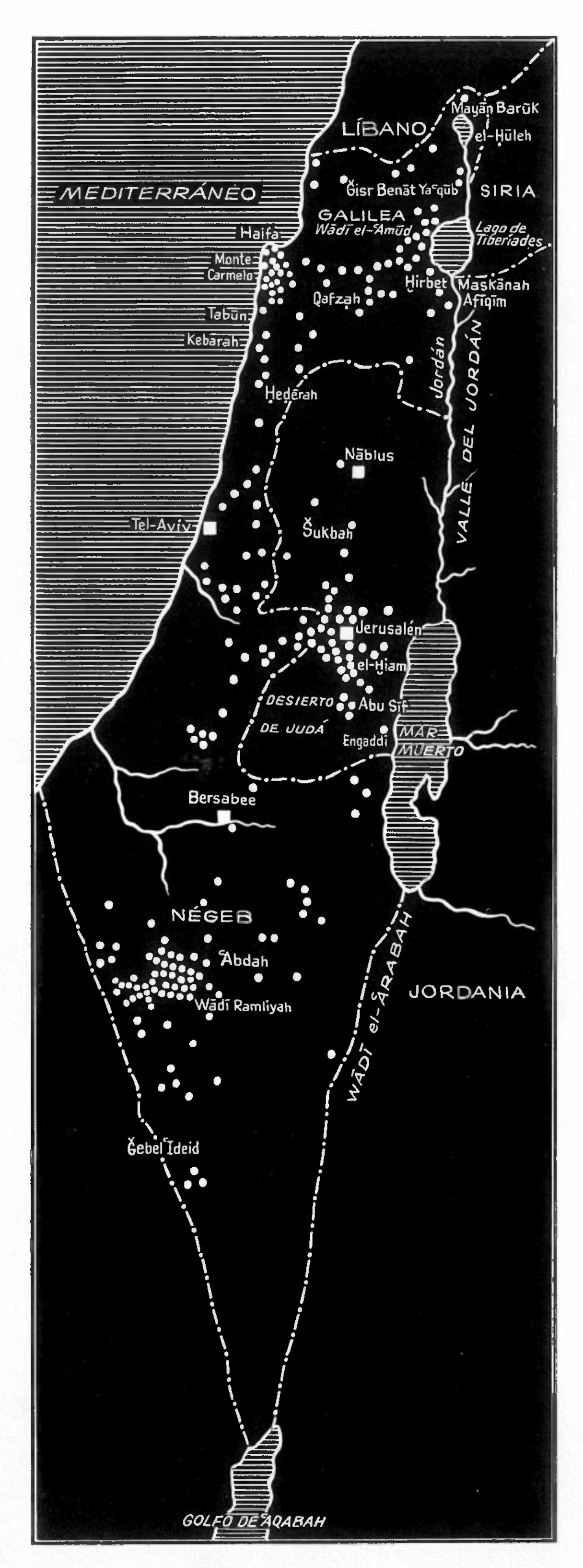
c) La cultura de Tabūn, o tabuniense, semejante a las europeas clactoniense y tayaciense, se caracteriza por sus lascas toscas, rudimentarias y gruesas, con pocos planos labrados. Su área geográfica es mucho más limitada que la de las culturas bifaciales, y comparecen de manera principal en el Próximo Oriente y Europa. En el primero, las tres localidades típicas de estas culturas son las cuevas de Umm el-Qaṭafah, Tabūn y el refugio rupestre de Yabrūd. Aparentemente, representan las tres fases principales del desarrollo del tabuniense.

La cultura de Tabūn fue contemporánea de la bifacial. Los tres estratos arqueológicos del tabuniense



Reconstitución del perfil de un hombre «musteriense» del monte Carmelo (Suḫul, n.º V). (Dibujo de C. Court; por cortesía de E. Anati)

arcaico en Umm el-Qaṭafah son anteriores a los del bifacial medio. El más bajo se halla en el centro de un depósito geológico que denota un clima bastante seco, inmediatamente posterior al depósito de los estratos sedimentarios más bajos, al término del gran pluvial. El nivel tabuniense más antiguo de Umm el-Qaṭafah es evidente que pertenece al primer interpluvial (Riss-Mindel en Europa); el segundo nivel pertenecerá al fin del mismo período geológico. El tercero se halla en un depósito que prueba la existencia de un clima más



Mapa con la situación de las estaciones paleolíticas en Palestina occidental. (Por cortesía de E. Anati)

húmedo y que debe de pertenecer al inicio del pluvial «B» (Riss-Würm en Europa). A continuación, en el mismo período geológico, hombres de la cultura del bifacial medio ocuparon la caverna.

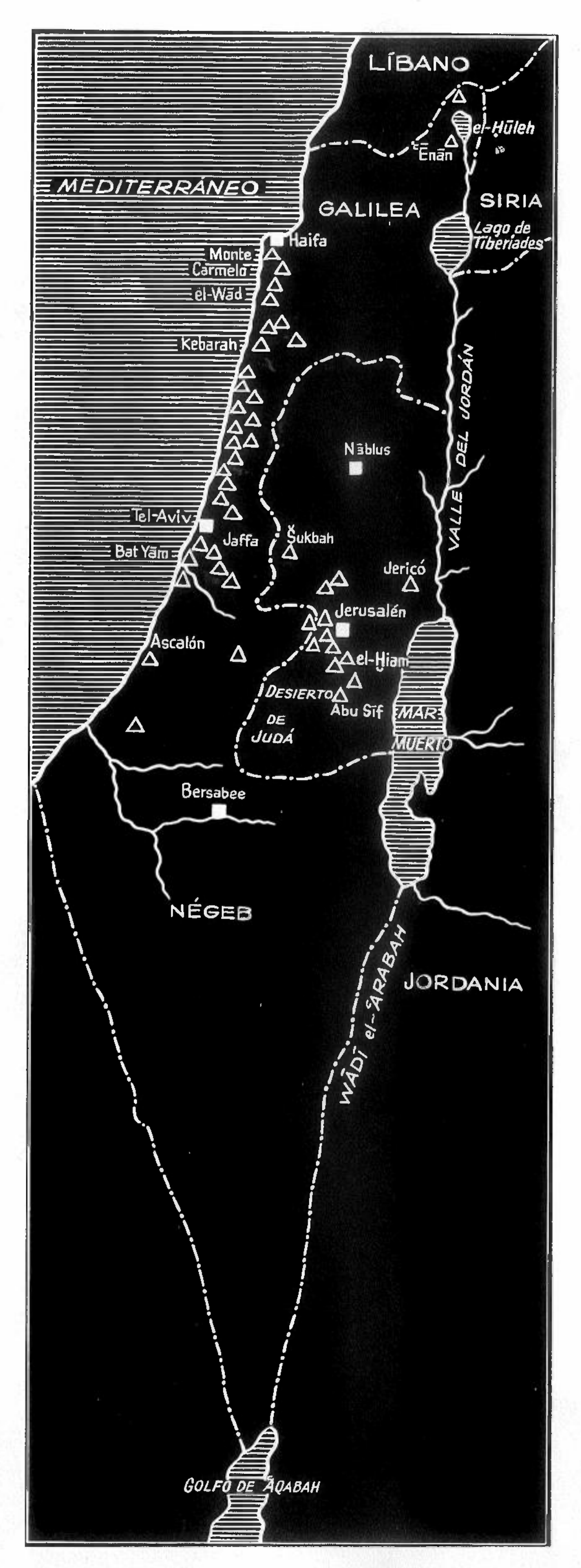
El tabuniense medio, en Tabūn, parece contemporáneo del bifacial medio de Umm el-Qaṭafah. Aparece en el depósito geológico inferior de una cueva que se hace remontar a la última parte del pluvial «B». El tabuniense superior de Yabrūd cubre gran parte de los cinco metros de depósitos geológicos que llenaron la cueva, en el decurso del último interpluvial (Riss-Würm en Europa) y continúa en los depósitos más húmedos del comienzo del pluvial «C» (Riss-Würm arcaico en Europa). Durante este último período, esta cultura adquirió paulatinamente utensilios y técnicas musterienses, y acabó en estratos en los que se mezclan elementos mustero-yabrudienses.

Los descubrimientos se hacen más abundantes en la prehistoria más reciente, al paso que los períodos se acortaron y el ritmo de la evolución cultural se aceleró progresivamente. Durante los trescientos o cuatrocientos mil años en que debió de desarrollarse la cultura de los guijarros, se conocen sólo dos localidades en Palestina. Se han descubierto hasta el presente manufacturas del bifacial arcaico y del tabuniense arcaico en cinco localidades, las cuales representan un período de unos 200 000 años. El tabuniense y el bifacial medios se conocen por restos hallados en diez u once localidades, y cubren un período de unos 100 000 años. El bifacial y el tabuniense recientes se revelan por medio de restos encontrados en más de cuarenta distintos lugares arqueológicos y abarcan un período de unos 60 000 años.

Los utensilios de sílex se clasifican en alrededor de diez tipos diferentes en cada una de las tres culturas: de los guijarros, bifacial arcaico y tabuniense arcaico. En el bifacial y el tabuniense recientes se distinguen más de setenta tipos diversos de utensilios, y la adición de subtipos dobla la cifra.

2. El paleolítico medio. *a)* La cultura material del paleolítico medio se llama musteriense (de Le Moustier, lugar de la Francia meridional, en el que se encontraron los primeros restos de esta cultura). Figura en gran parte de las regiones en que se desarrollaron, en el paleolítico inferior, las tradiciones bifacial y tayacio-clactoniense. Sin embargo, algunas características básicamente distintas permiten distinguir tres regiones principales en las que esta cultura material evolucionó de modo distinto, aunque conforme a líneas generales semejantes. Representa una de ellas Europa y el Próximo Oriente, otra África y una tercera el Asia centro-meridional.

Un utensilio o una talla lítica típicamente musteriense, ademas de ser más delgado y de estar mejor modelado que los utensulios anteriores, ofrece varias características nuevas y especiales. A lo largo del borde presenta muy a menudo un acabado cuidadoso. El plano de percusión se preparaba con gran detalle, de suerte



Mapa con la situación de las estaciones mesolíticas en Palestina occidental. (Por cortesía de E. Anati)

que el artífice podía adaptar el ángulo de incidencia en relación con la superficie dorsal y dar al objeto el grosor y la forma deseados.

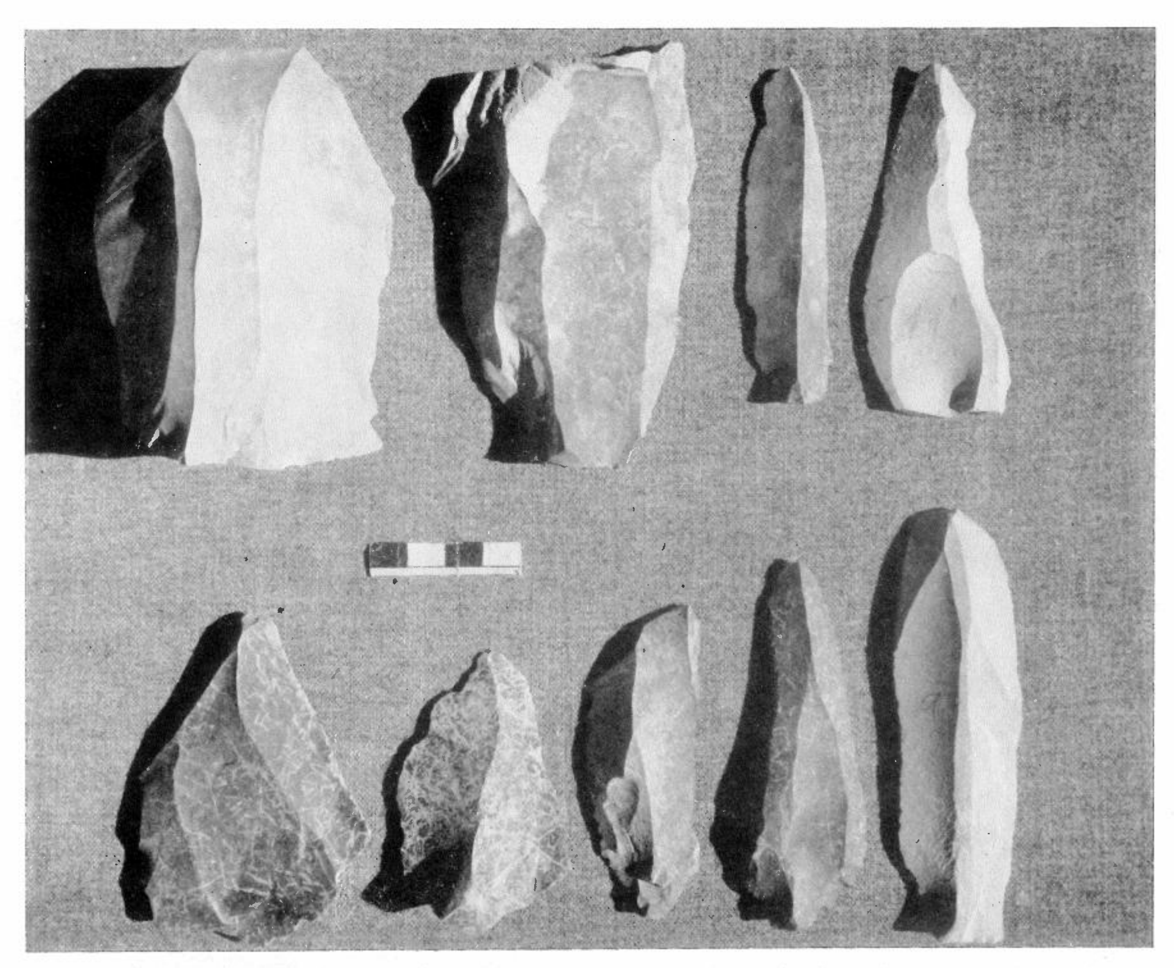
Uno de los problemas más desconcertantes de la sucesión del paleolítico medio en el Próximo Oriente lo planteó el hallazgo de estratos arqueológicos que contenían objetos elaborados de tipo totalmente distinto, pero que alternaban con estratos de cuevas y estaciones musterienses. Son utensilios de lascas, que parecen indicar la repentina llegada a la zona de esta particular tradición artesana. Estos estratos de utensilios de lascas, cuyas características son propias de una cultura del paleolítico superior, son indudablemente muy anteriores a cualquier otro tipo de manufacturas de lascas de Europa.

b) En el Próximo Oriente, numerosas fuentes proporcionan informes sobre la edad geológica de la tradición musteriense. Esta cultura ha dejado abundantes restos a lo largo de la costa mediterránea, y se halla a menudo en niveles arqueológicos que pueden fijarse de manera estable en la sucesión geológica. Parece que aparecieron por vez primera en el Líbano, cerca de Beirut, en depósitos de aluviones que se formaron después de la elevación paleotirrénica (primer interpluvial), y que se remontan al pluvial «B». No resulta aún claro si esta industria representa una verdadera cultura musteriense o si pertenece a una cultura tabuniense con incipientes características musterienses.

Pero la mayoría de las industrias musterienses, en Raʾs Beirūt y otras localidades del litoral, está claramente emparentada con situaciones climáticas posteriores. La gran mayoría de localidades costeras que revelan industrias musterienses se hallan en los estratos de arenas rojas (*ḥamšāʾ*), que se formaron en el transcurso de la fase arcaica del pluvial «C», y parece que la cultura musteriense continuó aún después de un avance menor del mar, conexo probablemente con el período intermedio de Gottweig. Esta cronología corresponde a la que revela el valle jordánico y los niveles musterienses en las principales cavernas.

Análisis recientes llevados a cabo con el Carbono 14 han proporcionado fechas que concuerdan con la cronología geológica. En Raʾs el-Kelb, cerca de Beirut, una fase arcaica del musteriense se datό como «anterior en 52 000 años a la época actual». Los exámenes efectuados con el C 14 en la caverna de Tabūn en el monte Carmelo establecen una fecha de 39 500 años para el nivel «B» y una de cerca de 41 000 años para el nivel «C». Los estratos finales del musteriense en el-Kebārah se remontan a fines del período intermedio de Gottweig, es decir, a unos 35 000 años.

Estas fechas están conformes con los resultados obtenidos en Ğerf ʿAğlā, en las inmediaciones de Palmira (Siria), donde se ha fijado una fecha de cerca de 43 000 años (± 2000 años) para una fase musteriense evolucionada. Más hacia Oriente, la loca idad de Šanidar, en Iraq, ha proporcionado una fecha que se remonta a unos 50 000 años en el caso de un nivel musteriense. Parece que la cultura de este período duró más de 40 000



Utensilios de sílex pertenecientes al musteriense tardío y procedentes de Cades Barnea, estación n.º 1. (Por cortesía de E. Anati)

años, desde el principio del pluvial «C» hasta fines del período intermedio de Gottweig.

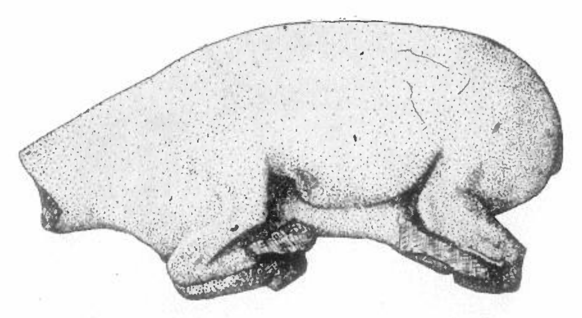
c) En Palestina, y en la cueva de el-Suḫul del monte Carmelo, hay un grupo de sepulcros musterienses de importancia suma. En su mayor parte, los diez esqueletos yacen de lado, en posición fetal, típica de las tumbas del hombre del Neanderthal de otros sitios, y en los brazos el maxilar de un gran rumiante salvaje, que, como los objetos funerarios de otras regiones, se había enterrado con el cadáver. Ese uso se repite desde el Asia central (Tešik Ṭāš) a la Europa occidental (Le Moustier y La Chappelle-aux-Saints, en Francia). Un esqueleto tenía entre los brazos el cráneo de un buey y otro fue, al parecer, rodeado de piedras, uso que se observa a veces en las tumbas musterienses.

Los cadáveres de el-Suḫul no se sepultaron al mismo tiempo. Había más de un metro de depósitos entre los esqueletos inferiores y los superiores, lo que, si se tiene en cuenta el tiempo necesario para la formación de los depósitos, indica en verdad un período muy largo. Si se coteja esta característica de el-Suḫul con la cueva vecina de Tabūn, en que los estratos musterienses son más espesos y en la que se ha descubierto un solo esqueleto y fragmentos dispersos de huesos, resulta claro que el-Suḫul se usaba como cementerio tal vez por los habitantes de Tabūn.

La estatura de los hombres de-Suḫul se parecía a la actual. Los hombres medían de 1,73 m a 1,80 m, y las mujeres, más bajas, 1,59 m. Los huesos eran largos y esbeltos, y el fémur muy robusto, en contraste con las formas más delgadas del hombre del Neanderthal; los de los brazos, el cúbito y el radio, eran más rectos, es decir, carecían de la forma arqueada típica del individuo neandertalense. La columna vertebral de los hombres de el-Suḫul tenía una curva lumbar semejante a la del *Homo sapiens*, al paso que la brevedad de la región cervical es un rasgo peculiar del hombre de Neanderthal. Estos rasgos obligan a pensar en un ser humano distinto del neandertalense del paleolítico medio y del *Homo sapiens* del paleolítico superior.

En lo físico, estos individuos eran ya bastante semejantes a cualquier raza moderna, aunque se note la persistencia de algún rasgo arcaico; no obstante, su altura se parecía a la nuestra, podían andar y estar de

pie como nosotros, y tenían manos lo bastante perfectas y hábiles para producir excelentes útiles de trabajo. Su lenguaje sería lo bastante amplio como para expresar sus pensamientos y sentimientos.



Estatuilla natufiense de un rumiante, descubierta en Umm el-Zuweitinah, en el desierto de Judá. (Por cortesía de E. Anati)

3. Paleolítico superior. *a*) Desde el paleolítico medio en adelante, la población se multiplicó mucho en el Próximo Oriente. Sólo Palestina ha proporcionado varios cientos de localidades con industrias musterienses, y al ser mucho menos las del paleolítico inferior, a pesar de que fue mucho más largo, sugiere que la población había crecido de manera notable mientras tanto. Hace de 30 000 a 50 000 años, grupos de seres humanos más nutridos que los que aportaron la primitiva cultura de las lascas llegaron a la zona con una industria lítica completamente desarrollada. La mayoría de las tradiciones del paleolítico superior aparecieron, tanto en Europa como en el Próximo Oriente, en la última parte del principal período intermedio de la primera glaciación, el de Gottweig. Los hombres de la nueva tradición ofrecen un tipo físico nuevo, de complexión más delicada y esqueleto muy semejante al actual. Sus manos, diestras como no lo habían sido hasta entonces, podían ejecutar obras mucho más bellas y refinadas que las debidas al hombre del Neanderthal y los neandertaloides.

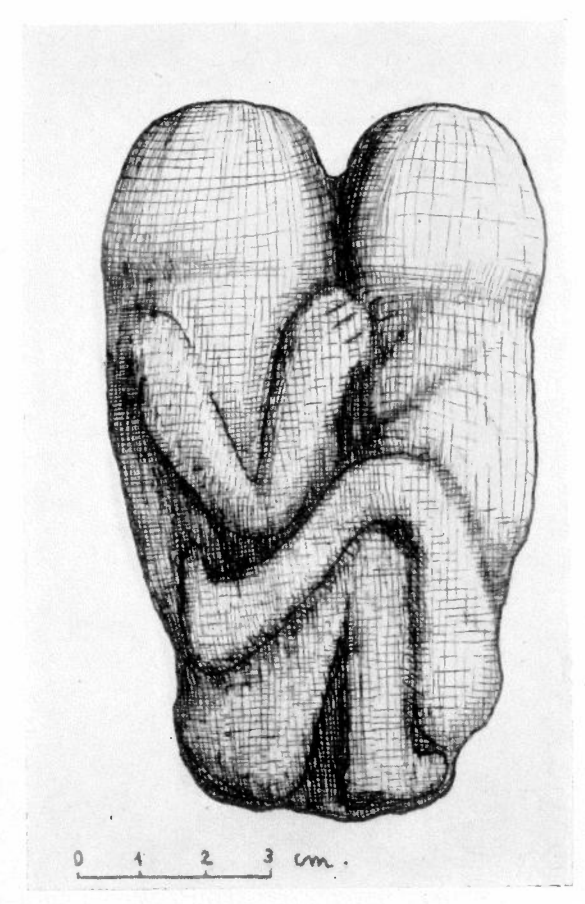
Sus lascas de sílex, oblogas y elegantes, se debían a una técnica nueva y muy evolucionada. El instrumento arcaico con que se percutía la piedra se sustituyó con un delgado punzón que se golpeaba con una maza.

Las conquistas técnicas de los hombres del paleolítico superior muestran inteligencia, habilidad e ingenio hasta entonces desconocidos. Aquellos grupos humanos dejaron vestigios de las más antiguas habitaciones construidas por el hombre: chozas o tiendas, colocadas sobre un pavimento practicado en el suelo, o limitadas

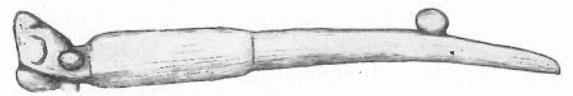
Vista de la entrada de la cueva de el-Wād, junto al monte Carmelo. (Por cortesía de E. Anati)

por piedras o montoncitos de tierra; quizá poseían techumbre de pieles de animales sostenidas por palos colocados oblicuamente. Probablemente las conquistas más importantes de los hombres del paleolítico superior sean las que revelan facultades intelectuales sin precedentes: fueron, en lo que se sabe, los primeros seres humanos que sintieron impulsos artísticos. Poseían un notable gusto estético y acostumbraban perforar conchas y esculpir marfil, con cuyos materiales obtenían elementos para hacer collares, pendientes, brazaletes y otros adornos. Usaban materias colorantes, como el almagre, para pintar a los muertos; y es de presumir que los vivos decorarían también el propio cuerpo de diversos modos. Este interés inédito por el ornato personal encierra implicaciones psicológicas de gran importancia, una de las cuales es una aguda autoconciencia. Otro concepto implícito es el esfuerzo por embellecer el cuerpo a fin de agradar y atraer a otras personas, o prepararse para ocasiones especiales, con todo el desarrollo social que tal comportamiento supone. Por lo tanto, la vida se enriqueció con nuevos valores, cuando el hombre salió de las nieblas primordiales de su infancia y emprendió el camino que le llevaría a convertirse en el ser moderno.

Estatuilla erótica procedente de ʿAin Sahri. (Por cortesía de E. Anati)



La poderosa expansión de la nueva cultura tuvo por resultado principal el establecimiento de un área técnicamente más evolucionada en las regiones en que influyó, en Europa, en Asia central y occidental y en partes del norte de África. Otra consecuencia fue que las poblaciones que conservaron tradiciones más antiguas, por lo cual tuvieron menor estabilidad económica y armas menos adecuadas, se vieron empujadas hacia zonas marginales y periféricas. Con el decurso del tiempo, la cultura se difundió, a consecuencia de lo cual, desde este período en adelante, se desarrollaron en las áreas periféricas importantes diferencias culturales. Poco a poco, grupos humanos que vivían en regiones transformadas en *culs-de-sac*, como el África meridional, Arabia, sur de la India y el Asia sudoriental, quedaron aislados y su ritmo evolutivo no siguió el de gentes más vigorosas y más ricas en relaciones y contactos externos, que vivían en regiones donde, muchos miles de años después, tipos de economía basados en la producción de alimentos abrirían a la humanidad las puertas de la civilización.



Mango de hoz de hueso, con una figura animal esculpida, hallada en Mugārat el-Kebārah. (Por cortesía de E. Anati)

b) El paleolítico superior empezó, en sus zonas de distribución euroasiática, hace unos 35 000 años y duró entre 20 000 y 25 000. El proceso más importante de localización, que se encuentra en el origen de las diferencias culturales de distintas regiones, ocurrió en gran parte durante este período. Dominó por doquier la misma técnica del labrado del sílex, de modo que en las diferentes regiones se produjeron útiles muy parecidos. Parece que muchos de los utensilios especializados se fabricaron en cantidades relativamente análogas. Este hecho indica con probabilidad, no sólo conquistas técnicas semejantes, sino ocupaciones cotidianas y sistemas de vida muy afines.

Los principales útiles de sílex del paleolítico superior son: hachas puntiagudas con un lado retocado; rascadores u hojas provistas de un afilamiento terminal y, por lo común, redondeadas; y buriles, instrumentos parecidos a cinceles, cuya punta se obtenía mediante un cuidadoso desconchamiento del borde delgado de la piedra. Cada uno de estos tres tipos de utensilios tuvo gran número de variantes, destinadas tal vez a un fin especializado.

La sucesión de las industrias líticas en el Próximo Oriente empieza con someros estratos, que hacen pensar en una corta ocupación, los cuales se inician en el paleolítico medio y son, aparentemente, precursores del auriñaciense. En los lugares en que se descubrieron, o sea en Yābrūd, recibieron el nombre de «preauriñacienses». Transcurrió un notable lapso de tiempo entre la cultura «preauriñaciense» y la fase que revela la transición del musteriense. Esta fase «transicional» presenta algunos modelos divergentes, pero problablemente contemporáneos.

El período de transición va seguido de las diversas etapas de una cultura que tiene gran semejanza con el auriñaciense y el perigordiense de Europa, y que recibe el nombre de ahmariense de la localidad típica de ʿErq el-Aḥmar. A la cultura ahmariense siguen otras dos, la atlitiense, que debe la denominación a ʿAtlīt, cerca del monte Carmelo, y el kebariense, llamada así por ser típica de Mugārat el-Kebārah, cueva del Carmelo. Éstas son más o menos contemporáneas del solutrense y el magdalaniense de la Europa occidental, aunque difieran mucho de ellos.

El eslabonamiento de la cultura material del paleolítico superior se conoce en el Próximo Oriente debido a muchos descubrimientos arqueológicos. En su mayoría se realizaron en Palestina o en las inmediaciones de la misma. Las excavaciones más importantes son las del refugio de ʿErq el-Aḥmar, las cuevas de el-Wād y el-Kebārah en el Carmelo, las de Ğebel Qafzah y de Emirah, en Galilea, los dos albergues rupestres de la localidad siria de Yabrūd y del lugar libanés de Ksār Akīl.

La cultura ahmariense del Próximo Oriente y la auriñaciense europea estaban aún relacionadas entre sí, pero, cuando terminaron, los modelos culturales habían tomado rasgos regionales, sumamente localizados.

La creciente localización se vio acompañada de un cambio cultural más rápido. El paleolítico inferior había durado centenas de millares de años, el medio unos 40 000 y el superior de 20 000 a 25 000. En este último período, la subdivisión de distintas culturas es más acusada y más evidente que en épocas anteriores. La cultura ahmariense duró con probabilidad de 12 000 a 14 000 años, y la atlitiense de 3000 a 4000. Los diferentes modelos de cultura material que se descubren en el período kebariense no existieron más de 2000 ó 3000 años. Los períodos se acortaban constantemente, porque la evolución de la cultura había adquirido un ritmo cada vez más acelerado.

c) El fin del paleolítico tiene significado distinto en el Próximo Oriente y en Europa. En ésta, el magdalaniense cerró un período que proporcionó una cultura material muy rica y un gran ciclo de arte; le siguió uno de los períodos más oscuros de la historia y de la prehistoria europea, el mesolítico, en el que hubo abundantes degeneraciones culturales y un empobrecimiento general de la cultura material. En contraste con ello, en el Próximo Oriente, y sobre todo en Palestina, no se ha encontrado nada correspondiente al paleolítico que pueda igualar la riqueza de expresión y la capacidad inventiva de los tiempos mesolíticos. Entonces la enorme variedad de utensilios de sílex abarcó, por vez primera en la historia de la humanidad, hojas de hoz, picos y otros aperos que revelan su pertenencia a una agricultura primitiva. Se desarrolló la elaboración de objetos de hueso y se produjeron muelas, almireces y morteros. El arte natufiense y la variedad de pendientes y elementos para formar collares hace que éste sea muy distinto de los demás conjuntos mesolíticos. El fin del paleolítico parece indicar, en esta zona, el principio de un nuevo ritmo de vida, el punto crítico para el hombre en su camino hacia la civilización.

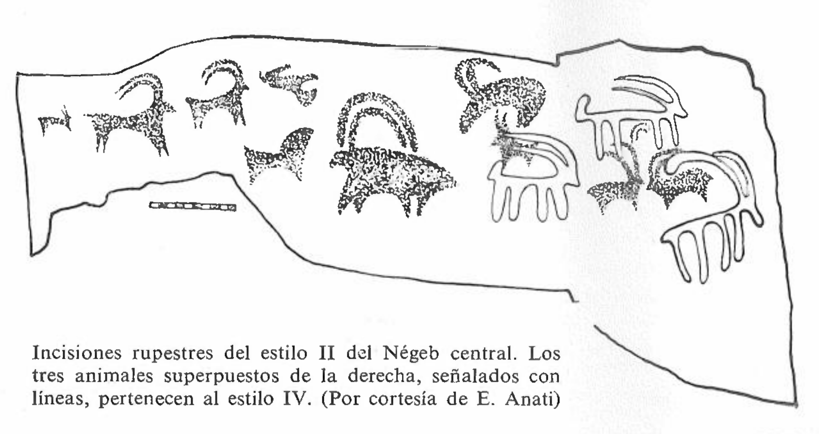


Bella incisión de animal, hallada en Kilwah, del estilo I del arte rupestre del desierto. (Dibujo de Rhotert; por cortesía de E. Anati)

III. Las culturas de transición. La transición del paleolítico al mesolítico no ocurrió simultáneamente en las diferentes partes del mundo. En el Próximo Oriente sucedió, al parecer, antes que en cualquier otro lugar, hace entre 14 000 y 12 000 años (en ciertas regiones de Europa y el Norte de África la transición se produjo hace de 12 000 a 7000 años); sin embargo, en algunas partes de las zonas áridas orientales hubo una evolución cultural diversa y las manufacturas mesolíticas no se encuentran en ellas. En cambio, varios modelos degenerados del paleolítico evolucionaron aún a su modo y formaron, a veces, una tradición paleolítica decadente denominada «epipaleolítica». Algunos cazadores del desierto fueron artistas de grandes dotes y atestiguan su cultura las pinturas e incisiones rupestres que dejaron.

El fin del mesolítico y la transición al neolítico ocurrieron también en distintos períodos en varias partes del mundo. Ciertos lugares del Próximo Oriente, y en especial de Palestina, fueron, según parece, las primeras regiones de la tierra en que se verificó dicha transición.

1. Mesolítico. Se han descubierto en el Próximo Oriente varios tipos de cultura mesolítica con producciones microlíticas. Una cultura de microlitos, llamada



Incisiones rupestres del estilo II del Négeb central. Los tres animales superpuestos de la derecha, señalados con líneas, pertenecen al estilo IV. (Por cortesía de E. Anati)

zarziense, semejante a la encontrada en Palestina, se halló en el Iraq septentrional, en Šanidar; otra análoga se descubrió cerca de las orillas del mar Caspio, en la *Belt Cave*. En toda el Asia suroccidental, la Palestina del oeste representa la zona de máxima concentración de las estaciones arqueológicas mesolíticas. Constituyen, aparentemente, varios tipos de industrias microlíticas; la que ha proporcionado hallazgos y ha sido mejor estudiada recibe el nombre de cultura natufiense.

Tanto ésta como las otras culturas microlíticas palestinas se concentran sobre todo en la región central de la llanura costera y en las montañas de Judea. Las estaciones mesolíticas de Palestina, son unas setenta, de cuarenta están en el llano litoral mediterráneo, y quince en el Wādī Ḫareiṭūn o en otros puntos alrededor de Jerusalén. Dos sitios importantes, aunque aislados, del valle del Jordán están en Jericó, no lejos de la orilla del mar Muerto, y en ʿĒnān, en la cuenca de el-Ḥūleh. La principal localidad arqueológica, en el septentrión de Palestina, con una industria muy semejante a la natufiense, es Yābrūd. Otros numerosos sitios mesolíticos se han localizado en la costa del Líbano, aunque se sabe muy poco de ellos. En el mediodía palestino, se han encontrado industrias semejantes a la natufiense en algunas estaciones de la llanura litoral mediterránea del Sinaí. La localidad egipcia de Ḥelwān, en el lugar en que el valle del Nilo empieza a ensancharse en el Delta, posee una industria microlítica muy parecida a la natufiense de Palestina.

La originalidad de los natufienses consiste en la rapidez con que llegaron a la producción de alimentos y a la fundación de asentamientos estables en fecha muy antigua. La mayoría de las demás culturas microlíticas evolucionó en sentido análogo, pero no siempre aconteció en el mismo tiempo o con el mismo ritmo, o utilizando los mismos medios.

La natufiense es sobre todo una cultura microlítica en que hay aún utensilios del paleolítico superior. En las fases arcaicas, el número de utensilios de tal tipo es siempre relativamente superior al que se encuentra en momentos posteriores. En las primeras, el labrado del sílex suele ser más cuidadoso, y gran cantidad de microlitos sufren retoques por ambos lados, con un procedimiento de acabado delicado y preciso que se denomina «retoque helwano». Las fases tardías ofrecen cierta cantidad de utensilios «neolíticos», entre los cuales destacan determinados útiles nuevos para la caza y la agricultura, que revelan que se verificaron cambios notables en el sistema de vida natufiense. En los dos niveles de esta clase de el-Wād, más de dos tercios de las manufacturas son microlitos. El más corriente es el microlito «lunulado» o en forma de media luna, aunque figuran también productos geométricos, triangulares, trapezoidales y de puntas curvas, como los microburiles y hojas de dorso retocado.



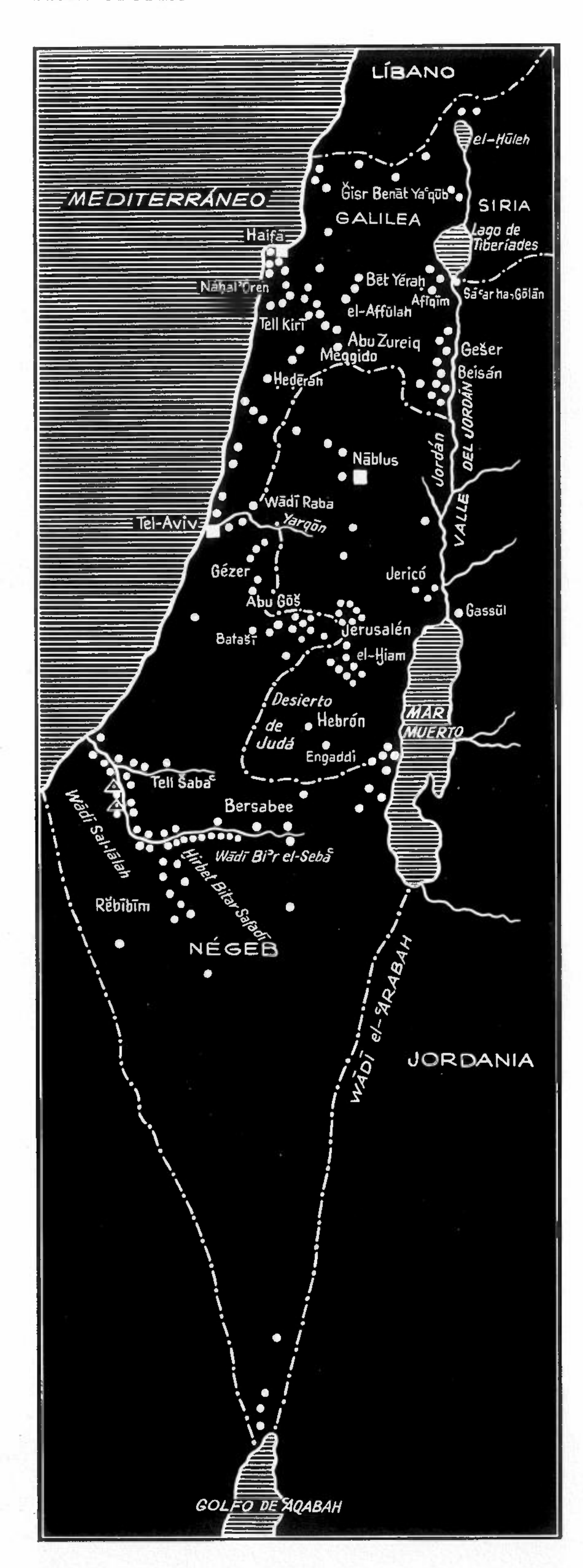
Escenas de caza del estilo III de Ğebel ʿIdeid, en el Négeb meridional. (Por cortesía de E. Anati)

Junto a los productos de piedra había objetos de hueso, como puntas, leznas, pequeños fragmentos de hueso de trazo puntiagudo, alisadores (utensilios planos de hueso destinados verosímilmente para pulir), *gorgettes* (útiles muy finos y delgados de punta doble), arpones provistos de mellas y hoces con mango.

Los natufienses vivían en cuevas y al aire libre, y al parecer ambos géneros de habitación se ocuparon sin interrupción durante largos períodos. La mayoría de las estaciones natufienses ostentan niveles gruesos y continuos, así como diferencias secundarias que persisten



Tumba natufiense descubierta en el-Wād, durante las excavaciones de D. Garrod. (Por cortesía de E. Anati)



Mapa con la situación de las estaciones neolíticas de Palestina occidental. (Por cortesía de E. Anati)

en la cultura de cada estación, las cuales subrayan la larga ocupación de una localidad por un grupo dado con características locales. Sin embargo, existía cierta comunicación entre los distintos grupos natufienses. Muchos aspectos de su cultura, como el arte, los usos funerarios, el adorno del cuerpo y tipos de asentamiento, muestran una uniformidad general que se sobrepone a las variantes supuestas por las características locales secundarias. Parece asimismo que hubo entre los distintos grupos una forma de comercio o sistema de cambios en especie.

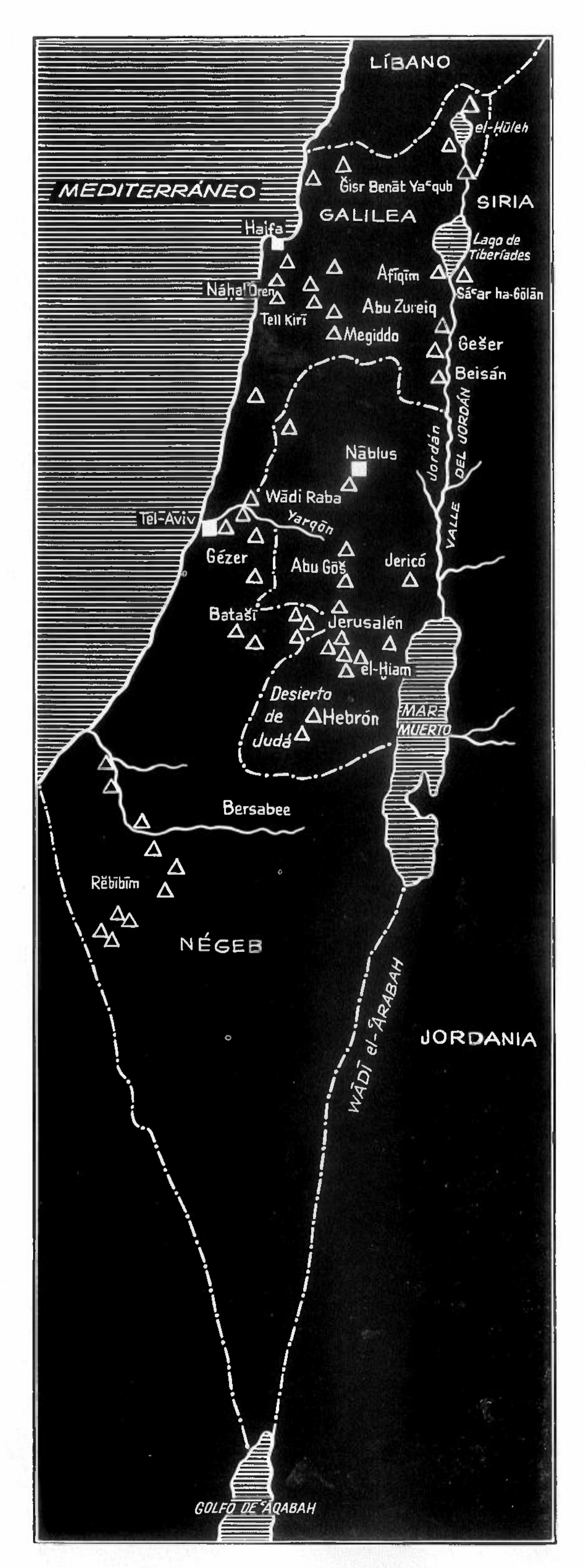
El ejemplo más notable de establecimiento natufiense, descubierto hasta hoy, se ha excavado en ʿĒnān: una aldehuela mesolítica, consistente en cabañas circulares, pertrechadas de basamentos de piedra, existió en la antigua orilla de el-Ḥūleh. Las viviendas tenían un diámetro de 5 a 9 m, y en muchas de ellas se encontraron despensas o recipientes revocados con barro para la conservación de las provisiones, hogares, morteros y molinos *in situ*, los cuales atestiguan sin duda cierto grado de vida sedentaria, y denota que la aldea tuvo una existencia más bien larga. Lo permanente del asentamiento se revela también por la presencia de muchos objetos pesados. Grandes recipientes de piedra, que pesaban muchas decenas de kilos, no podían ser, desde luego, obra de los nómadas. Se han descubierto en todos los asentamientos mesolíticos gran cantidad de tumbas. Estos cementerios implican una tradición persistente y un culto ligado a convencionalismos, que suponen la presencia del mismo grupo humano durante muchas generaciones.

El empleo en gran escala de sepulcros colectivos o en grupo, es una innovación debida al pueblo mesolítico. En las tumbas colectivas, muchas de las cuales están en el mismo asentamiento, numerosos cuerpos debían de compartir la misma «morada» después de la muerte. Parece que, en la mayor parte de esas sepulturas, cada cuerpo fue inhumado en un período distinto.

La mayoría de las tumbas natufienses presentan el esqueleto puesto sobre un flanco, en posición fetal, en hoyas excavadas adrede. Muchos cadáveres, sobre todos los de mujer, llevaban adornos de concha, piedra o hueso, collares, cuentas y pulseras en los tobillos, y presentaban regiones del cuerpo pintadas de rojo. Restos de ocre rojizo se hallan a menudo alrededor del esqueleto, en el cráneo y los huesos de las extremidades.

Se han descubierto en Palestina más de trescientos esqueletos natufienses, lo que representa una cantidad enorme si se tiene en cuenta que el período natufiense duró probablemente de 4000 a 5000 años, y que en la misma región se encontró un número de esqueletos, correspondientes al medio millón de años que precedió a la cultura natufiense, que equivale a la décima parte de la cifra mencionada. Ello se debe tal vez a la costumbre natufiense de sepultar a los muertos en sus asentamientos y cuevas. Se han descubierto restos óseos prácticamente en todas las localidades natufienses que se han excavado. Tales sepulturas revelan muchas costumbres y ritos, y en conjunto suponen uno de los

Mapa con la situación de las estaciones calcolíticas de Palestina occidental. (Por cortesía de E. Anati)



documentos paleontológicos más ricos y significativos de la Palestina prehistórica.

Se ha estudiado a fondo muy poco de este espléndido material humano, no obstante lo cual se dibujan algunos trazos generales. La calavera de una mujer joven, descubierta en ʿErq el-Aḥmar, tiene un perfil muy acusado, de mentón prominente, ligero prognatismo o proyección hacia adelante de la región dental, nariz saliente y frente alta. El arco superciliar resulta demasiado macizo para una mujer, y tiene una forma muy semejante al de algunos hombres del paleolítico superior. La cabeza es alargada (dolicocéfala). La estatura media de los hombres natufienses — hallados en las cuevas de Šukbah y el-Kebārah — es de 1,60 m y la de las mujeres de 1,52 m. El varón más alto del grupo media sólo 1,65 m. Las manos y los pies eran pequeños, y los huesos largos de las extremidades muy delicados.

La cultura natufiense creó un original arte plástico naturalista. Consiste de modo principal en pequeñas esculturas que representan figuras animales y humanas. Los esculpidos suelen adornar los utensilios, que son a menudo hoces con empuñadura, y es probable que existiese alguna relación entre las figuras ornamentales y el tipo de trabajo a que se destinaba el útil en que aparecen. Muchos arqueólogos convienen en reconocer que esta decoración de los objetos utilitarios tenía fines mágicos, destinados a acrecentar la eficacia del apero y a promover la abundancia de la cosecha.

Además de los posibles motivos religiosos y mágicos, este arte pudo obedecer a razones de orden estético. Como en el caso de gran número de collares, dijes, cuentas y otros adornos del cuerpo, los natufienses, con una percepción única de la belleza y la armonía, embellecieron también sus utensilios y otros objetos de la vida cotidiana. Desde el punto de vista estético, el artista natufiense gozaba de un sentido plástico y tridimensional, tan peculiar, que carece de paralelos entre sus contemporáneos.

El conjunto artístico de la Palestina natufiense es índice diferenciador entre el fondo psicológico de sus artífices y el de otros grupos mesolíticos. Si el mesolítico significó, en la mayor parte de las regiones, la Edad Media de la prehistoria, por decirlo así — a saber, un período de renuncia de los antiguos valores y de la búsqueda vaga de otros nuevos —, hubo en Palestina un verdadero renacimiento artístico, al que acompañaron un nuevo ritmo de la vida y una evolución gradual hacia nuevos horizontes económicos. El arte es una de las características más importantes de los natufienses, y revelan una vitalidad cultural, una noción de la armonía y una ideología, que parecen dimanar de valores heredados parcialmente del paleolítico superior, pero que manifiestan una fuerza sin parangón con otras culturas mesolíticas.

2. Las culturas de transición en las zonas áridas. La gradual expansión de los grupos más vigorosos, su ocupación de fajas de terreno fértil cada vez más amplias y la expulsión de grupos humanos más primi-

tivos, o más débiles, hacia zonas áridas periféricas, puede observarse prácticamente en todos los períodos prehistóricos. El fenómeno alcanzó mayor importancia cuando la socidad, en el estadio incipiente de la producción de alimentos, concedió un valor cada vez más preciso a las tierras feraces. La falta de agua en las zonas áridas obligó a los grupos humanos a trasladarse de continuo, y la uniformidad de los recursos naturales les permitió desarrollar una cultura más homogénea.



Rostro de una figura de greda. Los ojos son unas conchas y está pintada de rojo. Neolítico precerámico. Hallada en Jericó durante las excavaciones de J. Garstang. (Por cortesía de E. Anati)

El desierto proporciona escasos objetos de época posterior al paleolítico. Nada se sabría de los grupos humanos que lo habitaron, si no hubiesen ejecutado pinturas e incisiones en las rocas del desierto. Una de las revelaciones más interesantes de esas incisiones es que, mientras en las zonas fértiles las culturas de tipo transicional tuvieron existencia relativamente breve, porque las sustituyeron al poco tiempo las neolíticas basadas en la agricultura arcaica, las culturas de tipo transicional de las zonas áridas, por lo tanto, sin agricultura, persistieron mucho más tiempo y llegaron incluso a plena edad histórica.

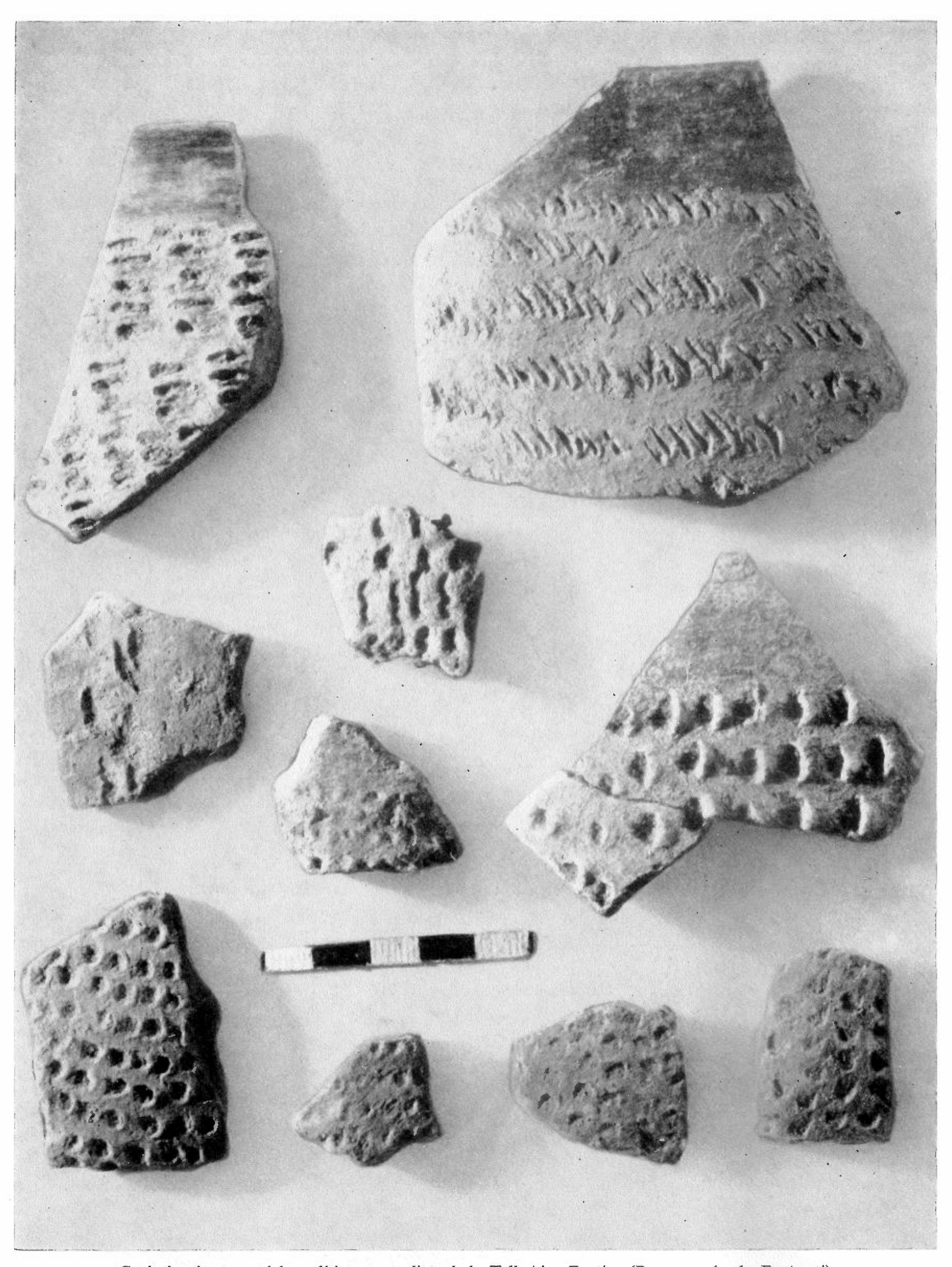
El arte rupestre demuestra que los desiertos que existen más allá de los límites meridionales del Creciente Fértil, estuvieron continuamente habitados por grupos periféricos, corrientemente menos avanzados desde el punto de vista técnico que los pobladores de las regiones fértiles, pero que produjeron tipos culturales propios, a ritmo lento y a su modo.

En el Próximo y en el Medio Oriente, se han descubierto grabados rupestres en Transcaucasia, la Anatolia meridional y oriental, y el sur de Arabia; y todas estas áreas ofrecen peculiares diferencias estilísticas locales. Las del Négeb israelita pertenecen a un área cultural bastante uniforme, que comprende el Sinaí, la altiplanicie jordánica, el desierto sirio, la Arabia septentrional y el Ḥiǧāz, esto es, regiones limítrofes de los límites meridionales del Creciente Fértil.

Se reconocen, en el arte rupestre del Próximo Oriente, siete fases o estilos, que permiten seguir la evolución de las gentes del desierto. El primer estilo tiene su mejor exponente en Kilwah. Se encuentra en el Négeb en una cueva del Wādī Ramliyah, cerca de ʿAbdah; se descubrieron grabados rupestres análogos en un refugio rocoso cerca de la aldea de ʿAdī Yaman, en la Anatolia meridional. Caracterizan a este estilo las líneas de los contornos, hondas, limpias y firmes. Sus obras son de

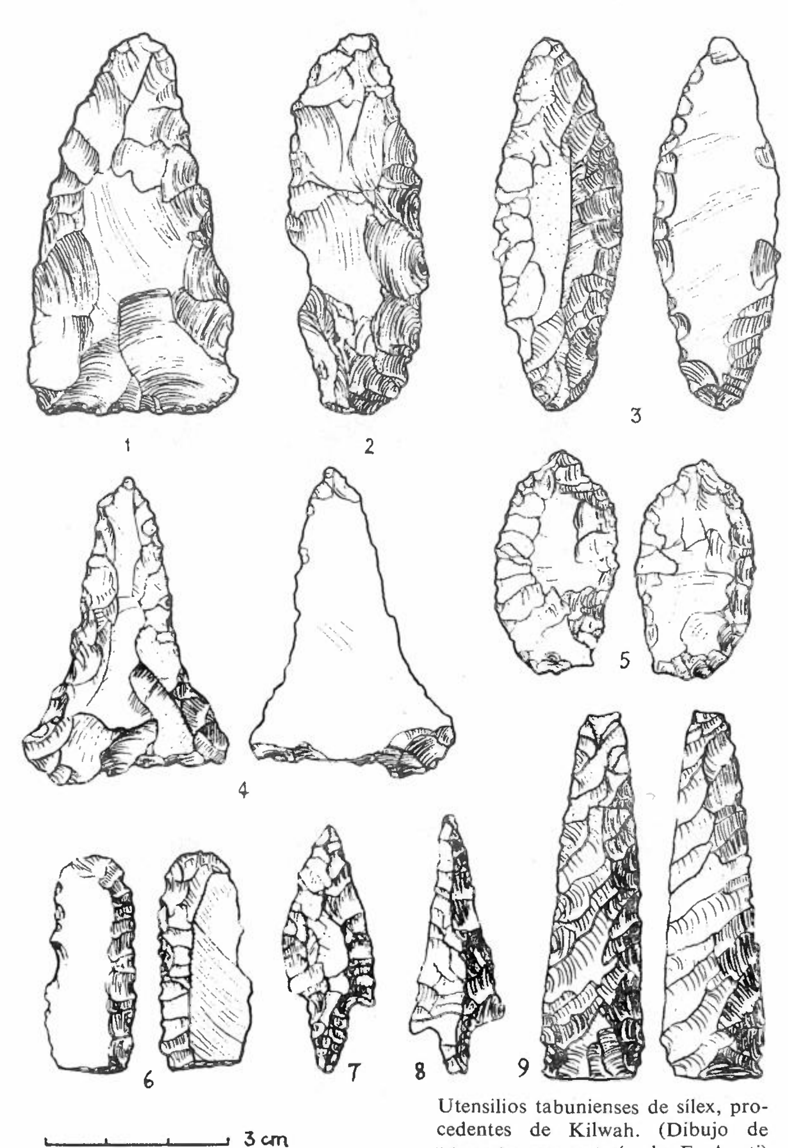
Azada de sílex procedente de Wādī Šallālah. Época calcolítica. (Por cortesía de E. Anati)





Cerámica impresa del neolítico, zona litoral de Tell Abu Zureiq. (Por cortesía de E. Anati)

gran tamaño y suelen representar los temas en sus proporciones naturales. La figura más grande — la de un buey salvaje — mide más de tres metros de largo. Es muy rara la composición intencionada de las escenas. La caza es la única actividad económica ilustrada y fue al parecer lo que más interesó a los artistas. Los diseños retratan principalmente a animales, el más común de los cuales es sin disputa el rebeco; hay también bueyes, felinos y otras bestias de identificación incierta, que pudieran ser rinocerontes. Las figuras humanas escasean. Los animales domésticos, incluido el perro, faltan por completo. El arma que se representa con mayor frecuencia es la lanza. El arco no aparece en las figuras; hay un arma que tiene el aspecto de cuerdas, pero resulta muy difícil determinar si representa un lazo o una especie de *boleadora.*



Utensilios tabunienses de sílex, procedentes de Kilwah. (Dibujo de Rhotert; por cortesía de E. Anati)

A veces los cuerpos de los animales se representan cubiertos de golpes y manchitas, los cuales tal vez simulen las heridas o sangre. Algunos muestran una o dos líneas que brotan de la boca; quizá sea la sangre vomitada. Estos detalles son muy corrientes en el arte paleolítico de Francia y España; además, el estilo general del dibujo, el tamaño de los animales y el énfasis que se concede a las figuras de las bestias, a expensas de las figuras humanas, son rasgos que existen en el arte paleolítico francocantábrico. No obstante, la monótona repetición del mismo tema no puede parangonarse con la riqueza de modelos, signos y símbolos del arte europeo mencionado; y la habilidad representativa es muy inferior a la perfección de tamaño y forma de los cazadores paleolíticos francocantábricos.

Se tienen sólo dos indicios para la datación absoluta de este estilo I: la primera prueba es, que, en algunos casos, el estilo II se superpone a él, y al estilo II pertenece con probabilidad al IV milenio A.C.; la segunda razón es la representación de animales, como bueyes salvajes, los cuales no podrían vivir en el clima actual de Kilwah. Si esas bestias fueron perseguidas y capturadas en tal sitio, como al parecer sucedió, el clima debía de ser muy húmedo en aquel tiempo. El estilo I refleja un modo de vida de pequeños grupos de cazadores, que recorrían lo que en su época sería probablemente unas praderas y que hoy es desierto.

El estilo II del arte rupestre de las zonas periféricas de Palestina es completamente distinto. Lo caracterizan figuras ejecutadas exclusivamente mediante punteados. No hay dibujos lineales ni siluetas consistentes en líneas de contorno. Los temas se limitan aún en gran parte a animales salvajes, y el rebeco es el predilecto, aunque se hallen también algunos felinos. Hasta ahora no se han descubierto en el Négeb representaciones seguras de perros. Sin embargo, en Transjordania, hay por lo menos, cuatro figuras de estos animales domésticos; en el Ḥiğāz, entre las pinturas rupestres de estilo semejante, se observa un rebaño de bueyes domésticos, que, en el arte de aquel tiempo, faltan en absoluto en el Négeb y Transjordania.

Por ahora, se conocen únicamente cuatro figuras humanas correspondientes al estilo II. Tres de ellas empuñan bastones, con una apariencia que se conoce por las pinturas pastoriles del Sahara y que indica co-

rrientemente al pastor. Dos de esas figuras llevan el pelo de punta o algún tipo especial de tocado, como el de las imágenes humanas en terrocota de fines del IV milenio A.C. en la Mesopotamia meridional. Aquellos hombres llevaban túnicas cortas y eran cazadores y pastores. Los animales de este estilo recuerdan los que aparecen frecuentemente en la decoración de las cerámicas de Susa.

El realismo del estilo III obedece a formas bien proporcionadas y armoniosas. La mayoría de las figuras están llenas de dinamismo y de vida: los animales se representan durante la carrera y los hombres, que se encuentran retratados por primera vez en abundancia, aparecen en cacerías en las que usan arcos y flechas. Los dibujos están punteados de modo homogéneo y pormenores como los ojos se dibujan casi siempre por separado. En ningún otro estilo del Próximo Oriente, los grabados rupestres alcanzan una composición tan bien ejecutada. A pesar de sus notables diferencias, los estilos II y III ilustran un sistema de vida dependiente de la caza y de la cría rudimentaria de los animales.

Bellas escenas de caza son el tema principal. Acostumbran cubrir rocas enteras y están encuadradas en el borde irregular natural de la superficie lisa en que se grabaron. El animal más frecuente es aún el rebeco, y la gama de las restantes bestias no es mucho más amplia que en los dos estilos precedentes. Felinos y cabras monteses forman parte de la fauna salvaje. Hay dos —quizá tres— figuras de bueyes domésticos, y dos animales provistos de cuernos representan al parecer a cabras domesticadas. El perro está presente en todas las escenas de caza. Se nota también en este estilo mayor variedad de figuras humanas, algunas de las cuales llevan largas túnicas y otras vestidos más cortos y recogidos alrededor de los flancos. Los arcos y flechas aparecen por primera vez en el estilo III. La lanza está ausente de él, pero resurgirá en el estilo IV.

Los primeros testimonios de la existencia de grupos humanos, cuya economía se basaba especialmente en el pastoreo, se deben al estilo IV. Pueden distinguirse en él por lo menos tres fases distintas, cada una de las cuales es probablemente obra de gentes diferentes. El estilo IV muestra a menudo relaciones con los habitantes de regiones fértiles. Su primera fase debe atribuirse a la edad del Bronce, la segunda a la del Hierro y en la tercera se encuentran las inscripciones iniciales de tipo sud-semítico. Con este estilo las poblaciones del desierto entran en la época histórica, aunque su economía ignore aún la agricultura.

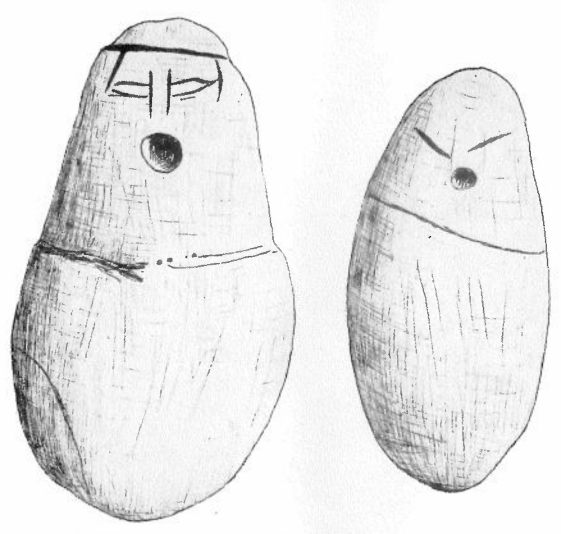
IV. LA EDAD DE LA AGRICULTURA ARCAICA. La edad de la agricultura arcaica empezó cuando los procedimientos de obtención de alimentos adquirieron cierta importancia local, y acabó cuando las mismas economías tuvieron el desarrollo necesario para dar pie a la formación de la sociedad urbana. Comprende tres períodos principales: el neolítico precerámico; el neolítico propiamente dicho; y el calcolítico. Las fechas aproximadas de estos períodos, que estriban en los recientes análisis del Carbono 14 y los últimos estudios, son las siguientes:

Períodos	Fecha aproximada de su comienzo (A.C.)
Neolítico precerámico .... poco antes de	7000
Neolítico pleno (con cerámica)	5500
Calcolítico	4000
Protourbano	3300

En esta edad, la agricultura y la cría de animales se convirtieron en los medios importantes de subsistencia en amplias zonas del Próximo Oriente y varios grupos humanos sufrieron una evolución gradual de su modo de vida basado sobre todo en la caza y la pesca al de campesinos.

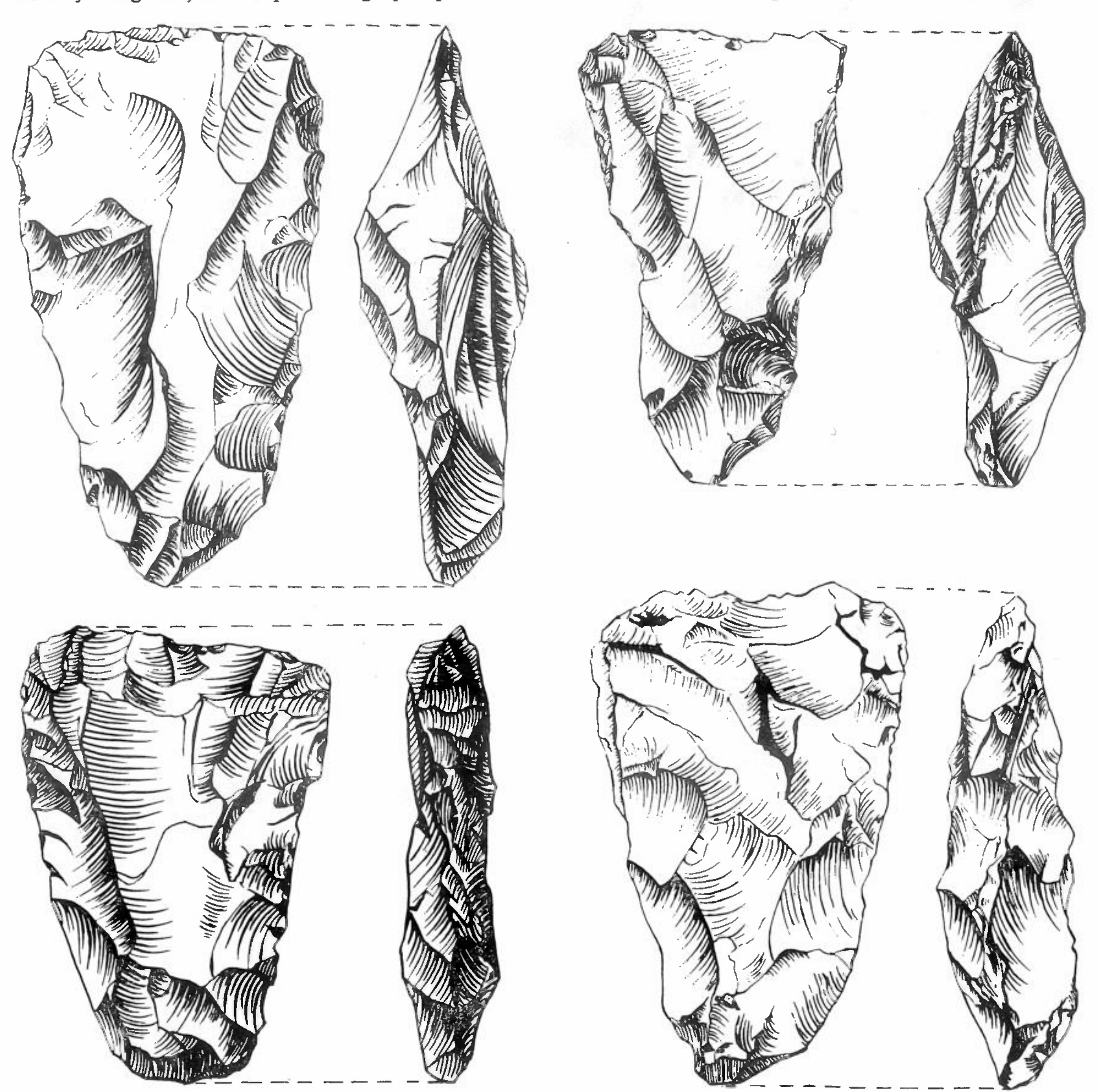
La edad de la agricultura arcaica fue rica en inventos. Así lo indican, no sólo las nuevas actividades económicas y la variedad de asentamientos, sino también las expresiones secundarias de las culturas material y espiritual. La vida se hizo refinada, la sociedad alcanzó mayor complejidad y los módulos culturales se hicieron más y más variados. Los hombres desarrollaron nuevos métodos técnicos y descubrieron materias para la fabricación de sus utensilios, armas y restantes objetos de uso cotidiano. En este período aprendieron el arte de la cerámica, en primer lugar, y después de explotar los metales y labrarlos. Desarrollaron nuevas ideologías y doctrinas religiosas, y encontraron valores estéticos hasta entonces desconocidos.

La mente humana estaba dispuesta a dedicarse a nuevas actividades agrícolas y pastoriles, pero cada grupo las orientó de modo muy personal. Unas gentes se ocuparon en las dos actividades; otros, por distintas razones, concedieron más importancia a una o a otra. Desde luego, en las regiones en que el ambiente hacía imposible la agricultura, sólo se fomentó la ganadería; en otras zonas, en que las cosechas rendían más que los pastos, y donde los animales podían perjudicar gravemente las cosechas, se dio mayor importancia a la agricultura. Pero transcurrirían millares de años



Figuras neolíticas sobre guijarros, halladas en las excavaciones de M. Dunand. (Por cortesía de E. Anati)

desde los primeros intentos de la cría del ganado y del cultivo de la tierra hasta el momento en que una y otro se transformaron en las principales ocupaciones humanas. Las tentativas más antiguas se remontan al mesolítico. Estas dos actividades avanzaron con progresos lentos y desiguales, en los que cada grupo aplicaba las experiencias propias, adaptaba sus inventos a los recursos que brindaba la naturaleza y relacionaba gradual y sistemáticamente los experimentos casuales y los resultados inesperados.



Hachas triangulares de sílex, de estilo tabuniense, halladas en Wādī Šallālah, en el Négeb septentrional. (Por cortesía de E. Anati)

En el Próximo Oriente, y de manera especial en Palestina, no se produce un brusco cambio cultural entre el mesolítico y el neolítico. El mesolítico tardío contiene algunos elementos de cultura material típicamente neolíticos, y el neolítico arcaico presenta notables cantidades de microlitos y otros elementos mesolíticos. En varias comarcas de Palestina, sobre todo en Náḥal ʿŌrēn, monte Carmelo, Wādī Hareiṭūn, desierto de Judá y Jericó, en el curso inferior del Jordán, la cultura natufiense se transformó poco a poco en tipos locales del neolítico arcaico. El término «neolítico» en Palestina y, en realidad, en todo el Próximo Oriente, comprende gran número de culturas que son mucho más dispares entre sí que las de la Europa neolítica. Algunas reflejaban el sistema de vida de pequeños grupos que se sustentaban principalmente por medio de la caza y la pesca; otras representaban el modo de vida de comunidades agrícolas o de pastores seminómadas; y, por

último, otras representaban las culturas de sociedades muy estratificadas, establecidas en ciudades muradas y cuya economía se basaba en actividades complejas.

Los denominadores comunes más claros, en los productos de estas culturas diversas, son tres objetos típicos de sílex. El pico, que tal vez fuese un apero agrícola; el hacha, que servía —así es de presumir— para cortar leña, y la punta de flecha con aletas, arma nueva que logra la cima de su popularidad en los primeros tiempos del neolítico. Estos tres útiles aparecieron por primera vez durante el mesolítico, pero sólo en el neolítico llegaron a ser relativamente numerosos.

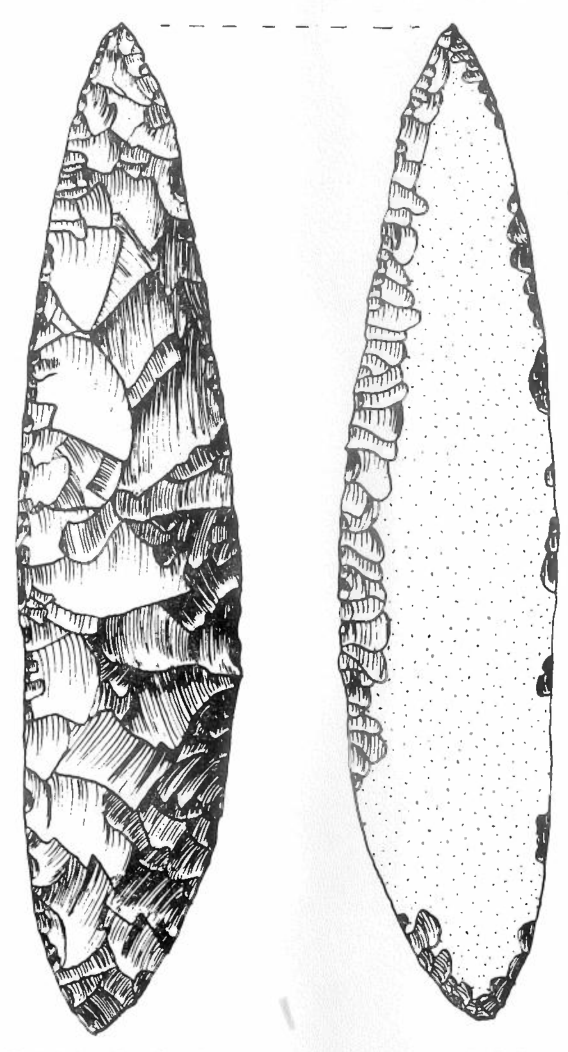
En el transcurso del neolítico comenzó a emplearse, en el Próximo Oriente, el barro cocido. Se trató de un descubrimiento de gran importancia, porque hizo posible, así como facilitó, el guiso de la comida y representó un medio barato para transportar y conservar líquidos. Un aspecto significativo lo constituye el hecho de que el barro cocido fue la primera sustancia que elaboró el hombre.

El neolítico precerámico y el neolítico propiamente dicho parece que coexistieron en parte en Palestina, y que mientras en las regiones litorales del norte y en el valle del Jordán algunas poblaciones empleaban la cerámica en abundancia, en los montes de Judá, región del Wādī Šallālah, cerca de Gaza, y otros lugares de Palestina, continuaban en existencia las culturas precerámicas.

El neolítico propio adoptó en Palestina diversos tipos. Si en el septentrión la cultura más extendida estaba relacionada con las de otras regiones de la costa levantina, otra cultura se desarrollaba en las orillas del río Yarmūk, en el centro del valle jordánico y en otras localidades más al sur. Parece que estos diversos modelos culturales fueron parcialmente contemporáneos y que todos conocieron el influjo de diversas relaciones extranjeras y de distintas tradiciones. En este período, durante el VI milenio A.C., se tiene el más antiguo testimonio palestino de que los hombres habían descubierto el principio de la rueda; así lo prueba de modo indirecto la circunstancia de que algunos objetos de cerámica se confeccionaron con el empleo de una plataforma giratoria, prototipo del torno de alfarero.

La población calcolítica vivió en asentamientos agrícolas y poseyó grandes rebaños de animales domésticos. Tenía un artesanado muy desarrollado. La confección de canastas, la elaboración de la cerámica y el arte decorativo eran bastante ricos y variados. Estas actividades fueron el fruto de las facultades intelectuales de hombres, cuya cultura condicionaba un ambiente estable y uniforme. Una de sus más importantes conquistas técnicas consistió en el comienzo de la explotación del metal, materia prima en que descansaría gran parte de la tecnología futura. Palestina fue una de las pocas regiones en las que la explotación del metal se dio antes del 3000 A.C. Otros centros metalúrgicos muy antiguos son Iraq, Irán y Anatolia.

1. NEOLÍTICO PRECERÁMICO. Uno de los descubrimientos más extraordinarios logrados en Palestina, sobre la época del neolítico precerámico, es el de la ciudad prehistórica de Jericó. Este asentamiento urbano estaba rodeado por una enorme muralla defensiva, de piedras colosales, algunas de las cuales pesaban muchas toneladas. Al amparo del muro, vivía una rica comunidad en una gran población. Las fortificaciones comprendían una —tal vez más— torre redonda y maciza que es ejemplo de arquitectura desarrollada. Mientras gran parte de las gentes de Palestina y del resto del mundo

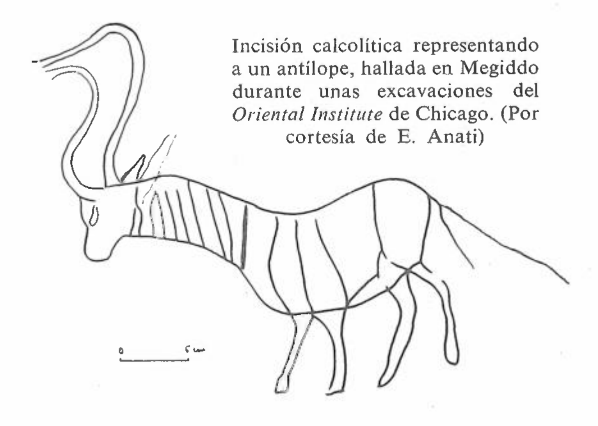


Puñal de sílex descubierto en Umm Qalʿah, en el desierto de Judá, durante las excavaciones de R. Neuville. (Por cortesía de E. Anati)

vivían aún en tiendas y cabañas, los jericuntinos habían logrado edificar una torre de muchos metros de altura, con un pasadizo interior por el cual los centinelas podían encaramarse a la muralla. La ciudad y el muro estaban rodeados por un foso artificial.

Para imaginar y ejecutar semejante obra pública, los habitantes de Jericó debieron de contar con un mando o jefe y una coordinación del trabajo desconocido en cualquier período anterior, instituciones que se convertirían en rasgos culturales de las demás sociedades del

Próximo Oriente sólo más de 3000 años después. La ciudad tendría a su disposición abundante mano de obra no necesaria para otras actividades, lo que no se comprende sin algún tipo de esclavitud, o al menos de un mando sumamente centralizado que pudiese planear tales obras y disponer a su antojo de los trabajadores requeridos. Además, Jericó, que fue capaz de mantener



Incisión calcolítica representando a un antílope, hallada en Megiddo durante unas excavaciones del *Oriental Institute* de Chicago. (Por cortesía de E. Anati)

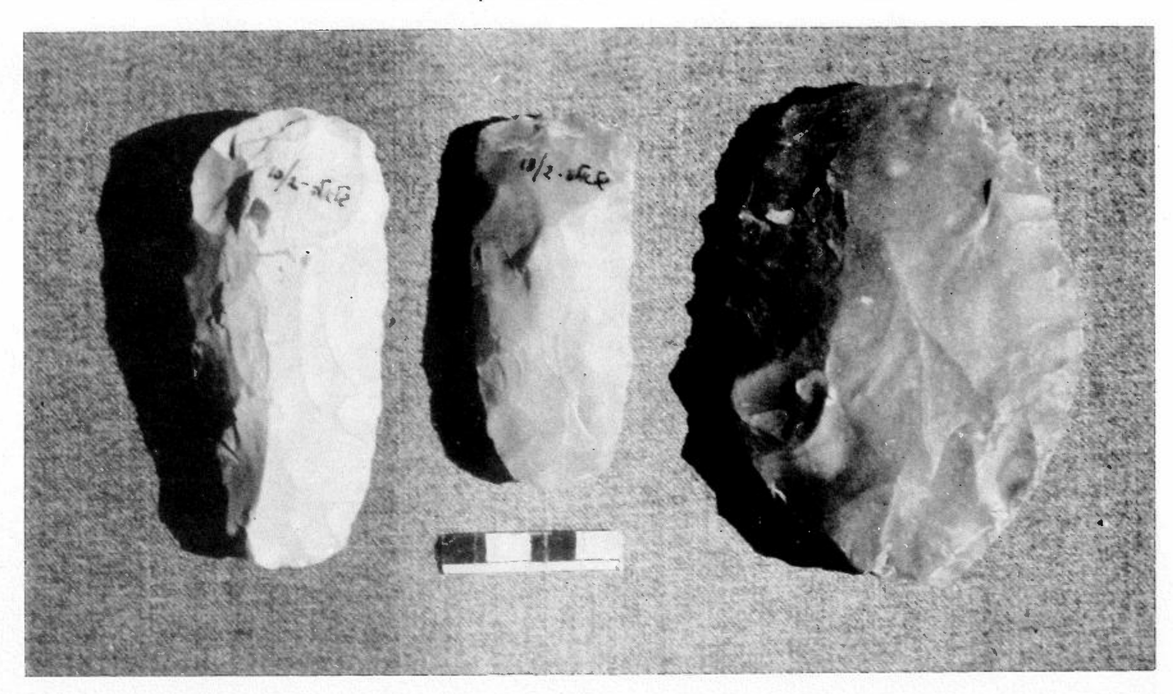
a obreros consagrados a trabajos públicos, debió de poseer grandes excedentes económicos, y eso implica una riqueza desconocida en cualquier parte en una comunidad de agricultores arcaicos. La especial situación de una ciudad tan antigua permite colegir que su principal base económica sería una actividad revolucionaria en la historia de la humanidad, actividad que, en los tiempos futuros, sería el medio más idóneo para que un grupo humano tuviese una reserva de riquezas: el comercio.

Y así se hallan en Jericó utensilios de obsidiana, obtenidos probablemente de Anatolia, trozos de matrices de turquesas del Sinaí, distintas sustancias colorantes de la altiplanicie jordánica y conchas importadas de las playas mediterráneas. Jericó poseía muchos recursos de gran interés comercial: estaba situada cerca del mar Muerto, riquísima fuente de distintas materias primas necesarias para el hombre prehistórico, tales como la sal, el betún y el azufre.

El nivel mesolítico de Jericó se data, según el C 14, hacia el 7800 A.C. El neolítico arcaico se desarrolló poco tiempo después. La primera muralla defensiva se construyó en cuanto el asentamiento adquirió una magnitud notable, lo cual ocurriría alrededor del año 7000 A.C., porque el nivel más tardío, al que sigue una larga serie de reconstrucciones posteriores a las fortificaciones, se dató con dos pruebas del carbono radiactivo, hacia el 6850 y el 6770 A.C. Se encontró, en una de las zonas excavadas de la ciudad, veintiséis estratos precerámicos, y en el noveno del fondo la datación con el Carbono 14 proporcionó la fecha aproximada de 5850 A.C. Otra data sobre el mismo nivel fue 6250, ± 200. El neolítico precerámico duró probablemente en Jericó hasta bien entrado el VI milenio.

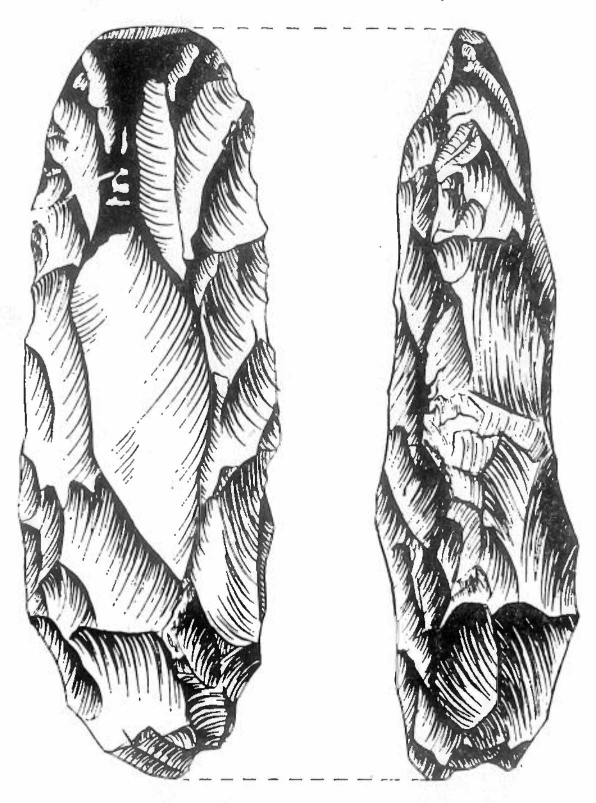
Uno de los hallazgos más extraordinarios logrados en Jericó fue el de numerosas cabezas estucadas, con conchas coloradas en las cuencas de los ojos y decorados en color en el cráneo. Los natufienses acostumbraban reunir cabezas y, en Jericó, se continuó probablemente el uso arcaico. No obstante, el estucado supone un elemento nuevo. Estucar las cabezas, y sustituir los

Instrumentos calcolíticos de sílex procedentes de Wādī Šallālah. (Por cortesía de E. Anati)



ojos por cualquier clase dura de adorno, es aún hoy costumbre muy extendida entre los pueblos primitivos, sobre todo en Melanesia. Jericó proporciona el más antiguo ejemplo que se conoce de ella.

Al período precerámico de esa ciudad corresponde otra muestra artística sumamente interesante, que se descubrió en un edificio público, quizá un santuario. Se hallaron en él tres estatuas de estuco, de tamaño casi natural, las cuales representaban una trinidad de seres antropomorfos: un hombre barbudo, una mujer y un niño. Una vez más las conchas sustituían a los ojos; además las figuras estaban decoradas con color rojo (¿ocre?) y debían de estar colocadas de modo que se las viese sólo de frente, porque eran planas, casi bidimensionales, y únicamente la parte delantera había sido modelada y provista de detalles. Fragmentos de estatuas semejantes, aunque más estilizadas, se han descubierto recientemente en otro edificio. Estas figuras recuerdan sobremanera a los menhires del neolítico y del Bronce encontrados en la Europa suroccidental.



La cultura neolítica precerámica de Náḥal ʿŌrēn se desarrolló de manera distinta. El asentamiento principió en el mesolítico, cuando se practicaron numerosas terrazas en la ladera situada delante de la caverna. Es probable que esas terrazas contuvieran estructuras de materiales perecederos. Se edificaron a continuación cabañas ovales y circulares, en tiempos precerámicos arcaicos, y el nivel precerámico más tardío reveló restos de construcciones cuadradas con fundamentos de piedra bastante macizos. Sin embargo, este establecimiento jamás pasó de ser una aldehuela. Contenía una cantidad insólita de objetos de importación, logrados, sin duda alguna, gracias a contactos y cambios con grupos humanos de comarcas relativamente lejanas. Otros asentamientos neolíticos precerámicos están en curso de excavación y revelarán otros detalles de este período.

Hasta hace pocos años estos distintos tipos del neolítico precerámico recibían el nombre de «tahuniense», derivado de Wādī Tāhūn, en la Palestina central, donde se descubrió por vez primera una cultura semejante. Todas las industrias neolíticas precerámicas palestinas encierran cierta semejanza entre sí; pero las diferencias locales resultan hoy bastante acusadas y no pueden contenerse en una cultura única. Por ello, el nombre de tahuniense se emplea para definir sólo las industrias líticas peculiares del sur de Palestina.



Hachuelas calcolíticas de sílex, con los extremos pulimentados, halladas en las excavaciones de Wādī Šallālah. (Por cortesía de E. Anati)

En el Négeb occidental, el tahuniense persistió al parecer más tiempo y en el Wādī Šallālah, cerca de Gaza, numerosas estaciones arqueológicas del neolítico tardío, que contenían cerámica, presentaban una industria de sílex de indiscutible derivación tahuniense. Este tahuniense tardío es la primera cultura que quizá estableció sistemas regulares de comunicación entre los pueblos prehistóricos de la Palestina meridional y los de Egipto. El Négeb ha proporcionado por lo menos dos utensilios elaborados con sílex egipcio. La cultura tahuniense tardía muestra también acusadas semejanzas con la tasiense de Egipto, y se difundió con amplitud por los desiertos de las regiones periféricas suroccidentales del Creciente Fértil. Se ha registrado su presencia en Wādī Dōbai, Kilwah y el Sinaí. El alto porcentaje de puntas de flecha subraya, en tales zonas, el particular

carácter periférico que adquirió la cultura en las áreas desérticas, en las que la caza era todavía la principal actividad económica.

El neolítico arcaico se remonta al VIII milenio A.C. La fecha más reciente del neolítico precerámico de Jericó se señala en el 5850 A.C. (fecha que arrojan las pruebas del carbono radiactivo); las influencias tardo-tahunienses sobre la cultura tasiense de Egipto tal vez se hayan de fijar sólo en V milenio, o incluso al principio de IV. Ya habían entrado en aquel momento en Palestina nuevos factores culturales y étnicos.

2. NEOLÍTICO. Mientras que algunos tahunienses tardíos se mezclaban con las poblaciones marginales de la Palestina meridional, y otros penetraban paulatinamente en el desierto, en busca de caza, tres nuevas culturas neolíticas aparecieron en el territorio palestino: la yarmukiense, la costera y la cerámico-neolítica de Jericó.

Hasta hace unos pocos años, se consideraba que la evolución de las culturas neolíticas de Palestina había sido un proceso continuo, y que Palestina era un área cultural única y unificada. Sin embargo, los testimonios arqueológicos parecen demostrar hoy que la situación no fue tan sencilla y que hubo varias culturas contemporáneas dentro de la pequeña área palestina. En algunas partes estuvieron bastante aisladas y en otras una cultura tenía ciertos aspectos comunes con la vecina; pero la dinámica de la evolución cultural de este período no puede señalarse aún con exactitud.

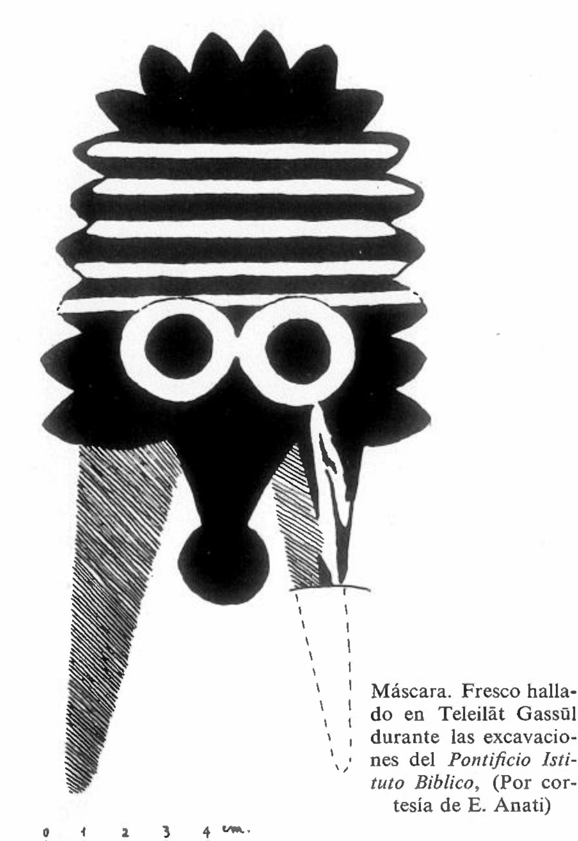
La cultura yarmukiense parece que ocupó una extensión relativamente limitada. Aparte Šáʿar ha-Gōlān, se ha descubierto hasta el presente en escasas localidades menores del valle de Beisán. En el de Esdrelón hay muchos lugares, junto a Tell Kiri y Yōqnēʿām, en los que la cultura material yarmukiense se mezcla con la cultura costera. Algunas manufacturas yarmukienses hicieron viajes más largos y alcanzaron la Palestina meridional y Siria.

Es típica de una economía mixta. Sus actividades principales eran la pesca, la agricultura y la caza, y la posición geográfica de sus lugares-tipo resultaba idónea para las dos primeras actividades. La abundancia de hachas sugiere la existencia de bosques en las inmediaciones del Yarmūk; la de las puntas de lanza y de flecha permite presumir

Fragmento de una figurilla calcolítica de hueso, descubierta en Tell Abu Maṭar, alrededores de Bersabee, durante las excavaciones de J. Perrot. (Por cortesía de E. Anati)

que la caza ocupó una posición importante en la economía local; los utensilios agrícolas, como picos y pesos para estacas de excavación, también abundaban, lo mismo que los lastres para redes de pesca.

Se descubrieron asimismo rodajas de piedra para huso, en forma de disco perforado, que se empleaba



Máscara. Fresco hallado en Teleilāt Gassūl durante las excavaciones del *Pontificio Istituto Biblico*, (Por cortesía de E. Anati)

para regular los movimientos del huso (las hay de arcilla), y morteros, manos de almirez, muelas, escudillas y tazas, también de piedra. Los adornos del cuerpo, como colgantes y elementos destinados a collares, labrados en piedra, se unen a los de otras materias, como hueso, conchas y cerámica. No abundan las manufacturas de hueso; entre las descubiertas hay leznas, agujas y punzones.

Lo que caracteriza de modo sobresaliente a la cultura yarmukiense es su arte. Unos cien objetos artísticos se han descubierto hasta este momento en Šáʿar ha-Gōlān, que comprenden guijarros grabados y esculpidos, y estatuillas de piedra y de creta. Muchos de ellos tenían la forma de falo y otros representaban figuras humanas esquemáticas.

Mientras los yarmukienses desarrollaban su cultura en Šáʿar ha-Gōlān, y los tahunienses recientes vivían en los montes de Judá y el Négeb, aparecía una nueva cultura en Palestina septentrional y a lo largo de la costa mediterránea, tal vez después de haberse desarrollada en Cilicia y la Anatolia meridional. Desde ellas

se trasladó lentamente por la costa hasta llegar a Palestina. Su cultura material produjo variantes locales con el transcurso del tiempo.

Lo que caracteriza sobre todo a la cerámica de esta cultura es la abundancia de ejemplares incisos, entre los cuales varían los motivos, el más común de los cuales lo forma un dentellado, a veces dispuesto en línea y otras en estrías o dibujos geométricos, que cubren a menudo toda la superficie. En muchas vasijas los dibujos dentellados recubren la parte interior, y debieron de ejecutarse con un hueso aguzado, o con un palito, antes de ser sometidos al efecto del calor. La llamada «marca de uña», hecha probablemente con el borde de una concha, figura entre otros motivos. Estrías de «marca de peine» y de pequeñas líneas paralelas, tanto rectas como onduladas, se encuentran en algunas vasijas, y en otras aparece un adorno más sencillo de estrías paralelas. El motivo en cuerda es raro en Palestina. El dibujo de espina de pescado existe por doquier en reducida cantidad, pero en ningún lugar prevalece tanto como en el yarmukiense.

Los artífices de esta cultura tuvieron probablemente las ocupaciones básicas de los yarmukienses, aunque su industria material induzca a suponer que, al contrario que en el yarmukiense, la agricultura ocupó en su caso un lugar más importante que la caza.

Tras el espléndido desarrollo urbano de la época precerámica, el asentamiento de Jericó acabó casi repentinamente, y parece que el solar estuvo abandonado durante algunos siglos. Lo ocuparon luego gentes nuevas, de tradiciones distintas de las de sus predecesores.

Hasta ahora las culturas cerámicas neolíticas de Jericó se han hallado en su forma completa sólo en las localidades-tipo; pero ejemplares iguales se han descubierto en otros sitios a lo largo del río Jordán y en las laderas de las colinas de la Judea occidental. En Jericó no hay testimonio de la típica cultura calcolítica (gassuliense), que apareció en las inmediaciones al principio del IV milenio A.C. La cultura de Jericó se prolongó con toda probabilidad desde la última parte del VI y todo el V milenio A.C.

Una fase evolucionada de la cultura costera se dató en Biblos, por medio del C 14, hacia el 4600 A.C. Admitiendo la existencia de fases anteriores, el asentamiento se produciría hacia fines del VI milenio o al principio del V. La contemporaneidad de la cultura de Jericó y la costera parece quedar establecida tanto por los datos del C 14 como por las pruebas culturales.

Tumba megalítica con incisiones ornamentales en la piedra de cobertura. Valle alto del Jordán. (Por cortesía de E. Anati)





Cerámica calcolítica típica de Teleilāt Gassūl, hallada durante las excavaciones del *Pontificio Istituto Biblico.* (Por cortesía de E. Anati)

3. Monumentos megalíticos. Durante la edad de la agricultura arcaica, algunos pueblos de Palestina solían construir tumbas megalíticas. Este tipo de tumbas, tan difundido, consistía en grandes piedras dispuestas de modo que formasen una especie de gran mesa, con monolitos que la sostenían. Por lo general, la tumba se cubría con un pequeño túmulo de piedras o de tierra. Suelen encontrarse en grupos nutridos dispuestos en áreas bastantes reducidas, de modo que es lícito suponer que sus constructores vivían en dichas zonas limitadas.

Los monumentos megalíticos acostumbran estar en regiones marginales y semimarginales. La mayoría de ellos se concentran en cuatro zonas: en la parte superior del valle del Jordán; en la antiplanicie jordana; en las montañas centrales y en los desiertos meridionales. En las zonas en que las culturas de la agricultura arcaica estaban más desarrolladas, hay pocos o ningún ejemplar de tales monumentos. Los megalitos son más numerosos en Palestina en el interior y disminuyen a medida que se avanza hacia occidente.

La zona más importante es la situada en la porción septentrional del valle del Jordán y en la llanura de el-Ḥūleh, donde se distinguen dos tipos de monumentos: el primero es una tumba pequeña provista de galería, con tres o cuatro soportes por lado y un número igual de amplias losas de cobertura en lo alto; y el segundo es un sencillo dolmen de forma cuadrada, con losas de una pieza en los tres lados y otra única a modo de cobertura. Gran parte de estos monumentos se hallan rodeados de restos de túmulos de piedra.

La segunda zona de monumentos megalíticos se concentra en Transjordania, en las regiones de Gōlān y Basán, donde se han descubierto más de 4000 dólmenes, algunos al sur, en la región de Moab. Muchos de estos monumentos son sencillos dólmenes cuadrados, cuyo techo se compone de una sola losa tabular. Algunos presentan una entrada cuadrada u oval practicada en uno de los soportes laterales. Está aún por efectuar un estudio concienzudo de estos dos grupos de monumentos, y aún no se ha establecido su cronología. Algunos sondeos han revelado, no obstante, que varios de ellos se utilizaron hasta bien entrado el III milenio.

De las otras dos zonas megalíticas, una está en el valle inferior del Jordán y se caracteriza por un tipo de sepultura en cista o dolmen pequeño, que tiene su más excelente ilustración en la necrópolis de ʿAdeimah, y en la que se ha descubierto cerámica que procede probablemente del IV milenio A.C. La otra zona megalítica, es decir, la cuarta, incluye las regiones meridionales de Palestina, el Négeb, Moab y Edom, donde es frecuente que los dólmenes se relacionen con ortostatos, menhires, otros tipos de monumentos monolíticos y de estructuras megalíticas. La cerámica con que este grupo se asocia, indica que se remonta al fin del III milenio. Se trata de túmulos, redondos por lo regular, con un diámetro medio de 7 u 8 m, y una altura de cerca de 1 m, especie de plataforma realzada, compuesta de piedras planas, en cuyo centro está la tumba.

4. Calcolítico. La población calcolítica de Palestina obtenía sustento principalmente gracias a dos actividades: la agricultura y la ganadería. Ambas actividades gozaban ya de una tradición milenaria y estaban bien desarrolladas. La sociedad se hizo más compleja y había diversos tipos de organización social: pequeñas comunidades agrícolas, clanes que sembraban sus asentamientos temporales y granjas cultivadas por familias. La cultura palestina no fue uniforme en los tiempos calcolíticos, al igual que durante el neolítico. Los factores ecológicos intervinieron una vez más con fuerza

en las variantes locales. Las culturas de la Palestina septentrional y la meridional fueron obra de poblaciones diferentes, y en el interior de estas dos grandes divisiones distintos subgrupos crecieron simultáneamente y casi en contacto.

Las gentes calcolíticas del norte ocupaban gran parte del territorio que antes habían habitado los pueblos neolíticos (donde se desarrollarían los tell al principio de la edad urbana); las meridionales estaban en las zonas semiáridas de los bordes del desierto.

El ambiente natural era más variado en el septentrión. La población calcolítica encontró en él colinas pedregosas y espesos bosques, valles con parcelas de terreno cultivable, llanuras con pastos y pantanos, y vivió en aldeas permanentes, en las que algunos grupos empleaban piedras y adobes para construir viviendas; ocupaban también cuevas, cabañas y edificios de madera. Muchos de sus asentamientos sobrevivieron después del término del calcolítico y se transformaron en ciudades; en cambio, la mayoría de los establecimientos de las poblaciones meridionales fueron abandonados al fin de este período, y muchos de ellos no volvieron a habitarse.

Las culturas septentrionales ofrecen dos variantes principales, una sobre todo a lo largo de la costa y otra más al interior. En la llanura litoral y algunos valles más amplios, que se abren al Mediterráneo, las tradiciones fundamentales del neolítico costero adquirieron gradualmente características nuevas. Uno de sus usos era el de sepultar a los muertos en urnas de cerámica (y tal vez de madera). Estas urnas, de tamaño más bien reducido, se conservaban en cuevas excavadas en la tierra, en el *kurkar* (endurecimiento de la arena de las dunas) o en otra roca blanda. Éste es el primer vestigio en Palestina del empleo de cuevas artificiales como sepulcros.

Gran parte de las urnas tenía forma de cabaña y presentan los primeros indicios de la existencia de un rito funerario que, más tarde, se propagó con gran amplitud por Eurasia. El muerto se incineraba y sus cenizas se depositaban en la urna; después se introducía ésta en una tumba colectiva, con lo que se unía a las cenizas de otros difuntos miembros del mismo grupo, y donde, en fin, una «aldea» o grupo de «casas» se formaba en el subsuelo. De esta manera, los vivos concedían a sus muertos una vida en el más allá semejante a la que estaban habituados.

Guijarros basálticos, majadores, muelas y otros utensilios calcolíticos, hallados durante las excavaciones del *Pontificio Istituto Biblico*. (Por cortesía de E. Anati)



La localidad que mejor ilustra el calcolítico de la Palestina interior es Tell el-Fārᶜah, cerca de Siquem. Tanto la cerámica como la industria lítica revelan fuerte influencia de las tradiciones yarmukienses y neolíticas costeras. Lo que más caracteriza a esta cultura en el interior del norte de Palestina es la abundancia de decoración incisa y en relieve en la cerámica, con motivos eslabonados, huellas dactilares o líneas en cinta, que se volverán a encontrar en gran cantidad y se desarrollarán posteriormente en la fase más antigua de la primera edad urbana.

Mientras las culturas calcolíticas costera e interior florecía en la Palestina central y la septentrional, en el sur, al borde del desierto, otros grupos humanos se establecieron y colonizaron nuevas fajas de tierra. La cultura calcolítica meridional puede dividirse en cuatro grupos, que tienen en común algunas características generales en la cerámica y la industria lítica, aunque cada una tenga un tipo propio de asentamiento, un arte particular y bases económicas y organizaciones sociales diversas. Estas áreas son de occidente a oriente: la región de Wādī Šallālah, en el Négeb occidental; la llanura de Bersabee; el desierto de Judá y la región de Moab.

El sitio de Gassūl, en Moab, es la única localidad de la cultura meridional que justifique la afirmación de que hubo una vida de aldea permanente, absolutamente sedentaria. Hay cinco tell pequeños, cada uno de los cuales tenían un grupo de edificios, unos con paredes comunes, y formaban bloques irregulares rodeados de callejuelas y plazas asimétricas. Un tell, cuyo estrato superior se ha excavado por completo, reveló un grupo de diecisiete casas bastante homogéneas.

Los edificios, contruidos con adobes, se alzaban sobre cimientos de guijarros y tenían probablemente techumbres de madera y paja. Algunas paredes estaban decoradas con frescos policromos sumamente interesantes, compuestos de dibujos geométricos, estrellas, perfiles de figuras humanas, máscaras y extraños monstruos o demonios, que revelan una rica mitología y una fantasía desbordante.

Quizá el aspecto más interesante de las culturas meridionales sea la presencia de la industria metalúrgica. El cobre se extraía en el ᶜArabah, Naḥal Timnah, cerca del ᶜAqabah, y de otras localidades que distaban unos 100 km de los asentamientos. Los utensilios de metal comprendían cabezas redondas de maza, hachas planas que imitaban la forma de las de sílex, anillos, mangos, adornos y abundantes objetos de índole ritual. La explotación y elaboración del metal se difundió rápidamente por toda el área meridional durante este período. Objetos metálicos, semejantes a los de Bersabee y Gassūl, fueron también usados por las poblaciones costeras. Se han descubierto en Meser, Wādī el-Ārah y, más al norte, en Biblos.

Se destruyó y abandonó Gassūl antes del 3300 A.C. La cultura meridional vivió tal vez más tiempo en las montañas de Judá y el Négeb. En Ḥirbet Bītar, cerca de Bersabee, una prueba con carbono radiactivo ha asignado una fase tardía de esta cultura a los alrededores del 3325 A.C. Por entonces, nuevas culturas, caracterizadas por la cerámica «gris oscuro» y «rojo pintado», dominaban la Palestina del norte. Los artífices de esta nueva industria echaron los cimientos de muchas de las más antiguas ciudades palestinas amuralladas y con su llegada concluyó la edad de la agricultura arcaica.

Bibl.: F. Turville-Petre, *Researches in Prehistoric Galilee, 1925-1926*, Londres 1927; íd., *Excavations in the Mugharet el-Kebarah*, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 62, Londres 1932. G. Horsfield - N. Glueck, *Prehistoric Rock-Drawings in Trans-Jordan*, en *AJA*, 37 (1933). A. Mallon - R. Koppel - R. Neuville, *Teleilat Ghassul*, 2 vols., Roma 1934, 1940. D. A. E. Garrod - E. W. Gardner, *Pleistocene Coastal Deposits in Palestina*, en *Nature*, 135, Londres 1935. D. A. E. Garrod, *The Near East as a Gateway of Prehistoric Migration*, en *Bulletin of the American Schools of Prehistoric Research*, 13, Baltimore 1937. D. A. E. Garrod - D. M. A. Bate, *The Stone Age of Mount Carmel*, I, Londres 1937. E. L. Sukenik, *A Calcolithic Necropolis at Hedera*, en *JPOS*, 18 (1937). H. Rhotert, *Transjordanien vorgeschichtliche Forschungen*, Stuttgart 1938. J. d'A. Waechter - V. M. Seton-Williams, *The Excavations at Wadi Dhobai, 1937-1938, and the Dhobaian Industry*, en *JPOS*, 18 (1938). W. M. Flinders Petrie, *Beth-Pelet I, Prehistoric Fara*, Londres 1939. T. D. McCown - A. Keith, *The Stone Age of Mount Carmel*, II, Londres 1939. R. Vaufrey, *Paléolithique et Mésolithique Palestiniens*, en *LA*, 49 (1939). J. y J. B. E. Garstang, *The Story of Jericho*, Londres 1948. M. Stekelis, *A New Neolithic Industry: The Yarmukian of Palestine*, en *IEJ*, 1,1 (1950). R. Neuville, *Le Paléolithique et le Mésolithique du desert de Judée*, en *Archives de l'Institut de Paléontologie Humaine*, 24, París 1951. V. G. Childe, *New Light on the Most Ancient East*, 4.ª ed., Londres 1952. J. Perrot, *Le Néolithique d'Abou-Gosh*, en *Syr*, 29 (1952). D. A. E. Garrod, *The Relation between South-west Asia and Europe with Special Reference to the Origin of Upper Paleolithic Blade Culture*, en *Journal of World History*, I, 1, París 1953. J. F. Ewing, *Ksar Akil, a Paleolithic Site in Lebanon*, en *Bulletin of the Philadelphia Anthropological Society*, 9,1, Filadelfia 1955. J. Perrot, *Excavations at Tell Abu Matar*, en *IEJ*, 5,1 (1955). E. Anati, *Rock Engravings in the Jebel Ileid*, en *PEQ*, 83,1-2 (1956). H. Fleisch, *Depôts préhistoriques de la côte libanaise et leur place dans la chronologie basée sur le Quaternaire marin*, en *Quaternaria*, 3, Roma 1956. J. Mellaart, *The Neolithic Site of Ghruba*, en *ADAJ*, 3 (1956). D. A. E. Garrod, *The Natufian Culture: The Life and Economy of a Mesolithic People in the Near East*, en *Proceedings of the British Academy*, 43, Londres 1957. K. M. Kenyon, *Digging up Jericho*, Londres 1957. J. Perrot, *Le Mésolithique de Palestine et les récentes découvertes à Einan (Aia Mallaha)*, en *Antiquity and Survival*, 2, La Haya 1957. E. Anati, *Recherches préhistoriques au Sinai*, en *Bulletin de la Societé Préhistorique Française* 55,1-2, París 1958. F. C. Howell, *Upper Pleistocene Stratigraphy and Early Man in the Levant*, en *Proceedings of the American Philosophical Society*, 103,1, Filadelfia 1959. M. W. Prausnitz, *The First Agricultural Settlements in Galilea*, en *IEJ*, 9,3 (1959). M. Stekelis, *Villafranchian Deposits at Ubaidiya, near Kibbutz Afiqim*, en *BRCI (Geological Section)*, 9,3-4 (1960); íd., *Monumentos megalíticos...*, en *Ampurias*, 23, Madrid-Barcelona 1961. E. Anati, *Prehistoric Trade and the Puzzle of Jerico*, en *BASOR*, 167 (1962). W. F. Albright, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962 (trad. cast.). E. Anati, *Palestine before the Hebrews*, Nueva York 1963. K. M. Kenyon, *Arqueología de Tierra Santa*, Barcelona 1963 (trad. cast.).

E. ANATI

PREMIO. En hebreo *śākār* o *śéker*; en griego μισθός, que significa literalmente «salario»[1] o remuneración por un servicio prestado[2] (ἀνταπόδοσις, en el NT sólo aparece en Col 3,24).

La noción de recompensa aneja al cumplimiento de una buena acción, es un postulado de la conciencia moral tan antiguo como la humanidad, relacionado también con la divinidad. En Israel, siendo considerado Yahweh como el último fundamento de toda exigencia moral, y juez no sólo de los individuos, sino también de los pueblos, la teología de una recompensa adquiere una importancia muy grave. Las consecuencias del primer pecado, la maldición de Caín, el diluvio, tantas tradiciones antiguas sobre los juicios de Dios contra

los malvados, el favor otorgado a Abel, la protección de Noé, las bendiciones de que Dios colma a los patriarcas, demostraban que la fidelidad no podía quedar sin recompensa[3].

La Alianza sinaítica confirmó esta manera de apreciar las cosas: la Ley no impone sólo el querer divino como regla de vida[4], sino que lo sanciona con la mención de castigos y recompensas[5]. La experiencia de los castigos terribles en el desierto no dejaba lugar a duda sobre la intención divina de cumplir estas promesas[6], así como el esquema: pecado-castigo-conversión-vuelta a la gracia, que abarca toda la historia de Israel.

[1]Cf. Lc 10,7; 1 Tim 5,18. [2]Act 1,18. [3]Cf. Gn 15,1: tu recompensa será grande. [4]Cf. Dt 32,47. [5]Lv cap. 26; Dt cap. 28. [6]Nm caps. 11; 14; 16.

La dirección del pensamiento del AT sobre la recompensa pasa por las siguientes etapas: concebida al principio como colectiva y temporal, después como individual, pero todavía terrestre, acabará en la espera de una recompensa individual en el más allá. El pensamiento religioso del AT está influido por una doble solidaridad: la de la sangre y la que se origina en la sanción de una Alianza entre Dios y todo el pueblo. En el período antiguo, las recompensas serán, pues, presentadas como colectivas y el Deuteronomio principalmente las relacionará con la fidelidad a la Ley[1], y como temporales (la promesa principal de Yahweh es el don de la tierra).

Estas sanciones materiales se adaptaban perfectamente a una sociedad a la vez religiosa y temporal; eran, además, una necesidad pedagógica para un pueblo todavía moralmente niño, poco atraído todavía por las realidades espirituales, no tangibles, y al que convenía preservar de la fascinación de las civilizaciones materialistas de los pueblos vecinos. Pero la teología popular vino a establecer una relación obligada entre prosperidad temporal y bondad moral, entre infelicidad y pecado[2]. Mas conviene subrayar que este horizonte limitado a las realidades terrestres no impedía una real fidelidad desinteresada: asidos a la fe en el Dios de la Alianza, los israelitas se apoyaban en él para un más allá, cuyo profundo misterio quedaba entre sus manos. El AT por lo demás, mezcla continuamente los motivos del temor, la recompensa y el amor de Dios.

Habrá que esperar el Destierro, esto es, la disolución de la comunidad nacida en el Sinaí y los resultados de la predicación profética, acentuando la responsabilidad personal —nunca, por otra parte, totalmente desconocida— para aclarar la noción de una recompensa individual[3]. Si eran ya conocidos algunos casos de retribución personal (Abraham, las comadronas de Egipto), sobre este punto la revelación marca un claro progreso, debido a las reflexiones críticas de algunos espíritus atormentados[4], a la luz de la revelación y de las experiencias personales y colectivas. Particularmente el problema de la infelicidad del justo era un enigma: se intentó resolverlo diciendo que la felicidad de los impíos era sólo aparente y pasajera, que sus hijos pagarían por ellos[5], que el sufrimiento del justo era saludable y educativo[6] y preparaba una recompensa proporcionada a la paciencia demostrada en la prueba[7]. Pero esto no satisfacía ni al Eclesiastés[8] ni a Job[9].

[1]Dt 6,17-18; 7,12-16; 8,1; 16,20. [2]Cf. Sal 26; 34; 37; 128, etc.; Jn 9,2. [3]Cf. Ez caps. 18 y 33: retribución ya no colectiva, pero cumpliéndose aún en la tierra Sal 128. [4]Cf. Ez 18,2; Jer 31,29; Mal 2,17. [5]Cf. Éx 34,7; Dt 5,9. [6]Prov 3,11; Job 33,14-33; 36, 8-16. [7]Sal 31,10; 33,7-22; Ecl 2,26; Prov 10,25-30; Job 5,17-26... [8]Muchas injusticias quedan sin sanción: Ecl 4,1. [9]El mismo que peca es quien debe sentir los efectos del pecado: Job 21,19-21.

Al impulso de estas reflexiones y aun de la piedad (el salmista siente su unión con Dios tan fuerte que no concibe que se pueda romper)[1], se hará cada vez más evidente la existencia de una recompensa para el justo en el más allá, con la afirmación, que irá precisándose, de una resurrección y de una vida nueva con Dios[2]. La recompensa prometida al justo[3], al que cumple la Ley[4], a quien tiene fe en el Señor[5], al hombre piadoso[6], a quien siembra la justicia[7], será considerada, cada vez más, como inseparable de la unión en el amor con el Señor. Señalemos que el texto del Sal 119,112, que sorprendía en la traducción de la Vg. el alma de santa Teresa del Niño Jesús, no habla, naturalmente, de una fidelidad «en vistas a la recompensa» y hay que traducirlo por «siempre más». No obstante, el autor de la epístola a los Hebreos no duda en afirmar que Abraham «tenía los ojos fijos en la recompensa»[8].

[1]Sal 49,73. [2]Cf. Job 14,13-15; 19,25-27; Sal 16; Eclo 1,13; 2,3; Sab 3,4-10; 2,22; 5,15-16; Dan 12,1-3; 2 Mac 7,9.11.14.23. [3]Prov 13,21. [4]Sal 19,12. [5]Eclo 2,8. [6]Eclo 51,30; cf. 12,2. [7]Prov 11,18. [8]Heb 11,26.

Hay que admitir, en efecto, que incluso en el NT, la idea de recompensa ocupa lugar destacado. Se la precisa no sólo en cuanto al tiempo, esencialmente en el más allá e inmediatamente después de la muerte[1], sino principalmente en cuanto a su naturaleza. Cristo no sólo asegura la existencia de una retribución en la parábola del pobre Lázaro[2], en la de los talentos[3], en la de los obreros de la viña[4], en la del servidor fiel[5], con la promesa de retribuir, en el tiempo de su parusía, a cada uno según su conducta[6]; también es preciso renunciar, al obrar bien, a segundas intenciones con vistas a una recompensa terrestre[7]. Adviértase que a la palabra μισθόν del texto de Mateo corresponde χάρις en Lucas. Los más desprovistos aquí abajo, los pobres los afligidos, los perseguidos, deben alegrarse porque «su recompensa será grande en los cielos»[8]. Esta recompensa «en el cielo»[9] se confunde con la misma salvación, la vida eterna con Dios[10]. A cuantos le siguen, Jesús promete el ciento por uno de lo que abandonan y la vida eterna[11]; pero ni aún las mínimas acciones quedarán sin recompensa[12]. El NT insiste en el hecho de que esta recompensa es de todas maneras «gracia»[13], tal como indica el texto paulino: «El salario del pecado es la muerte; pero el don gratuito de Dios, χάρισμα, es la vida eterna»[14].

[1]Cf. 2 Cor 5,8. [2]Luc cap. 16. [3]Mt cap. 25. [4]Mt cap. 20. [5]Lc cap. 12. [6]Mt 16,27; cf. Ap cap. 22 y Mt 10,41. [7]Lc 14,12-14; cf. Mt 6,4.6.18; 5,46. [8]Mt 5,12. [9]Mt 6,20; 19,21. [10]Mt 25, 34-46. [11]Mt 19,29; Mc 10,30. [12]Mt 10,42. [13]Lc 17,10. [14]Rom 6,23; cf. 4,4-5; 1 Cor 15,50; Col 1,13.

El cristiano no es ante Dios un acreedor[1]; aunque parece que los apóstoles se han dejado arrastrar, en ocasiones, hacia un concepto un poco interesado[2], es porque no habían todavía comprendido el sentido profundo de una parábola como la de los obreros de la

viña[3]: Dios se rige, en la retribución, por un criterio de amor gratuito[4].

De la misma manera, en los escritos, apostólicos, la noción de retribución es fundamental: es incluso un punto de dogma esencial[5]. Salvo una mención de retribución aquí abajo[6], va casi siempre unida a la parusía[7] y particularmente en las exhortaciones a una vida cristiana auténtica[8]. El juicio de Dios es inevitable[9], imparcial[10], para recompensar según los méritos de cada cual[11] e incluso por encima de cuanto puede uno esperar o pensar[12]. Se recogerá lo que se ha sembrado[13], los escogidos por haber obrado bien[14] conocerán la liberación[15], el descanso[16], la paz[17], la alegría[18] en el Reino eterno[19], la exaltación[20], la alabanza[21] y la gloria[22], una plena recompensa[23] en la herencia celestial[24]. Esta recompensa está presentada también bajo la imagen de una corona[25].

[1]Cf. Lc 18,9-14. [2]Mt 19,27; Mc 10,37. [3]Mt cap. 20. [4]Lc 15,29. [5]Heb 11,6. [6]1 Cor 11,30. [7]2 Cor 5,10; Sant 5,9; 1 Pe 4, 13; 5,4. [8]Rom 2,6-8. [9]Rom 2,3; Gál 5,10; 1 Tes 5,3. [10]1 Cor 3,13-15. [11]1 Cor 3,8; 15,58; 5,10; Ap 22,12... [12]1 Cor 2,9. [13]Gál 6,7-9; cf. Mt 13,39. [14]Cf. Ef 6,8. [15]Ef 4,30; cf. Rom 8,23. [16]2 Tes 7; Heb 4,9; cf. Ap 14,13. [17]Rom 2,10. [18]1 Pe 4,13. [19]2 Pe 1,11. [20]1 Pe 5,6. [21]1 Cor 4,5. [22]Rom 8,18; 1 Cor 15,43; Col 3,4; cf. Mt 13,43. [23]2 Jn 8. [24]Col 3,24. [25]2 Tim 4,8; Ap 2,10; 3,11; cf. 1 Cor 9,25; Sant 1,12; 1 Pe 5,4.

Esta importancia de la idea de recompensa — no se retrocede ni siquiera en el empleo de la palabra «salario» (μισθός)[1] — ha sorprendido con frecuencia a los no creyentes y molesta, parece, a exegetas, tanto acatólicos como católicos. Pero muchos textos han de ser examinados en un más amplio contexto y, sobre todo, cotejados con otros para llegar a la conclusión de que «entre los móviles propuestos al cristianismo, el miedo, el castigo y la esperanza de la recompensa ocupan un espacio reducido» (G. Didier). Por lo demás, conviene no olvidar que para san Pablo, por ejemplo, la recompensa es Cristo, que es su vida[2]; es permanecer en Cristo[3], que es muy preferible a la vida terrestre[4]. Su recompensa está en difundir el conocimiento del evangelio de Jesús[5].

Con tales perspectivas, se ve cuán fácilmente se alía en su pensamiento la felicidad, de la que todo hombre está sediento, con el amor puro y desinteresado, al consistir la felicidad suprema en unirse a quien se ama. La perspectiva de los evangelios, en el fondo, no es otra: al lado de la doble sanción[6] ponen algunos motivos, como la imitación de Jesús[7], la del Padre[8] y, sobre todo, presentan a Cristo como ahondando en el corazón del hombre esta sed de felicidad, de luz, de vida, que es Él mismo[9]. La recompensa del esfuerzo de caridad se convierte en un aumento de la misma caridad. La felicidad profunda del hombre se confunde con su perfección en el amor[10].

[1]Mt 5,12-46; 6,1-16; 1 Cor 3,8-14. [2]Flp 1,21. [3]2 Cor 5,5-6; 1 Tes 4,17. [4]Flp 1,23. [5]1 Cor 9,18. [6]Mt 5,21 y 4,46. [7]Mt 20,28. [8]Mt 5,45-48. [9]Jn 8,12; 12,46; 3,15-35; cf. también 17,3. [10]Cf. Col 3,14.

Bibl.: H Lesêtre, *Récompense*, en *DB*, V, cols. 1004-1005. F. Büchsel, en *ThW*, II, págs. 170-171. F. V. Filson, *St. Paul's Conception of Recompense*, Leipzig 1932. P. S. Minear, *And Great shall be your Reward*, Yale 1941. B. Reicke, *The N.T. Conception of Reward*, en *Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel-París 1950, págs. 195-206. M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, Bonn 1950. A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'A.T.*, París 1952, págs. 54-64. W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu*, Munich 1955. G. Didier, *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de saint Paul*, París 1955, págs. 9-21, 223. W. Bauer, Μισθός, en *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, Berlín 1958, con bibliografía. W. Pesch, *Vergeltung*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz-Viena 1959.

R. LE DEAUT

PRENDA (heb. *ḥăbōl*, *ʿērābōn*; ἐνέχυρον, ἐνεχυρασμός, ἀρραβῶν; Vg. *pignus*). La prenda o caución que respaldaba las deudas estaba en uso entre los pueblos orientales. A este uso se acomodó Israel, si bien el espíritu religioso de la legislación corrigió abusos frecuentes en tal práctica.

El código de la Alianza había prescrito que el acreedor no tomase como fianza el vestido del pobre o al menos que se lo devolviese antes de la noche[1]. El Deuteronomio repite la provisión y la amplía a otros objetos que eran de primera necesidad[2], con lo que la dureza del uso quedaba suavizada en gran parte.

Cuando la fianza consistía en prestación personal de trabajo parece que recibía el nombre especial de *maśśāʾ*, del que liberaba — a voluntad — el año sabático, cuya reglamentación la hace también el Deuteronomio[3]. A pesar de tales frenos, los que volvieron del Destierro parece que pasaron por una situación muy gravosa en razón precisamente de tales fianzas[4].

Podía realizar la fianza alguien distinto del deudor, lo cual se estimaba como gesto magnífico de amistad[5], que se estipulaba con un apretón de manos al acreedor; pero el libro de los Proverbios reprueba a los demasiado ingenuos, que irreflexivamente salían fiadores de extraños, poniendo en peligro su propia paz y buen nombre[6].

San Pablo considera la presencia del Espíritu Santo en nosotros, como prenda o arras de nuestra inmortalidad y glorificación[7], no sólo porque alienta nuestros sentimientos de esperanza, si que también porque fortalece nuestra unión con Cristo.

[1]Éx 22,25-26. [2]Dt 24,6.10-12.17. [3]Dt 15,1 y sigs. [4]Neh 5,1 y sigs. [5]Cf. Eclo 29,20. [6]Prov 22,26; 17,18. [7]2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 218 y sigs.

C. GANCHO

PREPARACIÓN EVANGÉLICA. Desde la época patrística se halló gusto en recoger un conjunto de rasgos que parecían como una preparación providencial del evangelio[A]. Los adversarios del cristianismo utilizaron además estos hechos para intentar a veces explicar de un modo natural su milagrosa propagación. Aquí enumeraremos sólo los antecedentes que han sido reconocidos, en general, como piedras de toque en el establecimiento y la difusión de la nueva religión. Por comodidad estudiaremos separadamente el mundo judío, el griego y el romano, sin olvidar, sin embargo, que una de las características de esta época es el universalismo y la ósmosis continua de estos mundos distintos.

[A]Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, en *PG*, 21.

1. Mundo judío. Dejamos aquí de lado el hecho primordial según el cual toda la economía de la antigua Ley iba encaminada al evangelio de Cristo.

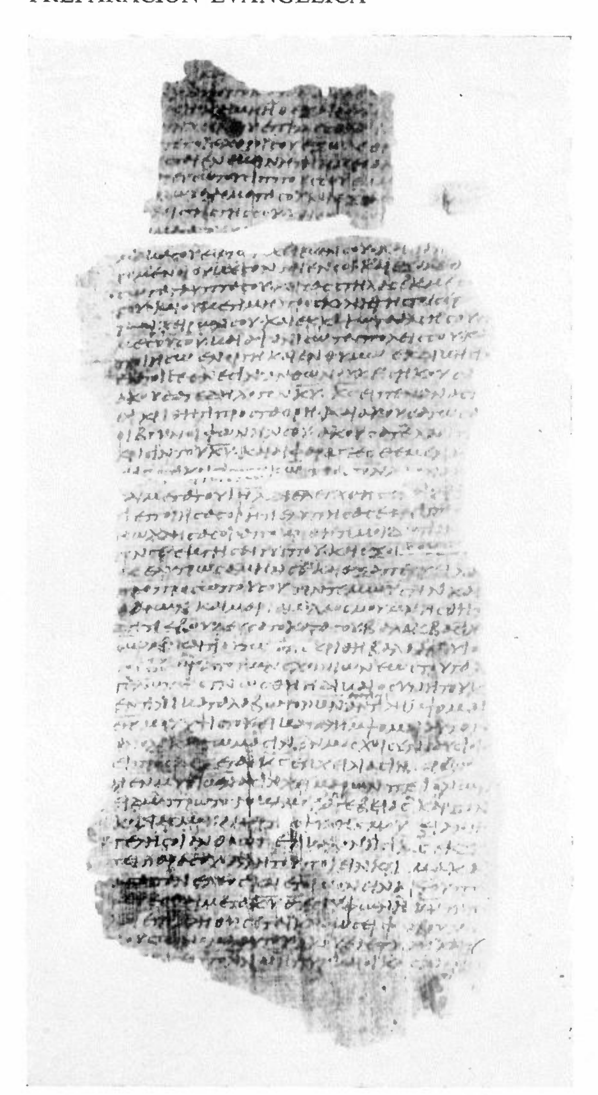
Desde la conquista de Palestina en el año 63 por Pompeyo, ésta se había prácticamente convertido en un cantón del imperio romano. El largo reinado de Herodes el Grande (37-4 A.C.), protegido primeramente por Antonio y luego por Augusto, ocultaba el hecho doloroso de una dinastía auténticamente judía, extinguida con los últimos asmoneos. Las esperanzas nacionales mesiánicas (→ **Expectación mesiánica**) parecía que iban a ser definitivamente enterradas (en el año 6 D.C., Arquelao fue reemplazado por un procurador romano). Algunos judios se acomodaban a este estado de larvada esclavitud (herodianos y saduceos); otros, en cambio, sin renunciar en lo más mínimo a las promesas del Libro, se mostraban permeables a una religión más interior, en espera de una salvación de orden sobre todo espiritual: esta porción de los justos y los «pobres», está dispuesta a acoger al Salvador (cf. Zacarías-Isabel-Simeón...) En todo caso es sorprendente que la espera mesiánica, exacerbada por la decadencia política, estaba en su paroxismo en las proximidades de la era cristiana: se sublevan algunos aventureros y cuentan pronto con prosélitos (Judas-Simón-Athronges...) Los mismos evangelios subrayan esta expectación[1]. Si esta fidelidad mesiánica se desviaba a veces, las pasiones políticas no llegan nunca a sofocar la esperanza religiosa.

Este pueblo judío estaba profundamente dividido: *saduceos*, conservadores y oportunistas; *fariseos*, mantenedores fanáticos de la Ley, reclutados principalmente entre la gente sencilla; *esenios*, mejor conocidos desde los descubrimientos del desierto de Judá. En estos últimos se aprecia una especie de premonaquismo con conocimientos de vida comunitaria, de ascetismo, de celibato, de meditación continua de la palabra de Dios, muy cuidadosos de la pureza moral, del silencio y de la unión con Dios, vivían una vida interior fervorosa y auténtica. Cualesquiera que sean las relaciones — por ejemplo, de los discípulos de Juan con Qumrān —, parece fuera de duda que un gran número de cristianos llegaron de estos grupos de discípulos esenios, y que sus doctrinas y hasta sus instituciones pudieron ejercer una influencia, en un segundo período, esto es, por medio de los conversos, sobre la Iglesia primitiva[A]. Si el judaísmo en tiempo de Jesús tenía sus lunares, conviene no olvidar la verdadera piedad de almas rectas que aguardaban en la plegaria la «consolación de Israel». La corriente farisea revelada por las partes halákicas del Talmūd no debe hacernos olvidar el esplendor religioso que atestigua algún midrāš antiguo[B].

El pueblo bajo (*ʿam hā-ʾāreṣ*, literalmente «gente del país», pero en sentido peyorativo) era muy menospre-

Cisterna redonda de Qumrān. La espiritualidad de la comunidad qumránica constituyó una óptima preparación para el evangelio. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)





Papiro de la colección Freer, con la traducción de los LXX — que fue base de la predicación cristiana — de Miqueas 5,8-6,10

ciado por los fariseos y los letrados, y reputado casi como pagano por las impurezas legales que acumulaba[2]; incluso el afable Hillēl afirmaba: «Un palurdo no tiene pizca de conciencia». Esta separación pudo favorecer la causa cristiana. Estas gentes sencillas hallaron comprensión y acogida en la nueva secta, menos exigente en lo tocante a la Ley y plegándose más razonablemente a las verdaderas condiciones de vida de estas «gentes del país»[C].

[A]Cf. DANIÉLOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, París 1957. F. CROSS, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Londres 1958. Sobre los movimientos baptistas contemporáneos, J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. - 300 ap. J.-C.)*, Gembloux 1935. [B]Cf. R. BLOCH, en *RSR*, 43 (1955), págs. 198-199. [C]Cf. S. BIALOBLOTZKI, art. *ᶜAm hā-ʾāreṣ*, en *EJud.*

[1]Jn 1,41; 4,25; Mt 11,3; Lc 2,26-38. [2]Cf. Jn 7,49.

Este judaísmo, aparentemente tan hermético, como consecuencia de las deportaciones sucesivas y de la emigración voluntaria (fomentada por Alejandro y los Diadocos, mediante la concesión de privilegios), se había de hecho dispersado por todo el mundo grecoromano y hasta más allá. Éste fue el hecho providencial esencial que fomentó la propagación del cristianismo. Esta Diáspora[A] que había llevado a todas partes las promesas divinas y la Tōrāh, preparaba el terreno para la siembra universal cristiana. Los primeros predicadores encontraban judíos en todas partes y siguiendo el ejemplo de su Maestro, a ellos principalmente se dirigían para proponerles el evangelio[1].

Las sinagogas serán, pues, los centros naturales de propaganda cristiana, y la organización religiosa de estas comunidades pudo inspirar la de las primeras agrupaciones cristianas. Pero conviene no echar en olvido que generalmente los judíos eran, por otra parte, los enemigos más encarnizados de la fe nueva... Un rasgo de este judaísmo era su proselitismo intenso[2]: en todas partes se encontraban algunos grupos de «prosélitos» (aceptando toda la Ley) y «temerosos de Dios»; el judaísmo enseñaba a todos el monoteísmo y les disponía, con la práctica de una moral más pura, a aceptar eventualmente el culto en espíritu y en verdad. La Diáspora judía era sólo un grupo entre otras muchas colonias extranjeras establecidas en todas las grandes ciudades del imperio, y manteniendo relaciones con sus respectivos países de origen. Pero disfrutaba de grandes privilegios: exención del servicio militar, del culto imperial, libertad de acumular y transferir fondos para el Templo de Jerusalén.

Esta tolerancia de «núcleos» extranjeros permitía la difusión de las ideas en todo el imperio. El judaísmo «disperso» se había visto obligado a adaptarse incluso en su culto; la producción más importante es la versión griega llamada de los Setenta, que no es una traducción servil, sino muy al contrario, y supone con frecuencia una elaboración teológica, análoga a la de los Targūmīm arameos, que será la base de la predicación cristiana.

Estos judíos tuvieron el espíritu más abierto y más acogedor que los de Palestina; tenían sus sinagogas[3] y sin duda la influencia del mundo pagano facilitó mucho la adhesión de algunos a las nuevas doctrinas[B]. Debido a esta dispersión, que permanecía íntimamente unida a la capital religiosa, Jerusalén, y a la inserción de la Judea en un imperio reciamente unificado, la palabra de Cristo no debió de tardar en propagarse por todas partes, como una sangre nueva transfundida llega a todos los rincones de un organismo debilitado. Las condiciones históricas eran providencialmente tales que, el eco del mensaje, reservado en principio sólo a «las ovejas perdidas de la casa de Israel»[4], había de llegar rápidamente a las fronteras del mundo civilizado de entonces.

[A]Cf. HASTINGS, II, págs. 432-445. [B]Sobre el problema discutido de los helenistas, cf. M. SIMON, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, Londres 1958.

[1]Act 18,5-6. [2]Cf. Mt 23,15. [3]Act 6,9. [4]Mt 15,24.

2. MUNDO GRIEGO. Cuando nace el cristianismo, el helenismo ha conquistado ya, por así decir, toda la cuenca mediterránea y ha creado una cultura de base

universal y propagado una lengua común, la koiné (griego popular que bastaba para salir de apuros en todas partes menos en las ciudades), que iba a ser la lengua del NT, de la predicación cristiana y por mucho tiempo, incluso en Roma, la lengua cristiana. Durante casi tres siglos, Palestina, bajo el régimen griego (333-63 A.C.) había sufrido también esta influencia[A]. Los apóstoles desde su infancia alternaron con los paganos e incluso evitando su contacto, oían forzosamente su lengua. Cuando tras la visión de Joppe se inicia oficialmente la misión sobre los gentiles, estaban dispuestos a entrar en contacto. En cuanto a Pablo, él estaba ya totalmente preparado viniendo de Tarso, centro cultural que, en opinión de Estrabón, podía rivalizar con Atenas y Alejandría.

Las aportaciones de la civilización griega se pueden resumir como sigue:

a) El hábito de la reflexión filosófica que había desarrollado, y que había de ayudar a la nueva religión a formularse y a hacerse más explícita.

b) El estoicismo con su moral elevada, su sentido de la igualdad de los hombres y de la «filantropía» universal, preparó sin duda las almas a la aceptación de la fe, pese a que la autosuficiencia del estoico y su materialismo constituían más bien un obstáculo para la aceptación humilde de la salvación gratuita por parte de Dios[B].

c) El orfismo y las religiones con misterios, con la prolongación de la gnosis, habían también desarrollado como una religión basada principalmente en la búsqueda de la salvación[C], de una liberación de los males de esta vida y del dominio de un destino tiránico y ciego. Todo ello había contribuido a encaminar a las almas hacia una creencia en la inmortalidad, incluso hacia cierto monoteísmo, y una verdadera piedad para con la divinidad[D]. El cristianismo, de hecho, será particularmente acogido por los pequeños, los humildes, a quienes la vida de este mundo no brinda ninguna compensación ni siquiera los consuelos de la cultura filosófica reservada a la *élite* de los ἄριστοι.

[A] Cf. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952, págs. 1-285. [B] Cf. A. JAGU, *Saint Paul et le stoïcisme*, en *RevSR*, 32 (1958), págs. 225-250. [C] Cf. K. PRÜMM, en *Gr*, 39 (1958), págs. 411-439. [D] Cf. E. DES PLACES, *Hymnes grecs au seuil de l'ère chrétienne*, en *Bibl*, 38 (1957), págs. 113-129.

3. MUNDO ROMANO. Entre los factores que favorecieron la expansión cristiana señalemos:

a) La *immensa romanae pacis maiestas* de que hablaba Plinio el Viejo. Gracias a esta «paz romana», y a la tolerancia habitual de los poderes centrales en lo concerniente a todos los cultos, el evangelio pudo arraigar sólidamente antes de las grandes invasiones bárbaras.

b) La unidad de este vasto mundo[A] con su magnífica organización vinculada a la capital, preparaba al cristianismo el marco adecuado para poder con toda facilidad propagarse. Esta unidad fomentará las relaciones, tan importantes en todo comienzo, entre las iglesias; y la nueva religión aprovechará la organización política y el sentido administrativo romano para afianzar su implantación. Hay alguna analogía entre la unidad y catolicidad cristianas, y este universalismo vigorosamente centralizado del imperio[B].

c) El sistema de vías de comunicación bien organizado era excelente y seguro, no sólo en Europa sino también en Asia Menor[C]. Las vías marítimas eran también seguras, desde que Augusto puso fin a la piratería. Se viajaba mucho por asuntos de negocios, peregrinaciones e incluso por simple turismo. Nótese que el cristianismo sigue las célebres vías que enlazaban los grandes centros (así, con Pablo: Damasco, Antioquía, Tarso, Tesalónica, Corinto, Éfeso...) y nadie se ha de sorprender viéndole llegar hasta Roma o viendo incluso al jefe de los apóstoles establecerse en el corazón del imperio.

Por estas vías perfectas no eran sólo las mercancías lo que viajaba: las ideas y las religiones se servían igualmente de las mismas, provocando un ajetreo de todo lo mejor y lo peor que bullía en el imperio, favorecido por una suerte de unidad lingüística del griego y latín. No hay sino que pensar en el aspecto casi familiar que presentan todavía las ruinas romanas de Gerasa, Palmira, África del Norte, España, para reconstruir el mercado exterior de este universalismo. Todos estos factores debieron ayudar ciertamente a los propagandistas cristianos, ya que queda comprobado que más allá de las fronteras imperiales su progreso fue mucho menos espectacular.

d) Pero había un profundo contraste entre la bella apariencia exterior del imperio y su realidad: gérmenes de muerte preparaban su hundimiento. Decadencia moral[1], escepticismo e incredulidad[D], pese a los esfuerzos de Augusto, lujo desenfrenado y desequilibrio escandaloso entre los distintos estamentos sociales (los *humiliores* viviendo únicamente al arrimo del Estado y de los grandes), descenso de la moral familiar, formación de un pueblo de esclavos de toda procedencia sometidos a horrorosas condiciones, particularmente en el campo y en las minas, humanidad dolorida, pidiendo consuelo, que acogió con gozo el mensaje de amor de Cristo. Llegados a todos los rincones del mundo conocido, estos esclavos aportaron su misticismo y favorecieron mucho la difusión de los cultos orientales en la Roma imperial, trasformada en un abigarrado panteón, cita de Cibeles, Isis y Osiris, Attis y Dionisos, Astarté y Mitra... F. Cumont afirmó que estas religiones orientales despertaron la conciencia religiosa y prepararon así los caminos al cristianismo: este despertador era sin duda mejor que la indiferencia, pero sirvió particularmente de compensación al frío realismo de la región oficial. En los estamentos más elevados, el ingreso de la filosofía hubiese podido abrir mejor los caminos, singularmente la filosofía estoica. Sin embargo, Marco Aurelio fue un perseguidor. El neopitagorismo, tan próximo a una verdadera religión, y cuyo teorizador fue Nigidio Rufo, podía haber despertado mejor a las almas para la aceptación de Cristo[E].

Estas condiciones sociales, políticas y religiosas del mundo romano, pueden ayudar a comprender —en parte tan sólo, conviene subrayarlo— la relativa facilidad con que el evangelio pudo difundirse. Zarandeado el imperio por una verdadera crisis moral y religiosa, estaba verdaderamente en quiebra, mucho antes de la invasión de los bárbaros. Muy poco quedaba de lo que fue «la patria del cristianismo en sus comienzos» como

afirma Mons. Duchesne[F]. Sólo Cristo podía dar respuesta a los problemas religiosos y morales, devolviendo al hombre el sentido de su dignidad y de su destino. El hecho histórico del imperio romano ayudó en gran escala al crecimiento del grano de mostaza, «pero todo muestra que este grano era necesario y en el fondo de su conciencia el mundo lo esperaba»[G].

[A] Cf. ORÍGENES, *Contra Cels.*, 2,30; PRUDENCIO, *C. Symm.*, 2, 586. [B] Cf. J. LEBRETON - J. ZEILLER, *L'Église primitive*, en *Histoire de l'Église*, I, págs. 16-18. [C] Cf. W. M. RAMSAY, *Roads and Travels in N.T.*, en HASTINGS, págs. 375-402. H. METZGER, *Las rutas de san Pablo en el oriente griego*, Barcelona 1962 (trad. esp.). [D] Cf. JUVENAL, *Sat.*, II, págs. 149-152. [E] Cf. J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, París 1927; íd., *Virgile et le mystère de la IV. Églogue*, París 1930. [F] L. M. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, I, París 1906, cap. 1. [G] D. ROPS, *Jésus et son temps*, París 1944, pág. 178.

[1] Cf. Rom 1,22-31.

Bibl.: TH. ZAHN, *Skizzenaus der alten Kirche. Weltverkehr und Kirche wärend der ersten drei Jahrhunderten*, 2.ª ed., Erlangen-Leipzig 1898. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig 1901-1911. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain*, II, París 1914. A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, 4.ª ed., Leipzig 1924. J. FELTEN, *Neutest. Zeitgeschichte*, 2.ª ed., Regensburgo 1925. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le Paganisme romain*, París 1929. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, París 1932. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien aux temps de J.C.*, 2 vols., París 1934-1935. A. J. FESTUGIÈRE, *Le monde gréco-romain au temps de N.S.*, 2 vols., París 1935. K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Friburgo de B. 1943. S. LYONNET, *Hellénisme et Christianisme*, en *Bibl*, 26 (1945), págs. 115-132. G. RICCIOTTI, *Paolo Apostolo*, Roma 1946. M. SIMONS, *Verus Israel*, París 1948. F. CUMONT, *Lux perpetua*, París 1949. A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., París 1949-1954. P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlante Biblico*, Turín 1954. L. CERFAUX, J. COPPENS, etc., *L'attente du Messie*, Brujas-París 1954. J. CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du monde romain*, París 1956. S. LYONNET, *Hellénisme et Christianisme*, en *Bibl*, 37 (1956), págs. 477-487. C. H. BARRETT, *The N.T. Background: Selected Documents*, Londres 1957. A. FREITAG, *Atlas du monde chrétien*, Bruselas 1959. W. F. ALBRIGHT, *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, Santander 1959 (trad. esp.).

R. LE DEAUT

PREPUCIO. → **Circuncisión.**

PRESBÍTEROS. Colaboradores de los apóstoles en el gobierno de las primitivas comunidades cristianas, correspondientes a los sacerdotes en la actual jerarquía. En el NT se designan con los términos πρεσβύτεροι (Vg. *presbyter*) y ἐπίσκοποι (Vg. *episcopus*), que son sinónimos, puesto que se usan indiferentemente[1], e indica el mismo ministerio[2]. Los πρεσβύτεροι se relacionan con los «ancianos» que los hebreos elegían entre las personas más insignes para que gobernasen las ciudades y formasen una parte del sanedrín de Jerusalén. Los ἐπίσκοποι («vigilantes», «inspectores») recuerdan los funcionarios que, entre los griegos, servían de intermediarios entre el poder supremo y el pueblo.

[1] Act 20,17-28; 1 Tim 3,2; 5,7; Tit 1,5.7; 1 Pe 5,1.5. [2] Act 20, 17.28; 1 Tim 3,5.7, etc.

Los presbíteros son elegidos por los apóstoles, o sus delegados, al cabo de ayunos y oraciones[1], bajo la guía del Espíritu Santo[2]. En el caso de que los elija la comunidad, pertenece a los apóstoles confirmarlos en sus cargos[A]. El rito de institución es la imposición de manos[3]. No tenían la plenitud sacerdotal, como resulta del hecho de que no puedan conferir a otros el sacerdocio con la imposición de manos[4], y que hay varios para cada comunidad[5]. Están claramente subordinados a los apóstoles como ayudantes suyos[6].

[A] *Didajé*, 15.

[1] Act 14,23. [2] Act 20,28. [3] Act 14,23; 1 Tim 5,22. [4] 1 Tim 4,14, aclarado por 2 Tim 1,6. [5] Act 14,23; 20,17.28; Tit 1,5; 1 Pe 5,1, etc. [6] Act 15,2.4.6.22.23; 16,4; 21,18.

Tienen diversas misiones: son pastores,[1] administradores[2] y maestros con la enseñanza[3] y el ejercicio de una perfección moral elevada[4]. Les atañe asimismo el cumplimiento de determinados ritos litúrgicos: Unción de los enfermos[5], etc.[A].

[A] *Didajé*, 15,1 y CLEMENTE ROMANO; 1 Cor 44,6, λειτουργία; 44,4, «celebración del sacrificio eucarístico» (τὰ δῶρα).

[1] Act 20,28; cf. Jn 21,15 y sigs.; 1 Pe 5,2. [2] Tit 1,6-9; 1 Tim 3, 1-7. [3] Act 20,28.32; 1 Tim 5,17; Tit 1,9. [4] Tit 1,6-9; 1 Tim 3,1-7. [5] Sant 5.14.

San Pablo delinea las dotes sacerdotales en dos listas muy semejantes, aunque presentan variantes no carentes de interés[1]. Las comunes a ambas son doce: casado una sola vez, prudente, hospitalario, no bebedor, no violento, no arrogante, no litigioso, no avaro, sobrio, irreprochable, y capaz de instruir y de administrar bien su propia casa. La primera lista[2] encierra tres dotes particulares: digno en su aspecto, no neófito y estimado de los paganos; la segunda[3] tiene otras tres: amigo del bien, justo y pío.

Todas estas dotes apuntan a excluir los vicios groseros, que desacreditan a la autoridad, incluyendo, en cambio, las virtudes favorables a la misma.

[1] 1 Tim 3,1-7; Tit 1,6-9. [2] 1 Tim 3,1-7. [3] Tit 1,6-9.

Bibl.: L. MARÉCHAL, *Évêques*, en *DBS*, III, cols. 1297-1318. J. COLSON, *L'Évêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et tradition johannique de l'Épiscopat, des origines à S. Irenée*, París 1951; íd., *Les fonctions ecclésiales aux deux premières siècles*, París 1956.

A. ROLLA

PRESENCIA DE DIOS. En la Biblia no hay un término que coincida exactamente con lo que nosotros entendemos por «presencia de Dios». Entre otras razones porque para nosotros tal expresión es concepto abstracto derivado de realidades concretas, pero justamente sin las aristas de lo directo y palpable, mientras que en la Biblia, que es el libro de la historia de la salud, las ideas se forjan siempre a golpes de realidades vivas. Nosotros hemos encasillado la «presencia de Dios» entre los atributos divinos que la teología de occidente —y más determinadamente la llamada «escolástica»— ha calificado de personales, metafísicos o trascendentes; en tanto que en los libros sagrados es atributo dinámico, de relación, de actualidad delimitada —como la historia, a diferencia del mito— en el tiempo y en el espacio.

Es verdad que la presencia universal de Dios (→ **Omnipresencia**) constituye uno de los dogmas bíblicos, aunque también formulado a base de hechos muy concretos; pero a los hebreos y a los primeros cristianos, eso les interesaba muchísimo menos que la presencia determinada, viva y operante de Dios que se revela, que se manifiesta aportando vida, fuerza y consuelo para su pueblo o para un individuo elegido por Él.

Por eso, al hablar de la presencia de Dios en la Biblia, habría que recorrer todas las epifanías de Él, de su palabra, de su gloria, todas sus «visitas» y «acercamientos» al mundo, a la historia y al hombre individuo; todas sus «promesas», sus «alianzas», sus «llamamientos» a través de apariciones, de sueños, de manifestaciones cósmicas más o menos maravillosas. Dios delata su presencia en la intimidad que ha abierto al primer hombre inocente y a los adoradores sinceros (Abel, Enok, Noé...); en el remordimiento que angustia a los pecadores (Caín, la generación del Diluvio...); en los tratos amistosos con los Patriarcas, etc.

Esa presencia se adensa y vigoriza en la vida y misión de Moisés y de la generación del desierto cuando Israel se constituye en pueblo. La teología bíb ica posterior (profetas, libros sapienciales), nos dará la imagen de una epopeya nacional-religiosa conducida casi de un modo palpable por Dios presente y actuando en medio de su pueblo. Ninguna presencia o visita de Dios ha logrado mayor resonancia que la del Sinaí, en que Yahweh pacta con su pueblo con el que vivirá mientras los crímenes de quienes han sido honrados no hagan imposible su presencia eficiente y salvadora. Eso ocurrirá cuando el Arca —símbolo de la presencia divina en Israel— caiga en manos de los incircuncisos filisteos[1] y cuando «la gloria de Dios» abandone el Templo, según la visión de Ezequiel[2].

Los tiempos mesiánicos se caracterizarán por una presencia más íntima y eficiente de Dios en medio de los suyos: el Mesías será la encarnación viviente de esa presencia, será el Emmanuel («Dios con nosotros»)[3], Dios estará como nunca con los suyos[4], con la afección con que el esposo está con su amada[5]. La vieja Alianza no tendrá nada de fórmula jurídica, sino de intimidad de Dios con su nuevo pueblo[6] (→ **Šěkīnāh**).

[1] 1 Sm 4,3.11.21-22. [2] Ez 10,18; cf. Jer 6,8. [3] Is 7,14; 8,10. [4] Is 41,10.17; 43,5; 49,15-16; Ez 48,35. [5] Is 62,4 y sigs.; Jer 30,17.22. [6] Jer 31,31 y sigs.

En el NT se realizan esas promesas de presencia íntima de Dios que se hace patente en Jesús, el Emmanuel[1], que puso su tienda junto a la nuestra, siendo una epifanía constante y eficiente de Dios entre los hombres que le reciben con fe[2]. Pablo y Juan insistirán en que la época de intimidad con Dios ha llegado, porque Dios se ha hecho presente en su Hijo que vive en y entre los suyos por el dinamismo de la palabra del evangelio y por el misterio de la Eucaristía «hasta la consumación de los siglos»[3].

El Espíritu divino que en el AT era la expresión de toda la actividad creadora y santificante de Dios es ahora el realizador de esta presencia íntima en el corazón de los fieles y en la vida de la Iglesia: Dios vive en cada cristiano y en cada comunidad como en su templo, gracias a la acción santificadora del Espíritu[4].

Ya no es necesario el Arca ni siquiera el templo, porque la presencia de Dios no la garantizan unos muros que dividen el espacio sacro del profano; es el Espíritu el que todo lo santifica, haciendo real la presencia dinámica de Dios en todas y cada una de sus criaturas.

De todos los textos bíblicos, dos son las notas más sobresalientes:

a) Se subraya de modo particular la eficacia de la misma. Dios no asiste nunca como mero espectador de la historia o de la conducta individual, sino siempre como actor protagonista a quien nada escapa de cuanto creó; la creación entera sigue en sus manos, plenamente sometida. De aplicarse la terminología escolástica diríamos que es sobre todo una presencia *per potentiam*, incluso en pasajes que apuntan a la omnisciencia es siempre en orden a la acción salvífica.

b) Aunque tan dinámica, tal presencia sólo la descubre el hombre con la fe, porque siempre es asistencia trascendente, sin resquicios para el panteísmo o la inmanencia en lo creado: Dios está presente en todo, pero como distinto. La razón humana puede descubrir su existencia por los efectos, pero la presencia personal sólo la detecta y siente la fe. Incluso en las intervenciones apocalípticas, únicamente el creyente descubre que allí está la mano de Dios. La única excepción parece constituirla —según los textos apocalípticos— aquel modo de presencia que tendrá lugar en la parusía final, en que todo ojo humano verá claramente la más portentosa intervención de Dios en la historia humana que, hasta entonces, será una historia de salvación ligada y conducida por la presencia operante de Dios.

[1] Mt 1,23. [2] Jn 1,14. [3] Mt 28,20. [4] Gál 2,20; 1 Cor 3,16-17; 6,19; Ef 2,21-22; 3,17.

Bibl.: Además de las Teologías del AT (VAN IMSCHOT, EICHRODT, G. VON RAD, E. JACOB, P. HEINISCH, etc.), véase: M. F. LACAN, *Présence de Dieu*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 846-850.

C. WAU

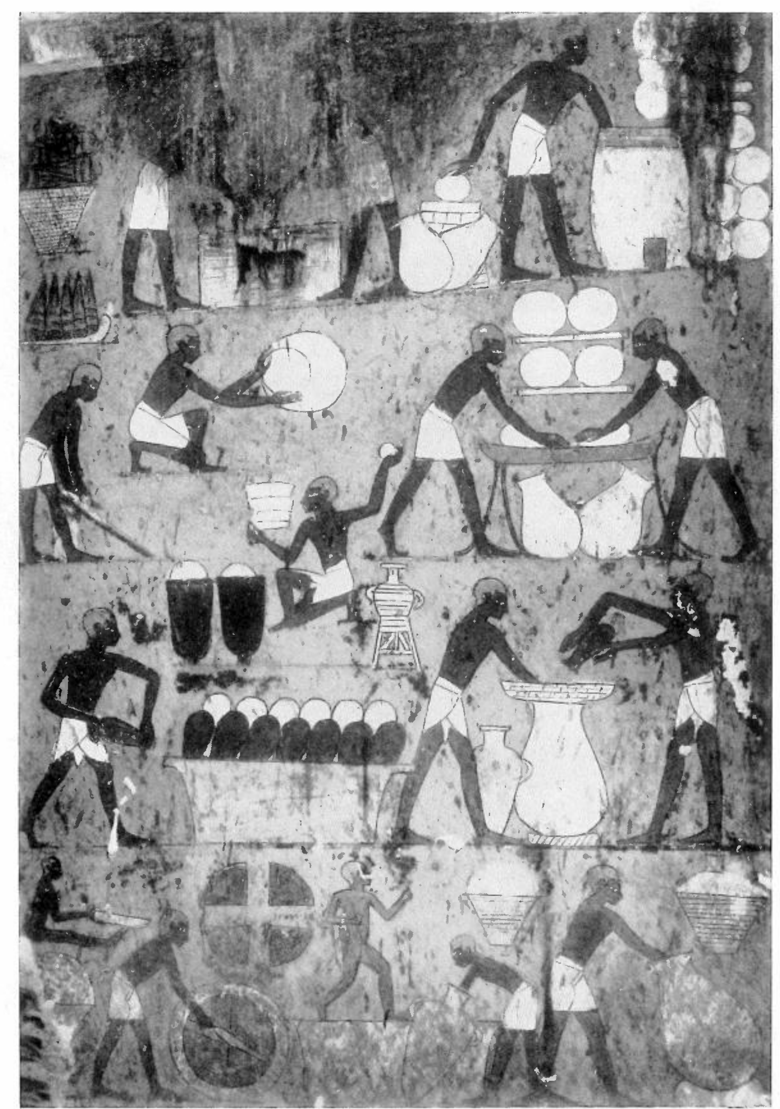
PRESENCIA REAL. → **Eucaristía.**

PRESTACIÓN PERSONAL (heb. *mas, mas ʿōbēd*; φόρος [δουλείας]; Vg. *tributarius*). La terminología anotada tiene en las tres lenguas un sentido amplio, en que pueden entrar la prestación personal propiamente dicha (trabajo obligatorio y sin retribución realizado en pro del bien público o del estado), el tributo, y hasta el cautiverio y esclavitud, etc. Interesa aquí únicamente el sentido estricto de trabajo obligado y sin retribución, aunque es bien difícil precisar tales características en razón de la vaguedad de las expresiones y porque no todos los pasajes del texto sagrado aportan los datos necesarios para la individualización.

Era de hecho una institución bien conocida en todo el Oriente antiguo, y las diversas legislaciones la tienen ante los ojos. En general, los reyes se servían de los prisioneros de guerra y de los delincuentes para sus grandes construcciones.

Los israelitas siempre conservaron vivo el doloroso recuerdo de sus trabajos para el faraón durante los últimos tiempos de su estancia en Egipto, cuando los dominadores idearon tal sistema de prestación personal para aminorar su extraordinaria fecundidad[1].

Aludiendo al carácter de la conquista de Canaán, el libro de los Jueces menciona varios pueblos indígenas, a los que Israel no exterminó, sino que sometió a la prestación personal[2]. Aun cuando algunos textos posteriores[3] parecen indicar que tal carga sólo se impuso a los extranjeros —por razones de tipo religioso—, es probable, sin embargo, que también la so-



Fresco de la tumba de Amenhotep (n.º 75), de la época de Thutmosis IV, en Šeiḫ ʿAbd el-Qurnah, representando diversos aspectos de la prestación personal en distintos oficios. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

portaron hombres israelitas[4]. Ya al principio de la monarquía aparece ʾĂdōnīrām como el ministro de David, que estaba al frente de tales servicios[5]; pero fue sobre todo con Salomón, embarcado en grandes empresas constructoras, cuando la institución logró un volumen y trascendencia extraordinarios con casi 200 000 obreros[6], lo que sacudió la sociedad israelita, produciendo el trastorno social y político que desembocó en el cisma del reino del Norte[7]. Ya el profeta Samuel había pronosticado esta lacra como inherente a la monarquía[8]. Y el pueblo manifestó después lo odioso de tal práctica, asesinando al ministro y capataz[9].

Se conoce algún otro caso posterior de prestación como en tiempos de Asa y Joaquín, pero los profetas levantaron en contra su voz, denunciando el abuso[10].

Las obras públicas llevadas a término en tiempos de Nehemías tuvieron carácter voluntario, sin llevar por tanto, tal prestación de trabajo nota alguna oprobiosa[11].

En el NT aparece dos veces tal prestación personal: en el caso del Cirineo, a quien obligaron a llevar la cruz de Jesús[12]; y en el Sermón del monte cuando Jesús declara pasada la ley del talión: «Si uno te requisara para una milla, vete con él dos»[13]. En ambos casos aparece el verbo ἀγγαρεύειν, tomados, vocablo y realidad, de los heraldos persas que, al anticiparse al viaje e itinerario del rey, podían obligar a quien quisiesen a que les enseñase el camino o les prestase su ayuda de cualquier género, uso que también adoptaron posteriormente los romanos.

[1] Éx 1,11-14; 5,4-19. [2] Jue 1,28-35; cf. Jos 16,10; 17,13. [3] 1 Re 9,15-19; 2 Cr 2, 16-17; 8,7-9. [4] Cf. 1 Re 5,20-28; 11,26 y sigs. [5] 2 Sm 20,24; 1 Re 4,6. [6] 1 Re 5,29-32. [7] 1 Re 11,26 y sigs.; 12,4-16. [8] 1 Sm. 8,12-17. [9] 1 Re 12,18. [10] Cf. 1Re 15,22; Jer 22,13-14.17. [11] Cf. Neh 3,1 y sigs. [12] Mc 15,21 y par. [13] Mt 5,41.

Bibl.: F. ZORELL, *Lexicon Graecum NT*, 2.ª ed., París 1931. R. DE VAUX, *Les institutions de l'AT*, 1, París 1958, págs. 218 y sigs.

C. GANCHO

PRÉSTAMOS. → **Acreedor.**

PRETOR. Traducción literal del *praetor* latino que «presidía» y designa uno de los cargos militares y judiciales, cuyas atribuciones y poderes variaron enormemente durante el proceso evolutivo en que se inició el floreciente estado de los romanos.

En la época del NT se designaba como «pretor» o «propretor» a los legados que regían las provincias imperiales como distintas de las senatoriales —más en el interior del imperio y más tranquilas— en las que gobernaban los «procónsules». Éstos se nombraban en griego ἀνθύπατος, mientras que los legados imperiales de las provincias «pretorias» eran llamados ἀντιστράτηγος o simplemente πρεσβευτής, si bien la nomenclatura no es fija ni en los historiadores ni en los mismos documentos oficiales.

Más tarde hubo provincias imperiales más pequeñas que se llamaron «procuradorías», en las que gobernaba un «procurador» o ἐπίτροπος.

Los textos del NT no mencionan nunca a los «pretores», aunque la provincia procuratoria de Judea dependía de la imperial de Siria. En su alusión al legado de Augusto en tal región (→ **Quirino**), san Lucas em-

plea el término genérico de ἡγεμονεύων (= ἡγεμών) equivalente a «gobernador» sin precisar más[1].

[1] Lc 2,2; cf. 3,1; Act 23,24 y sigs.; 24,1.10; 1 Pe 2,14.

Bibl.: U. HOLZMEISTER - S. ZEDDA, *Storia dei tempi del NT*, Turín 1950. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, 2 vols., París 1952.

C. WAU

PRETORIANA, Guardia (ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ; Vg. *praetorium*). En Flp 1,13, se dice: «... de manera que en todo el pretorio y entre todos los demás se ha hecho patente que por Cristo me hallo en cadenas». La voz → **pretorio** aparece en los evangelios y Hechos de los Apóstoles como nombre de un lugar; en cambio, en la epístola a los Filipenses se refiere indudablemente a personas y alcanza sentido colectivo. El pretorio era el cuartel principal del ejército durante las campañas que se llevaban a cabo, el palacio del gobernador de la provincia y las personas que le asistían y, a veces, la guardia imperial de guarnición en las circunscripciones administrativas imperiales. En qué acepción debe tomarse la palabra depende del lugar en que se compuso la epístola. Si se escribió en Roma, como parece creer buena parte de los exegetas, el pretorio equivale al campamento o cuartel de la guardia pretoriana y los miembros de ésta encargados de custodiar el palacio del emperador.

Bibl.: A. MÉDEBIELLE, *Épîtres aux Philippiens*, en *La Sainte Bible*, XII, París 1951, pág. 83. A. SEGOVIA, *Carta a los Filipenses*, en *La Sagrada Escritura*, II, Madrid 1962, pág. 743.

R. FUSTÉ

PRETORIO. Lugar en que el pretor o el representante de la autoridad romana ejercía el mando supremo y administraba justicia. Consistía en un entarimado alto de forma semicircular, sobre el que se hallaba la silla curul — una especie de sillón con brazos y sin respaldo — que ocupaba el pretor.

El pretorio del procurador de Judea, Pilato, se hallaba en la ciudad de Cesarea, lugar habitual de residencia de la autoridad romana. No obstante, cuando el procurador se trasladaba a Jerusalén, por ejemplo, con ocasión de la Pascua, podía instalar también allí su pretorio. Pilato solía entonces residir en el palacio de Herodes. Sin embargo, parece asimismo probable que en ciertas ocasiones estableciera su residencia en la Torre Antonia, en el ángulo noroeste del Templo, sin duda con el fin de vigilar mejor el Templo y controlar los movimientos del pueblo, especialmente en los días de la Pascua, tan propicios para revueltas populares.

Los sanedritas condujeron a Jesús el Viernes Santo muy de mañana al pretorio, para que Pilato ratificara la sentencia de muerte que se había dictado ya contra el Maestro[1].

Acerca del lugar donde en esta ocasión tenía instalado Pilato el pretorio hay sus dudas, siendo algunos autores partidarios del palacio de Herodes y la mayoría de la Torre Antonia. La tradición ha señalado siempre esta última como el lugar del proceso de Jesús.

El evangelio de san Juan aporta un dato de suma importancia para aclararnos el problema. Dice que el lugar que sirvió de pretorio se llamaba indistintamente → **Litóstrotos** o Gábbata[2]. «Litóstrotos» en griego significa «pavimento de piedra» y «Gábbata» en arameo es tanto como «altura». Resulta, pues, que el pretorio estaba entonces en un lugar de la ciudad, comúnmente conocido por el nombre de «altura». Este dato lo mismo puede convenir al palacio de Herodes, situado en la parte alta de la ciudad, que a la Torre Antonia, construida sobre la colina, llamada Betzeta, desde donde se dominaba el Templo y la ciudad. Por lo que respecta al nombre de «pavimento de piedra», debía tratarse de un enlosado bien conocido por su importancia. En 1932, al realizarse algunos trabajos en el convento de las Damas de Sión, apareció un gran pavimento de piedra en un lugar que correspondía a lo que fue Torre Antonia. Parece probable que dicho pavimento, de grandes dimensiones, fuera el patio de la Torre y el que en la ciudad era conocido con el nombre de «enlosado» por excelencia, es decir, «Litóstrotos». Si esto es así el pretorio donde fue juzgado Jesús estaría situado en la Torre Antonia.

Dicha torre era una gran fortaleza, construida por Herodes el Grande con el fin principal de proteger y vigilar el templo. Constaba a su vez de cuatro pequeñas torres en cada ángulo y, además de las dependencias de los soldados — allí se hallaba acuartelada habitualmente la cohorte romana que constituía la guarnición de la ciudad —, poseía salones y habitaciones suntuosas, baños, etc. El nombre de «Antonia» fue puesto por Herodes en honor a su amigo y protector Marco Antonio.

En los días del sitio de Jerusalén, la Torre fue uno de los baluartes que mayor resistencia opuso a los asaltantes. Conquistada al fin por los romanos, Tito mandó demolerla (→ **Antonia, Torre o fortaleza**).

[1] Jn 18,28. [2] Jn 19,13.

Bibl.: L. H. VINCENT, *Le lithostrotos d'après les fouilles récentes*, París 1933. P. BENOIT, *Prétoire, Lithostroton et Gabbatha*, en *RB*, 59 (1952), págs. 531-550. M. ALINE DE SION, *La Fortresse Antonia à Jérusalem et la question du Prétoire*, Jerusalén 1956. M. REVUELTA, *La localización del Pretorio*, en EstB, 20 (1962), págs. 261-317. W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1963 (trad. esp.).

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY

PRÍAPO (Πρίαπος). Dios tardío — Homero y Hesíodo lo desconocen — de la mitología griega y de genealogía confusa; parece ser un doble de → **Dionisos**, protector de la fecundidad en todas sus formas y recargado, en su vida y culto, de obscenidades, probablemente una representación cananea del dios Min egipcio.

No aparece en los textos bíblicos originales, pero la Vg. traduce así la → **ʾăšērāh** de Astarté, a quien daba «culto torpe» la reina Maʿăkāh, madre de Asa.

1 Re (Vg. 3 Re) 15,13; 2 Cr 15,16.

Bibl.: FR. STUMMER, en *ZAW*, 58 (1940-1941), pág. 254. F. C. SAINZ DE ROBLES, *Diccionario Mitológico Universal*, Madrid 1944, pág. 626. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 1098, n. 13.

J. A. PALACIOS

PRIESTERKODEX. Llamado también → **Código sacerdotal** o «Documento sacerdotal», y designado con la sigla P. Aunque última por la fecha de redacción, fue la primera fuente del Pentateuco que discernió la crítica. La

compilación que se le asigna se fecha en los siglos VI-V A.C., y le atribuye la mayor parte de los textos, doctrinas e informes sobre liturgia, derecho, genealogías y tecnología (→ **Pentateuco** y **Wellhausianismo**).

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 47-54.

M. V. ARRABAL

PRIMICIAS (heb. *bikkūrīm*; ac. *bak[ka]ru*; ἀπαρχή; Vg. *primitiae*). Primicias son los primeros frutos vegetales; el hebreo las designa con una raíz que significa «temprano» y que alterna frecuentemente con *rē'šît* que alude a las nociones de principio y capitalidad (= ἀπαρχή).

Todos los pueblos agrícolas — babilonios, egipcios, cartagineses, griegos y romanos — de la antigüedad sintieron la necesidad de ofrendar a Dios los frutos primeros de los campos, como reconocimiento práctico del dominio divino sobre todas las manifestaciones de vida y fecundidad, y también para desacralizar así las cosechas y poder emplearlas en usos profanos (Clamer)[1]. En Pablo aparecerá una concepción antitética de las primicias.

Es significativo que en el primer relato de sacrificio cultual de la Biblia aparezca ya la ofrenda de primicias vegetales y de primogénitos de ganado[2].

En la historia ritual hebrea, la legislación sobre las primicias se va precisando, porque ya no es simplemente una ofrenda espontánea a Dios, sino una obligación religiosa hacia el santuario y sus ministros; adquiere valor de ofrenda ritual (*minḥāh*)[3]. El Código de la Alianza legisla sobre las mismas, si bien con fórmulas que parece referirse al Templo salomónico[4]. Una verdadera fórmula litúrgica de ofrecimiento se encuentra en el Deuteronomio, en que las primicias son la expresión de gratitud por haber recibido de Dios la tierra de Canaán[5]. Ezequiel y Nehemías dan nuevo vigor a la ley después del Destierro[6].

Las primicias dieron origen a dos grandes fiestas del calendario hebreo: la de los Ácimos era de hecho una fiesta de ofrenda de primeros frutos[7], que servía de preparación a la verdadera y máxima fiesta primicial, que fue la fiesta de las semanas o Pentecostés que tenía lugar al final de la recolección de los trigos y que también se llama fiesta de primicias[8]; fiesta agrícola que Israel debió de imitar de los cananeos.

[1] Cf. Lv 19,23. [2] Gn 4,3-4. [3] Lv 2,14-16. [4] Cf. Éx 23,19; 34,26. [5] Dt 26,1-11. [6] Ez 44,29-30; Neh 10,36; 13,31. [7] Cf. Lv 23,9-14 [8] Nm 18,3; 28,26.

En sentido figurado, las primicias no sólo son lo mejor de una masa, sino que influyen sobre ella santificándola: así Israel es como las primicias de Dios entre todos los pueblos[1] y lo son los cristianos entre los hombres[2].

Según Pablo, Cristo resucita como «primicias» de cuantos resucitamos después[3], no sólo en cuanto que es el primero en tiempo que ha experimentado el triunfo de la resurrección, sino como causa de la misma que la gran masa de la cosecha posterior logra por su mediación. Así, la imagen hace pensar en una sacralización de los frutos ulteriores, en razón precisamente de la bendición divina que comportan las primicias. La identidad de suerte entre primicias y el resto de la cosecha adquiere en Pablo valores de garantía[4].

[1] Jer 2,3. [2] Sant 1,18; cf. Ap 14,4. [3] 1 Cor 15,20.23. [4] Rom 8,23.

Bibl.: O. EISSFELDT, *Erstlinge und Zehnten im AT*, Leipzig 1917. G. DELLING, ἀπαρχή, en *ThW*, I, págs. 483-484. É. DHORME, *La religion des hébreux nomades*, Bruselas 1937. A. CLAMER, en *La Sainte Bible*, I, págs. 2, 203; II, págs. 169-171. R. DE VAUX, *Les institutions de l'AT*, II, París 1962, *passim*. CH. HAURET, *Prémices*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, págs. 843-844.

C. GANCHO

PRIMOGÉNITO (heb. *bĕkōr*; πρωτότοκος; Vg. *primogenitus*). Se dice del primer nacido de una pareja humana o de irracionales[1]. La palabra hebrea presenta la misma raíz que primicias, de las que «primogénito» no es sino una especie, la de los animales en cuanto a contrapuestos a vegetales.

Primogénito con respecto al padre es el primer engendrado y se designa también cual «principio (*rē'šît*) o lo mejor de la fuerza»[2]. Con relación a la madre — y la distinción tiene especial importancia jurídica, tratándose de una familia polígama — primogénito es el que «abre el seno» (*péṭer réḥem*)[3]. Así, pues, en el concepto bíblico, «primogénito» apunta a la prioridad de existencia, al hecho de que no haya ninguno antes, a ser el fruto primero del padre o de la madre; ahí radica su dignidad y no en ser el primero de una serie que es siempre realidad accesoria y derivada.

Como todas las primicias, los primogénitos masculinos eran «consagrados» a Dios[4], con una consagración que no se sabe a punto fijo en qué consistía, probablemente en una mera designación al servicio divino del que eran rescatados, toda vez que Yahweh no admitía sacrificios humanos, y el culto pasó a ser función exclusiva de los descendientes de Aarón y de los levitas. Los primogénitos de los animales, si eran puros venían ofrecidos en sacrificio; en otro caso, eran también rescatados mediante ofrenda de animal apto para el sacrificio litúrgico y pasando una cantidad al santuario.

A la razón general del dominio divino sobre toda vida se agregó una razón histórica: la liberación de Egipto, en que el ángel exterminador perdonó la vida de los primogénitos hebreos en medio de la devastación en que perecieron todos los primogénitos egipcios de hombres y animales[5].

Socialmente, el primogénito tenía una serie de privilegios y deberes que constituían la primogenitura (heb. *bĕkōrāh*; κρωτοτοκεῖα, πρεσβεῖα). Ya, aun en vida del padre, el primogénito ostentaba la presidencia entre los hermanos[6]; cuando el padre moría recibía doble parte de herencia (*pî šĕnáyim*; ac. *šinipu*) y pasaba a ocupar la autoridad paterna sobre los hermanos[7]. Atribuciones parecidas concedían las leyes mesopotámicas, y asirias como aparece en los contratos de Nippur y de Nuzu.

Tales derechos podía perderlos por propia decisión o incuria como aconteció a Esaú[8], ya por decisión paterna como castigo de una falta grave, cual sucedió a Rubén por su pecado de incesto[9]. Pero la ley le protegía contra las arbitrariedades del padre que no podía mermarle en sus derechos por no ser hijo de la mujer favorita[10]. Sin embargo, la historia hebrea está llena de

casos en que un hermano menor suplanta en sus derechos al primogénito: Jacob a Esaú, José entre los doce, Efraím a Manasés, David y después Salomón entre sus respectivos hermanos, etc., hasta el punto de establecer una cuasi-regla providencial diversa y hasta opuesta a la legal y jurídica[11].

Primogénito tiene en algunos textos un sentido figurado, como cuando se habla del «primogénito de la muerte» (fuerza deletérea), o de «los primogénitos de los pobres» (los más miserables)[12].

Israel es el primogénito de Dios, porque es el pueblo predilecto entre todos los pueblos[13]; por ello es que el luto «como por primogénito y unigénito» (*yāḥīd*; μονογενής), es el luto máximo[14], porque manifiesta la suprema tristeza de los progenitores.

Prioridad en tiempo y superioridad en dignidad y excelencia, viene a significar la primogenitura de la Sabiduría entre todas las obras creadas por Dios[15].

[1]Éx 11,5; 12,29. [2]Gn 49,3; Dt 21,17. [3]Éx 13,2.12.15; 34,19; Nm 3,12; Ez 20,26; Lc 2,23. [4]Éx 22,28-29; Nm 18,15-17; Dt 15, 19,20. [5]Éx 13,11-15; cf. Heb 11,28. [6]Gn 42,22 y sigs.; 43,33. [7]Dt 21,17; cf. 2 Re 2,9; Eclo 12,5; 18,32; 48,12; Zac 13,8; 1 Tim 5,17. [8]Cf. Gn 25,29-34. [9]Gn 35,22; 49,3-4; 1 Cr 5,1. [10]Dt 21, 15-17. [11]Cf. Gn 4,4-5; 1 Sm 16,12; 1 Re 2,15; Mal 1,2-3; Rom 9,13. [12]Job 18,13; Is 14,30. [13]Éx 4,22; Eclo 36,11; Jer 31,9. [14]Zac 12,10; cf. Gn cap. 22. [15]Eclo 24,5.

Los cinco pasajes que hablan de πρωτότοκος, singular, en el NT se refieren siempre a Jesús.

En Lucas tiene su valor fisiológico y propio de hijo primogénito — «que abre el seno» — de María, su madre[1]; el texto habla del «primogénito de ella» (πρωτότοκον αὐτῆς) con calificativo que, además de excluir la intervención de José — de cuya paternidad respecto de otros hijos nada dice —, prepara la escena de la presentación en el Templo, precisamente por ser primicias del vientre materno (*péṭer réḥem*). Por sí mismo, el texto tampoco sugiere nada respecto de la venida o no venida al mundo de otros hijos de María. La inscripción griega de Tell el-Yehūdiyah, Egipto, habla de una Arsinoe que murió en los dolores del parto de «su primogénito», que equivale de hecho a «unigénito».

Ya con sentido analógico habla Pablo de la primogenitura de Jesús entre muchos hermanos[2], primogenitura que Dios le concede como resultante de la asimilación de los predestinados a la imagen de su Hijo. En el pensamiento paulino, la glorificación escatológica de los elegidos es dádiva que procede de la paternidad de Dios, pero ésta de hecho no se ejerce sino a través del Hijo: de ahí que la primogenitura de Jesús no sólo esté al término de la conformación gloriosa de los predestinados, sino que sea también su imagen ejemplar.

Algo parecido cabe decir de los textos que nombran a Jesús «primogénito de (entre) los muertos»[3], no sólo por ser el primer resucitado («primicias de los muertos») sino modelo y causa meritoria de la resurrección de cuantos resucitarán en los acontecimientos finales o escatológicos.

Ejemplaridad dilatada que aparece cuando se le proclama «primogénito de toda la creación» (πρωτότοκος πάσης κτίσεως)[4] — al modo de la exaltación de la Sabiduría en el AT — no sólo aludiendo a la prioridad temporal, implícita en la fe en su preexistencia, sino manifestando la fe en su mediación creadora respecto del cosmos, si bien conservando siempre un intenso matiz soteriológico, como resulta de todo el himno de Colosenses.

[1]Lc 2,7. [2]Rom 8,29. [3]Col 1,18; Ap 1,5. [4]Col 1,15.

Bibl.: J. B. FREY, *La signification du terme* πρωτότοκος *d'après une inscription juive*, en *Bibl*, 11 (1930), págs. 373-390. W. MICHAELIS, πρωτότοκος, πρωτοτοκεῖα, en *ThW*, VI, págs. 872-883. R. DE VAUX, *Les institutions de l'AT*, I, París 1958, págs. 72-73.

C. GANCHO

PRINCIPADOS ANGÉLICOS. → **Ángel.**

PRISCA (Πρῖσκα). Mujer del judío cristiano Áquila, y ambos buenos amigos del apóstol Pablo. En los Hechos de los Apóstoles se la designa por el diminutivo de Priscila (Πρίσκιλλα).

Act 18,2.18.26; Rom 16,3; 1 Cor 16,9; 2 Tim 4,19.

Bibl.: → Áquila.

PRISCILA. → **Áquila** y **Prisca.**

PRISIONERO DE GUERRA. → **Esclavo.**

PRIVILEGIO PAULINO. Trátase de un instituto jurídico, elaborado a través de una lenta evolución histórica sobre la base exegética de 1 Cor 7,12-15.

I. EXÉGESIS. Todo el capítulo 7 de la 1 Cor consiste en responder el apóstol a varias cuestiones que los nuevos cristianos le habían propuesto en relación con el matrimonio y la virginidad. Establecida la plena indisolubilidad del matrimonio cristiano (vers. 10-11) sigue: «Cuando a los *demás*»: es una frase vaga que se ha de determinar no sólo por el contexto antecedente donde ha hablado de los cristianos casados (vers. 10-11), de los no casados y particularmente de los viudos (vers. 8-9); sino principalmente por el contexto siguiente, donde se habla de un fiel con mujer infiel, o viceversa. Era natural que un estado así, que pudo ser entonces frecuente, crease particular dificultad en Corinto, sobre todo a los principios. Por otra parte, es conocido en toda la epístola el papel importante que desempeñaban en la iglesia de Corinto las mujeres.

Es de notar (cf. Prat, pág. 133) para nuestro caso que Pablo no llama propiamente matrimonio al matrimonio mixto: reserva este nombre para el sacramento que une dos fieles. Por esto no interpela sino al cónyuge cristiano, porque la Iglesia no ha de regular la vida de los que no le pertenecen.

Sobre estas uniones, sigue Pablo, «digo yo, no el Señor»; la frase es como un eco del ver. 10, donde hablando de la indisolubilidad del matrimonio pone lo contrario: «lo dice el Señor, no yo». Es costumbre de Pablo en la solución de todas estas consultas sobre matrimonio y virginidad (vers. 25 y 40) acudir al Señor o al Espíritu de Dios para afianzar su doctrina.

La misma contraposición de verbos παραγγέλλω, λέγω (vers. 10 y 12) en que «prescribe» o «intima» el Señor, mientras que lo actual lo «dice» o «anuncia» él, podría ya fácilmente insinuar una diferencia. Aunque Pablo diga o proclame lo que sigue, no puede pensarse en que lo haga por autoridad propia. Pablo no puede disolver

lo que Dios ha unido (*Quod Deus coniunxit, homo non separet*)[1]. Hay, pues, diferencia entre una orden precisa del Señor, y una norma dictada por la propia prudencia, incluso iluminada por el Espíritu de Dios.

Sigue Pablo: «Si un hermano tiene (ἔχει) una mujer infiel... o una mujer (llamada hermana en el ver. 15) tiene (ἔχει) un marido infiel.» Se trata, pues, de los que han abrazado la fe después de casados y una de las partes ha quedado infiel. No dice: «si uno se *casa* con...» sino: si uno *tiene* cónyuge infiel. Lo que indica que no se trata de matrimonios contraídos después de la conversión, en los que ambos quedan obligados hasta la muerte de uno (como parece deducirse del ver. 39); ni de concesiones de matrimonio con «disparidad de culto»; sino que, al abrazar la fe, tenía ya un cónyuge infiel.

Aunque los derechos en este caso son iguales en el hombre y en la mujer, las expresiones χωρίζεσθαι, ἀφιέναι revisten matices. Despedir es más fuerte que separarse. Por otra parte, el despedir era un derecho que en la terminología judía correspondía sólo al marido (dar libelo de repudio) (cf. ver. 11): aquí es también la mujer la que puede despedir al hombre.

¿Quién es el cónyuge ἄπιστος? A él no se opone πιστός (que no recurre en el contexto), sino el hermano o hermana (vers. 12 y 15). El término «hermano» o «hermana» ha suscitado luego diversas cuestiones en la interpretación canónica. Si uno hubiese recibido el bautismo fuera de la iglesia católica ¿podría también aprovecharse de este privilegio? Es cuestión que difícilmente puede resolverse con la mera exégesis. El caso queda fuera del panorama de la concepción paulina.

Otro problema que presenta el texto es la indecisión que resulta de las palabras: «no la despida», «se separe». ¿Se trata de preceptos o de consejos? Dada la vaguedad de las palabras, los comentadores o se han callado (así Crisóstomo y Teofilacto) o se han inclinado casi por igual a uno de los dos bandos. Creemos con todo mejor, atendido el contexto, que se trate de preceptos: se trata de salvaguardar la fe, que es el sumo bien, y ante el peligro de perderla, el consejo sería débil remedio; son evidentes las dificultades que podía provocar el que uno solo de los cónyuges aceptase la fe; tenían que enfrentarse de continuo dos concepciones y maneras de vivir opuestas.

La explicación del ver. 14, en el caso de que puedan convivir creyente y no creyente en paz y sin peligro para la fe, no carece de dificultad: «de otra forma, vuestros hijos serían impuros y de hecho son santos». El sentido de ἅγιος y ἁγιάζεσθαι aquí usado no encuentra paralelos en el NT. Se podría acercar al de 1 Tim 4,5, aunque no se aplique a las personas. ¿De qué impureza y santidad se habla? La explicación se puede encontrar en 1 Cor 6,15-17: el cónyuge «miembro de Cristo» ha englobado o absorbido, por decirlo así, en su personalidad al que no lo es, y éste recibe, no una santidad interior, pero sí una como consagración exterior, que, si no le hace completamente puro, le hace por lo menos «no impuro» y consagrado por participación. Además, el cónyuge infiel es objeto del amor, de la esperanza y de la oración del fiel. No basta, pues, hablar de pureza o impureza legal, ni de legitimidad o ilegitimidad, sino que hay que introducir un elemento psicológico y místico.

Que, cumplidas estas condiciones, puedan contraer nuevas nupcias, se deduce de las palabras: «no está esclavizado el hermano o la hermana en semejantes casos». Por otra parte, exige lo mismo la contraposición con el ver. 11 (*manere innuptam*): si no se tratase de un privilegio en beneficio de la fe, valdría la ley de la indisolubilidad antes enunciada.

Fuera de este caso — prosigue Pablo — que es como una excepción, la doctrina inculcada en los párrafos siguientes, es que el pasar al cristianismo no modifica los contratos naturales establecidos antes del bautismo y en esta regla general seguirá insistiendo en el cap. 7.

[1] Mt 19,6.

Bibl.: J. Biedessack, *Über das sogenannte paulinische Privilegium*, en *ZKTh*, 7 (1883), págs. 304-322. F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, I, París 1930, págs. 132-135. G. Ryckmans, *De privilegio paulino juxta 1 Cor VII, 12-20*, en *CollM*, 10 (1930), págs. 637-638. E.-B. Allo. *Première Épître aux Corinthiens*, París 1934, pág. 165 y sigs. L. C. de Léry, *Le privilège de la Foi*, Montreal 1938, págs. 3-93. P. Dulau, *The Pauline Privilege: Is it Promulgated in the First Epistle to the Corinthians?*, en *CBQ*, 13 (1951), págs. 146-152. P. Adnés, *Le mariage*, Tournai 1963, págs. 35-36, 171 y sigs.

F. PUZO

II. Instituto jurídico. 1. Base exegética. En 1 Cor 7,10-11 proclama san Pablo como precepto del Señor («ordeno no yo, sino el Señor») la absoluta indisolubilidad del matrimonio cristiano: en la desavenencia no cabe sino hacer las paces o renunciar a toda vida conyugal.

En la perícope siguiente se refiere Pablo «a los demás», a quienes contrajeron en la infidelidad. A éstos se dirige el apóstol en nombre propio («digo yo, no el Señor»), aunque en virtud de la potestad de Dios recibida, para intimarles en primer lugar la indisolubilidad del vínculo, aun supuesto el bautismo de uno de ellos («no la despida»), salvo el caso, en que el convivir con el cónyuge gentil pudiera crear un peligro para la fe del bautizado: «no está esclavizado el hermano o la hermana en semejantes casos; antes a vivir en paz nos ha llamado el Señor». Esta expresión, tanto por la contraposición presentada entre el matrimonio cristiano y el contraído en la gentilidad, como por la omisión aquí del dilema «hacer las paces o renunciar a la vida conyugal», ha dado base suficiente a la exégesis que desde el siglo XII al XVIII vio en ella el permiso de contraer nuevas nupcias y la consiguiente ruptura del primer vínculo; no se trata de un precepto, sino de un privilegio en orden a salvaguardar el bien superior de la vida sobrenatural en la fe.

Tal ha sido la interpretación favorable de la Iglesia a lo largo de una lenta evolución histórica, que quiso mirar cada vez más al contexto de las expresiones y a las condiciones históricas de los Corintios. Hoy, con todo, gana terreno la opinión de quienes leen en Pablo la separación simple, sin disolución del vínculo. Ésta tendría lugar sólo en virtud de la potestad vicaria otorgada a Pedro y a sus sucesores por Jesucristo. Los Papas habrían vinculado el ejercicio de su poder al cumplimiento de las condiciones expresadas en la ley canónica.

2. Historia. Hasta principios del siglo x, los autores aproximaron sin más las expresiones de Pablo en la 1 Cor 7,12-15 a la ley general de la indisolubilidad del matrimonio[1]. Debemos a san Agustín († 430) la formulación precisa de la exposición entonces común en torno al texto de san Pablo: éste reconoce al cristiano el derecho a separarse de la eposa con quien contrajo en la gentilidad, si ella no se convierte, pero le aconseja no lo haga para no perder la ocasión de convertirla; en todo caso permanecería el vínculo[A].

Se apartan de esta doctrina solamente algunos penitenciales de los siglos vii y ix y, antes que ellos, el Ambrosiáster († 393?). Según éste, el ver. 15 proclama la libertad del cristiano para nuevas nupcias, si la esposa gentil se aparta de él por odio a la fe; la ofensa cometida así contra el Autor del matrimonio la priva de su derecho[B]. Su autoridad se impondrá por creérsele el verdadero san Ambrosio. Descubierta la falsedad y la tendencia laxista del Ambrosiáster respecto al vínculo, merece poca atención.

Hincmaro de Reims († 882) precisó la doctrina; el cónyuge fiel puede siempre abandonar a la que permanece gentil, pero no le está permitido pasar a nuevas nupcias, si no es que ella lo haya abandonado por odio a la fe.

Hasta la elaboración del *Decretum Gratiani* (1140?) predomina con todo la doctrina de san Agustín y se considera exclusivo de la primitiva Iglesia el privilegio paulino; pero se va haciendo sentir el influjo de Hincmaro. Graciano y Pedro Lombardo († 1160) exponen ya con amplitud y seguridad su sentencia: cuando el gentil rechaza la vida común o la hace insoportable al cónyuge bautizado, puede éste pasar a nuevas nupcias.

Sobre la base del *Decretum* y con la firmeza obtenida mediante la autoridad de Inocencio III († 1216) prosigue el privilegio paulino su lenta evolución, patente en la glosa. Este Papa había ya insinuado la conveniencia de interpelar al cónyuge gentil acerca de su posible conversión o la voluntad de convivir sin ofensa del Creador[C].

En el siglo xvi se urge la necesidad de estas interpretaciones y se proponen al Papa nuevas dificultades, surgidas en determinadas regiones con la conversión de paganos polígamos. Una constitución de Paulo III, otra de Pío V y una tercera de Gregorio XIII imprimen a la evolución del privilegio un nuevo rumbo, que lo traslada ciertamente más allá de su base paulino-escriturística. Se pasa entonces a distinguir entre privilegio paulino y privilegio de la fe. Más tarde se hablará del privilegio petrino.

[A] S. Agustín, *Ad Pollentium*, en *PL*, 40, 459. [B] Ambrosiáster, *Comment. in Epist. I ad Cor*, en *PL*, 17, 231. [C] Inocencio III, X, 4,19,7; Denz, 405.

[1] Mt 19,4 y sigs.

3. Legislación. El Código de Derecho Canónico formula las normas relativas al privilegio paulino en los cánones 1120-1127. El privilegio consiste en la facultad concedida al cónyuge convertido para pasar a nuevas nupcias y disolver mediante éstas (canon 1126) el vínculo matrimonial contraído antes del bautismo con una persona no bautizada.

Las condiciones son las siguientes: 1.º El primer matrimonio debió contraerse entre dos personas no bautizadas (canon 1120). 2.º El privilegio presupone el bautismo de uno solo de los cónyuges, pero no cesa por el uso del matrimonio aun después del bautismo con tal que se den las demás condiciones requeridas (canon 1124); probablemente sería válido, aunque no lícito, servirse del privilegio estribando en el bautismo recibido fuera de la Iglesia católica. 3.º Se requiere además, que el cónyuge gentil haya abandonado física o moralmente al bautizado. La separación física puede preceder a seguir al bautismo y deberse a cualquier causa, pero no debe haber dado motivo para ello el cónyuge converso (canon 1123). La separación moral tiene lugar, cuando el no bautizado quiere seguir cohabitando, pero no lo hace sin injuria del cónyuge o sin ofensa de la fe o de la moral. 4.º Para que conste el precedente requisito es necesario que antes del nuevo matrimonio, el bautizado haya preguntado al cónyuge gentil: *a*) si quiere también convertirse y bautizarse o *b*) si quiere al menos cohabitar pacíficamente y sin ofensa del Creador. Estas interpelaciones se requieren absolutamente, salvo que la Santa Sede haya declarado otra cosa (canon 1121); pero se duda, si ponen en juego la validez o sólo la licitud del nuevo matrimonio, si se requieren por derecho divino o sólo por derecho eclesiástico. Las interpelaciones deben hacerse ordinariamente *ex officio*, con intervención del obispo, pero aun hechas en forma privada serían válidas, y aun lícitas en caso de necesidad (canon 1122). En virtud de las facultades concedidas a todos los obispos residenciales mediante el *motu proprio*[A], pueden éstos permitir por justa causa, que las interpelaciones se hagan antes del bautismo y, con causa grave, pueden incluso dispensar de las interpelaciones, cuando consta sumariamente que no se podrán realizar o serían inútiles.

Realizadas estas cuatro condiciones puede el cónyuge recién bautizado pasar a un nuevo matrimonio; incluso, aunque no pareciese cierto el uso legítimo del privilegio paulino (canon 1127). Sólo al contraerse este nuevo matrimonio queda disuelto el vínculo primero y tiene lugar el privilegio paulino. El bien de la fe, razón del privilegio, suele postular la elección de un cónyuge católico pero puede haber lugar a un matrimonio mixto o dispar, supuestas las dispensas requeridas. El *motu proprio* titulado *Pastorale munus*, n.º 20, concede a todos los obispos residenciales el que puedan otorgar esta dispensa, cuando urge una causa grave y justa, incluso para que tenga lugar el uso del privilegio paulino.

El contenido del canon 1125, propiamente hablando, queda al margen del privilegio paulino; pertenece ya al privilegio de la fe, llamado también privilegio petrino en sentido amplio. Extiende a todas las regiones donde se den las mismas circunstancias los favores concedidos por Paulo III, Pío V y Gregorio XIII mediante las Constituciones respectivas: *Altitudo* (1 junio 1537), *Romani Pontificis* (2 agosto 1571), *Populis* (25 enero 1585). La primera concede al polígamo converso, que no recuerda cuál fue su primera esposa, elegir para esposa cristiana a la que prefiera de entre ellas, aunque le conste no fue la primera. La Constitución de Pío V

otorga al polígamo converso la facultad de casarse con la esposa, que se bautice con él, sobre todo si no recuerda cuál fue la primera. Finalmente Gregorio XIII concede amplísima facultad para contraer nuevas nupcias después del bautismo a los infieles cautivos y trasladados a países lejanos, cuando resulta imposible hacer a su primera esposa las interpelaciones debidas para el uso del privilegio paulino o se presume responderá negativamente.

[A] *Pastorale munus*, n.º 23, en *AAS*, 56 (1964), pág. 9.

Bibl.: G. PAYEN, *De Matrimonio in Missionibus et Casus*, 3 vols, 2.ª ed., Zi-Ka-wei 1936. G. H. JOYCE, *Christian Marriage: An Historical and Doctrinal Study*, 2.ª ed., Londres 1948, págs. 469-491. G. OESTERLE, *Privilège Paulin*, en *Dictionnaire de Droit Canonique*, París 1958, cols. 229-280. C. ALONSO, *De solutione vinculi matrimonialis vi privilegii Paulini*, Manila 1960.

M. CUYÁS

PRIVILEGIO PETRINO. Puede entenderse esta expresión en dos sentidos: amplio y estricto.

Privilegio petrino en sentido amplio, llamado también privilegio de la fe, significa el poder ministerial del sucesor de san Pedro para disolver en bien de las almas, y muy particularmente a favor de la fe, cualquier vínculo matrimonial que no haya llegado a la perfección del matrimonio consumado entre bautizados. Sobre la base escriturística de la contraposición establecida por san Pablo entre matrimonio indisoluble y disoluble[1] conjuga así la Iglesia el rigor de los textos extremos: «Lo que Dios unió no lo separe el hombre»[2] y «no está esclavizado el hermano o la hermana; que Dios nos ha llamado a la paz»[3]. También en sentido amplio, este privilegio comprende el privilegio paulino en su sentido estricto y en sus aplicaciones más amplias, el privilegio petrino en sentido estricto y la facultad pontificia de disolver el matrimonio no consumado entre bautizados.

Privilegio petrino, en sentido estricto, significa el poder del Papa para disolver el vínculo matrimonial, incluso consumado, establecido desde el principio entre un bautizado acatólico o católico y un no bautizado. Presupone como condición necesaria la carencia de bautismo en una de las partes o el no uso del matrimonio después del bautismo de la que contrajo infiel. Hasta los últimos decenios no se conocían casos en que el Papa hubiese hecho uso de esta facultad (ello explica que no hallase formulación en el *Codex Iuris Canonici*). Aun ahora no lo hace sino rara vez, cuando se da imposibilidad moral de restablecer la vida común, conviene en gran manera para el bien de las almas y no hay peligro de escándalo o admiración en los demás (cf. *Instr. S.C.S. Officii*, 1 mayo 1934). El privilegio no se otorga cuando el matrimonio ha sido contraído con dispensa del impedimento de disparidad de cultos (canon 1070), si no es por razones muy excepcionales.

[1] 1 Cor 7,11.16. [2] Mt 19,6. [3] 1 Cor 7,15.

Bibl.: F. HÜRTH, *Notae quaedam ad Privilegium Petrinum*, en *Periodica de re morali canonica e liturgica*, 45, Roma 1956, págs. 3-22, 371-391. A. BRIDE, *L'actuelle extension du «privilège de la foi»*, en *L'Année canonique*, 6, París 1958-1959, pág. 76 y sigs.

M. CUYÁS

PROCÓNSUL (ἀνθύπατος). Título que ostentaba el gobernador de una provincia senatorial, aun cuando antes no hubiese sido cónsul en Roma; este requisito sólo se tenía en cuenta, de hecho, para las dos máximas provincias de Asia y África. Las provincias imperiales —la división arranca del convenio entre Octaviano y el Senado el año 27 A.C., aunque con el tiempo cambiaron de régimen muchas de ellas— eran regidas por legados o propretores.

Los procónsules solían durar un año en su cargo, mientras los gobernadores imperiales estaban siempre a disposición de la voluntad de su señor, que podía cambiarlos a su gusto.

Los procónsules de la provincia romana de Siria, a la que se encontraba anexionada Palestina como procuraduría, fueron:

1. BAJO POMPEYO (68-48 A.C.):

M. Emilio Escauro 65-62
Léntulo Marcelino 59-58
A. Gabinio 57-55
M. Licinio Craso 54-53
C. Casio Longino 53-52
M. Calpurnio Bíbulo 51-50
Veientón 50-49
Q. Metelo Escipión 49-48

2. BAJO CÉSAR (47-44 A.C.):

Sexto César 47-46
Cecilio Baso 46
C. Antisticio Veto 45
L. Estacio Murco 44
C. Casio Longino 44-42

3. BAJO M. ANTONIO (42-31 A.C.):

Decidio Saxa 41-40
P. Ventidio 39-38
C. Sosio 38-37
L. Munacio Planco 35
L. Calpurnio Bíbulo 32-31.

4. BAJO AUGUSTO (31 A.C.-19 D.C.). Empiezan los legados propretores que llegan hasta la destrucción de Jerusalén el año 70 D.C.

Q. Didio 30
M. Mesala Corvino 29
M. Tulio Cicerón 28 (?)
Varrón 23
M. Agripa 23-13
P. Sulpicio Quirino, 1.ª vez, 12-9
M. Ticio 9-8 (tal vez antes del precedente)
C. Sencio Saturnino 8-6
P. Quintilio Varo 6-4
C. César 1 A.C.-4 D.C.
P. Sulpicio Quirino, 2.ª vez, 6 y sigs.
C. Crético Silano 12-17.

5. BAJO TIBERIO (14-37):

Gn. Calpurnio 17-19
Gn. Sencio Saturnino 19-21
L. Elio Lamia ?-32
L. Pomponio Flaco 32-35
L. Vitelio (padre del emperador) 35-39

6. BAJO CALÍGULA (37-41):

P. Petronio 39-42.

7. BAJO CLAUDIO (41-54):
   C. Vibio Marso 42-44
   C. Casio Longino 45-50
   C. Umidio Cuadrato 50-60.
8. BAJO NERÓN (54-68):
   Gn. Domicio Corbulón 60-63
   C. Cestio Gallo 63-66
   C. Licinio Muciano 67-69.

Derpués de la destrucción de Jerusalén por Tito el año 70, la nueva provincia de Judea empieza a ser gobernada por un legado de rango pretoriano en régimen de independencia respecto de la vieja provincia de Siria.

El NT — que de todos los procónsules enumerados sólo menciona a Quirino — designa como ἀνθύπατος — traducción del latín *proconsul* — al gobernador romano de Chipre, Sergio Paulo[1], al de Acaya, el español Galión[2], y a los «procónsules» — probablemente mero plural de categoría — de Éfeso[3].

También Flavio Josefo emplea el vocablo en varias ocasiones.

[1] Act 13,7.8.12. [2] Act 18,12. [3] Act 19,38.

Bibl.: U. HOLZMEISTER - S. ZEDDA, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, Turín 1950, págs. 60-64. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952, pág. 287 y sigs.

C. GANCHO

PRÓCORO (Πρόχορος; Vg. *Prochorus*). Uno de los siete diáconos que fueron elegidos por la iglesia madre de Jerusalén con ocasión del disgusto de los helenistas al estimar que sus viudas no recibían idéntico trato que las de los judíos

Viene mencionado en tercer lugar, después de Esteban y Felipe, y como todos sus colegas lleva nombre griego que literalmente significa «director del coro».

No vuelve a aparecer en el NT. Según una tradición, san Pablo lo consagró obispo de Nicomedia de Bitinia. El *Martirologio Romano* conmemora su martirio en Antioquía el 9 de abril.

Act 6,1-6.

C. WAU

PROCREACIÓN. → **Esterilidad, Hijos, Matrimonio, Vida sexual.**

PROCURADOR (ἡγεμών, ἐπίτροπος τοῦ βασιλέως; Vg. *praeses*, *procurator regis*). Los territorios de Judea, Samaría e Idumea fueron convertidos en provincia romana al ser depuesto el «etnarca» Arquelao, el año 6 D.C. Su gobierno se confió a un «procurador», sometido a la vigilancia del «legado» de Siria, que estaba facultado para intervenir en los casos graves. El procurador tenía las funciones de comandante militar, jefe administrativo y administrador de justicia. Residía en Cesarea y en ocasiones, sobre todo en las festividades, se trasladaba a Jerusalén.

El primer procurador de Judea fue Coponio, que desempeñó el cargo del 6 al 9 D.C. Su misión fundamental era la confección de un censo en colaboración con el legado de Siria. El censo se realizó entre los años 6 y 7 D.C. y provocó el descontento general. El pueblo terminó por someterse, después de una rebelión acaudillada por Judas de Gamala, que terminó con su muerte. Después fueron procuradores Marco Ambíbulo (Ἀμβίβουλος) en los años 9 a 12, y Annio Rufo, del 12 al 15 D.C. Tiberio nombró a Valerio Grato, que ejerció el cargo del año 15 al 26. Depuesto el sumo sacerdote Anás, Valerio Grato le designó tres sucesores en cuatro años. El último fue José, conocido por Caifás, yerno de Anás.

Del año 26 al 36 fue procurador Poncio Pilato. De carácter violento, sentía profundo desprecio hacia los judíos y no desperdiciaba ocasión de manifestárselo. Una vez ordenó a los soldados que iban de Cesárea a Jerusalén, que llevaran los estandartes con la efigie del emperador, introduciéndolos por la noche. Indignados los judíos, fueron a Cesarea y suplicaron a Pilato durante cinco días que diera orden de retirar los estandartes. Al sexto día, Pilato hizo rodear a los judíos y les ordenó que regresaran a Jerusalén, porque si no los mataría. Ellos entonces se prosternaron y desnudaron sus cuellos, prefiriendo ser degollados antes que tolerar la profanación de su ciudad. Ante esto, Pilato ordenó que se retiraran los estandartes. En otra ocasión Pilato ordenó que se construyera un acueducto con fondos del tesoro del Templo, lo cual originó manifestaciones y disturbios. Entre los manifestantes se deslizaron soldados, que los golpearon con sus porras. Otra vez hizo que colgaran en el palacio de Herodes en Jerusalén escudos dorados con el nombre del emperador. Fue una delegación a pedir que se quitaran los escudos, sin éxito. Los judíos reclamaron a Tiberio y éste ordenó que los escudos se llevaran a Cesarea. En el proceso de Jesús, para que pudiera cumplirse la sentencia de muerte, Pilato debía ratificarla, pero éste prefirió declarar su inocencia para molestar a los judíos. Luego, ante la insistencia de éstos, lo hizo flagelar y accedió a condenarlo, como prueba de fidelidad al emperador y de celo en su misión. La presencia en Samaría de un pseudoprofeta originó una lucha entre los soldados de Pilato y los manifestantes, muriendo varios samaritanos. A causa de esto, el legado de Siria destituyó a Poncio Pilato.

Le sucedieron Marcelo, los años 36 y 37 y Marullo, del 37 al 41. El emperador Claudio suprimió el procurador de Judea, incorporando sus territorios a los del rey Agripa. A la muerte de éste, se restableció el cargo, desempeñándolo Cuspio Fado del año 44 al 46. Actuó con dignidad y energía, reprimió el bandidaje, autorizó que se solicitara y obtuviera la revocación de un decreto relativo a la custodia de los ornamentos del sumo sacerdote, e hizo abortar un intento de rebelión. Le sucedió Tiberio Alejandro del año 46 al 48. De origen judío, fue mal acogido. En su tiempo se produjo un hambre en Palestina. Mandó crucificar a Santiago y Simón, hijos de Judas de Gamala. Del año 48 al 52 fue procurador Ventidio Cumano. En su tiempo, se produjeron graves incidentes, debidos a provocaciones de los soldados, al desvalijamiento de un correo imperial y a la degollación de unos peregrinos de Galilea que iban a Jerusalén, ejecutada por algunos samaritanos. Claudio lo destituyó, nombrando a Antonio Félix, que tuvo que luchar contra el movimiento de los zelotas-sicarios, que

se había propagado mucho, y contra los peseudomesías. Entre otras luchas hubo una en Cesarea originada por el derecho de ciudadanía de los judíos y de los grecorromanos. Nerón ordenó a Félix el año 60 que fuera a Roma. Le sucedió Porcio Festo los años 61 y 62. Gobernó de modo recto y prudente, combatió a los sicarios y efectuó una expedición contra un falso profeta. Del 62 al 64 fue procurador Albino. Su mandato fue desastroso, produciéndose un estado de anarquía en que sólo contaban el dinero y el puñal. Le sustituyó Gessio Floro del año 64 al 66. Cometió toda clase de injusticias, engaños y robos, saqueó ciudades y redujo a la miseria a muchas comunidades. Su actuación y la sentencia del pleito relativo a la ciudadanía de los judíos y los grecorromanos, contraria a aquéllos, hacen que al poco tiempo estalle la guerra, que no terminó hasta el año 70 con el asedio y destrucción de Jerusalén por las legiones de Tito.

Bibl.: E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, Leipzig 1907. G. RICCIOTTI, *Historia de Israel*, II, Barcelona 1945-1947, pág. 392 y sigs. (trad. cast.). F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquète d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I, París 1952, págs. 424-482. E. LOHSE, *Die römischen Statthalter in Jerusalem*, en *ZDPV*, 74 (1958), págs. 69-78.

M. ARRIBAS

PRÓDIGO, Hijo. Se designa así la parábola de Jesús que sólo nos ha transmitido Lucas (15,11-32). Junto con la de la oveja y dracma perdidas, forma el trío de las llamadas «parábolas de la misericordia».

El contexto histórico lo señala el evangelista: como se acercasen a Jesús los publicanos y pecadores, murmuraban los fariseos y los escribas, diciendo: «Éste recibe a los pecadores y come con ellos» (vers. 1-2).

Jesús justifica su actitud comprensiva y perdonadora, sugiriendo que no es otra la actitud de Dios con los pecadores arrepentidos. Mientras que en las dos parábolas precedentes, el antitipo — la realidad espiritual que se esconde bajo el ropaje literario del relato o cuento — insiste en la alegría de los ángeles por la conversión de un pecador, aquí todo queda en el plano de la imagen o tipo, pero apunta inequívocamente a la alegría misma de Dios (vers. 23.32). Técnicamente, la parábola no hace el paso a la doctrina espiritual; pero tal tecnicismo es innecesario, toda vez que el contexto religioso es evidente, y con idéntica evidencia la palabra de Jesús deja traslucir que el padre no es otro que Dios, y que el hijo desaprensivo es todo hombre pecador. El hijo primogénito es imagen del que ha permanecido fiel al padre, trabajando por la prosperidad de la hacienda, pero con escasa ternura y piedad hacia el padre y sin ninguna comprensión ni nostalgia del hermano caído.

El protagonista es el padre con su longanimidad y amor misericordioso. Literariamente, el relato presenta dos situaciones cumbre: el momento trágico en que el hijo toca el fondo de su miseria moral y física que es el punto de su regeneración — Jesús lo describe con un realismo sobrio de la mejor ley —, y el momento culminante en que el padre abraza al hijo regresado.

Es inútil querer completar los trazos maestros del relato, y pretender encontrar a cada una de las imágenes e incisos su correspondencia precisa en el orden del espíritu (por ejemplo, las discusiones exegéticas de si el hijo primogénito simboliza a los justos o más bien a los que se tienen por tales, los fariseos). Jesús no ha pretendido otra cosa que desvelar el misterio de la generosidad inmensa de Dios, que perdona siempre que el hombre desmandado se vuelve a Él y perdona sin reservas, como padre, como el «Padre nuestro que está en los cielos». Es fundamental ver el protagonista de la narración en el padre, y no en el hijo, que no es sino la ocasión dolorosa de que el progenitor manifieste toda la bondad de su corazón paterno.

Quien lea con detención el relato lucano se convencerá sin dificultad de que no es exagerada la afirmación de que una página como ésta no se encuentra en toda la literatura ético-religiosa, porque aquí está retratado de mano maestra nada menos que el Dios predicado por Jesús, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo y Padre nuestro.

Bibl.: Además de los comentarios al evangelio de Lucas, véase: J. CANTINAT, *Les paraboles de la miséricorde*, en *NRTh*, 77 (1955), págs. 246-264. J. ALONSO, *Paralelos entre la narración de libro de Jonás y la parábola del Hijo Pródigo*, en *Bibl*, 40 (1959), págs. 632-640.

C. GANCHO

PROFANACIÓN (cf. heb. *ḥālal*; κοινός, βέβηλος; Vg. *profanus*, *communis*). Como puede verse por las palabras hebreas transcritas, en la SE se habla directamente del verbo profanar y del adjetivo de estado más que del sustantivo «profanación», que hemos preferido en la titulatura para comprender el complejo de conceptos que funcionan sobre el caso.

Profanación es la antítesis de consagración y santificación, y la contraposición la formula la misma Biblia: no beban vino los sacerdotes antes de oficiar «para que sepan discernir entre lo santo y lo profano, lo puro y lo impuro»[1], lo que no guardaron aquellos a quienes increpa Ezequiel, porque han profanado las cosas santas «no haciendo diferencia entre lo santo y lo profano, ni enseñan a distinguir entre lo mundo y lo inmundo»[2].

En la concepción del AT, los hombres y las cosas están primero en lo que podríamos llamar estado neutro — aunque toda la creación era «muy buena» —, son profanos, comunes; con la unción, dedicación o consagración entran en el ámbito y participación de la santidad, quedan destinados a ministerios o usos sacros, y, por lo mismo, segregados de los usos comunes y vulgares, alejados de la esfera de lo profano. Y finalmente — y esto es lo que aquí directamente nos interesa — si lo que era santo viene desacralizado o, lo que es igual, aplicado a cualquier uso indiscriminado, entonces se produce la profanación o reducción a laico y profano de lo que debía ser y mantenerse santo. Así se profana el sábado cuando se le equipara en la práctica a los otros días de la semana[3], Dios profana a su pueblo cuando no lo considera como su «propiedad», como su propio pueblo[4] y lo iguala a los demás pueblos, borrando la discriminación específica con que lo eligió para sí como nación santa y segregada[5]. La gran profanación histórica de Israel, que intentó Antíoco IV Epífanes, consistía en igualar al pueblo elegido con las demás naciones, desacralizándolo[6].

El paso de lo común a lo impuro es bien corto y en numerosísimos pasajes vienen identificados: en mayor o menor grado todas las impurezas profanan a quien manchan[7]. Y en ocasiones el verbo pasa a significar una deshonra moral, vgr., el adulterio, la prostitución[8]. Cuando sufren profanación personas o cosas consagradas a Dios, el AT dice crudamente que Dios mismo es profanado[9].

[1] Lv 10,10. [2] Ez 22,26. [3] Éx 31,13 y sigs. [4] Cf. Éx 19,5; Dt 7,6; 26,18. [5] Is 47,6. [6] 1 Mac 1,11 y sigs., 43 y sigs. [7] Cf. Lv 21,4.9. [8] Gn 49,4; Lv 19,29. [9] Cf. Ez 20,9.39; 36,20-25.

Entre los contemporáneos de Jesús, máxime si eran fariseos, las ideas ritualistas de santo y profano, seguían en exacerbada vigencia — las múltiples y reglamentadas purificaciones de los escritos de Qumrān testifican semejante ideología —, pero en el evangelio y en los escritos apostólicos terminan por diluirse; san Pedro ha aprendido por todos la lección de que nadie ni nada es profanado, porque Dios lo ha purificado todo[1].

El intimismo de la ética de Jesús ha transferido la validez de los conceptos santo y profano, puro e impuro de las exterioridades rituales a las honduras del corazón[2]. Sólo entre los cristianos no maduros rige lo profano y común[3]; pero en adelante, siendo toda la creación buena y pura para los puros[4], tales epítetos quedarán restringidos a cuanto es moralmente malo[5].

Para Pablo, la fornicación es verdadera profanación, porque el cuerpo del cristiano es tan sagrado como un templo de Dios y el pecado de impureza cobra calidades de sacrilegio, porque los miembros son miembros de Cristo y santuario del Espíritu[6].

Nada tan directamente opuesto a cualquier género de profanación como la santificación que Jesús pide al Padre para los suyos en el discurso de la última Cena.

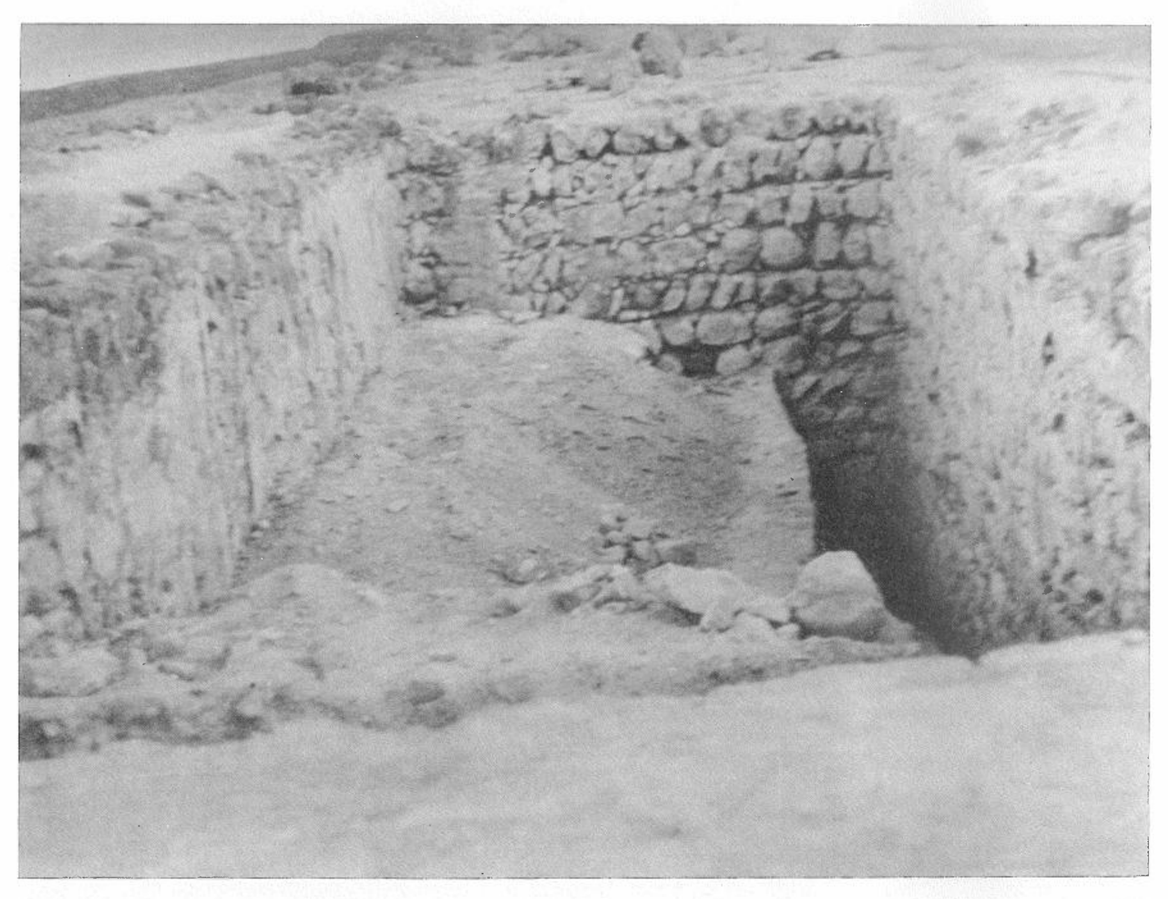
[1] Cf. Ac 10,14. [2] Mc 7,14-23 y par. [3] Rom 14,2. [4] 1 Tim 4,4; Tit 1,15,5; cf. 1 Tm 1,9; 4,7; 6,20; 2 Tm 2,16. [5] 1 Cor 3,16-17; 6,19; 2 Cor 6,16.

Bibl.: O. Procksch, ἁγιάζω, en *ThW*, I, pág. 604.

C. GANCHO

PROFECÍA. Este vocablo puede tener doble acepción: *científica*, comunicación de un oráculo divino transmitido por el profeta al pueblo sobre cosas que afectan al pasado, al presente o al futuro en orden a su bien espiritual; y *vulgar*, un vaticinio sobre hechos que han de realizarse en el futuro. Así, profecía deriva de προ-φημί que significa «hablar en *lugar* de otro» (acepción técnica) o «hablar de antemano» (antelación

Cisterna sudoeste de Qumrān, cuya comunidad tenía prescritas múltiples purificaciones rituales que requerían gran cantidad de agua. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



temporal, acepción vulgar). En los escritores eclesiásticos antiguos priva esta acepción. Así, santo Tomás deriva el vocablo de *procul videns* o *procul fans*.

La «profecía» requiere tres elementos:

a) Vocación divina del profeta.

b) Comunicación sobrenatural de algo al menos en el acto de juzgar (elevación del entendimiento).

c) Transmisión del mensaje divino, lo que supone una elevación y moción divina de la voluntad.

La comunicación divina al profeta puede ser triple: por visión o locución externa; visión interna o imaginaria; comunicación puramente intelectual, por especies inteligibles transmitidas directamente a la mente del profeta.

El modo de transmisión al pueblo puede ser también triple: comunicación oral; acciones simbólicas; por escrito.

M. GARCÍA CORDERO

PROFETA. I. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. 1. NOMBRE. La palabra «profeta» procede del griego, προφήτης, que a su vez es derivación de προ-φημί. En los escritores eclesiásticos antiguos se ha querido interpretar la preposición *pro* en sentido de antelación temporal, equivalente a *procul.* Así santo Tomás explica: *Propheta dicitur quasi «procul fans» vel «procul videns»*[A]. Sin embargo, hoy comúnmente se toma *pro* en sentido de *sustitución,* como pro-cónsul: el que hace las veces del cónsul. Así «pro-feta» es el que «habla en *lugar de* otro». Esta acepción de προφήτης la encontramos ya en el griego clásico. Así Platón llama a los poetas «*profetas* de las musas»[B]. En el santuario de Delfos se daba el nombre de προφήτης al intérprete de los oráculos de la pitonisa, que profería palabras incoherentes y misteriosas[C]. En hebreo, la palabra específica para designar «profeta» es *nābīʾ*, cuyo sentido es el de «nuncio», relacionando el vocablo con el *nabū* babilónico que significa «anunciar», «clamar». Así, Nabu es el dios de la elocuencia y de la adivinación. En árabe, *nabā* significa «anunciar», y en etiópico *nabābā* expresa la idea de «hablar» y en forma causativa «recitar». Tenemos, pues, que *nābīʾ* en hebreo equivale a «nuncio» o intérprete. Es el sentido específico que se deduce de Éx 7,1: «Mira (Moisés), te he puesto como Dios al faraón, y Aarón, tu hermano, será tu profeta (*nābīʾ*): Tú le dirás lo que Yo te diga y Aarón, tu hermano, se lo dirá al faraón...» Vemos, pues, que aquí *nābīʾ* equivale a intérprete o portavoz de los pensamientos de Moisés, es el mensajero: Moisés hará las veces de Dios que comunica un oráculo, y Aarón será su profeta o intérprete-transmisor del mismo, En este texto como en otros, los LXX traducen *nābīʾ* por προφήτης, lo que prueba que entendían el vocablo hebreo en el sentido específico de «mensajero o «portavoz».

Al lado de esta acepción científica tenemos la popular de profeta como equivalente a anunciador de cosas futuras. En realidad, el profeta en su sentido científico puede hablar de cosas pasadas, presentes o futuras como transmisor de un oráculo divino, pero como la mayoría de los profetas del AT anuncian vaticinios futuros mesiánicos, de ahí que en la acepción popular sea equivalente a vaticinador del futuro. En hebreo, al lado del vocablo específico *nābīʾ* para designar al «pro-

Sinaí. Monasterio de Santa Catalina, visto desde el camino a Ǧebel Mūsā. En este lugar el Señor señaló a Aarón como «profeta», intérprete o portavoz de Moisés. (Foto F. Nicolau, Archivo Termes)

feta», encontramos los términos descriptivos de *rō'eh* («vidente») y *ḥōzeh* («espectador») que definen bien el carácter de estos hombres excepcionales que reciben comunicaciones divinas directas: la «visión» oracular. De ahí que se les llame también «hombre de Dios», «siervo de Yahweh» y «hombre de espíritu»[1]. Todos estos nombres definen parcialmente al profeta como representante de los intereses espirituales de Dios en su pueblo. Ellos mismos se dan el nombre de «vigía»[2] o custodios espirituales de su pueblo. Son los mejores representantes del yahwismo, y podemos decir sin exageración que ellos salvaron el mensaje espiritualista de la religión de Israel amenazada de sincretismo religioso y de legalismo formulario en su proceso de adaptación en Canaán. Esta porción selecta mantuvo el fuego sagrado del yahwismo intransigente en orden a la manifestación mesiánica.

[A]Tomás, *Summa theol.*, 3, 7,8. [B]Platón, *Fedro*, 262d. [C]Cf. Herodoto, *Hist.*, 8, 135, 136 y sigs. Platón, *Timeo*, 72a.

[1]Jos 14,6; 1 Re 17,18; 2 Re 4,5; 9,7; 17,3; 21,10; Jer 7,25. [2]Cf. Jer 23,21; 27,15; 29,9.

2. Vocación y misión del profeta. En la historia de Israel aparecen dos tipos de profetas: el voluntario, que espontáneamente se presenta ante el público como portador de un mensaje divino a su pueblo para vivir de su oficio y de la credulidad pública, halagando sus pasiones, y el verdadero profeta, que acepta una misión ingrata impuesta por Dios muchas veces contra su expresa voluntad[1], y que debe hacer frente a la mentalidad materialista del pueblo y al oportunismo político de la clase dirigente. El sello del verdadero profeta y la garantía de su predicación está en el altísimo ideal eticorreligioso por él propuesto, de conformidad con la mejor tradición «yahwista» en Israel. Es la mejor señal de que han recibido una vocación divina, es decir, una llamada concreta y explícita de parte de Dios. Esta vocación puede ser directa o indirecta. Conocemos las circunstancias históricas en que muchos de los profetas fueron llamados a su misión[2], y de algunos sabemos que lo fueron por intermedio de otro verdadero profeta, como Josué y Eliseo, incorporados al profetismo por Moisés[3] y Elías[4], respectivamente. Casos de vocación inmediata son Amós, Isaías, Jeremías y Ezequiel[5].

Los verdaderos profetas tenían conciencia de su misión excepcional, como transmisores de oráculos divinos, y por mantener su misión tuvieron que hacer frente a muchas contradicciones[6]. Debían recriminar la claudicante conducta de las clases dirigentes, y la propensión a la idolatría y al sensualismo de las clases populares. Sentían dentro de sí como una fuerza superior que les empujaban a hablar a sus compatriotas en nombre de Dios. Jeremías, en un momento de sinceridad, echa en cara la ingrata misión que se le ha confiado: «Tú me sedujiste y me dejé seducir. Tú eras el más fuerte y fui vencido. Ahora soy yo todo el día la irrisión, la burla de todo el mundo. La palabra de Yahweh... es dentro de mí como un fuego abrasador, que siento dentro de mis huesos, que no puedo contener»[7]. Jeremías es, por temperamento, tímido y, sin embargo, siente un impulso incoercible de Dios que le empuja a arrostrar las mayores contrariedades. Se siente como hipnotizado por Dios: «Tú me sedujiste, y me dejé seducir». Es el pensamiento del enérgico Amós: «Si el león ruge, ¿quién no temblará? Si habla Yahweh, ¿quién no profetizará?»[8]. Es Dios el que los ha elegido; por eso encontramos representantes del profetismo en todas las clases sociales: Débora, mujer; Eliseo, labrador; Isaías, aristócrata; Jeremías, sacerdote. Joel considera como una característica de los tiempos mesiánicos la efusión universal del espíritu de profecía[9].

[1]Cf. Jer 20,7-9. [2]Cf. Am 2,11; Is 6,1; Jer 1,4-10; Ez 1,1-2. [3]Cf. Nm 27,15-23. [4]1 Re 19,16. [5]Cf. Am 2,11; Is 6,1; Jer 1,4-5; Ez 1,1-2. [6]Cf. 1 Re 22,14.24; Jer 29,8. [7]Jer 20,7-9. [8]Am 3,8. [9]Jl 3,1.

Santo Tomás dice que la profecía es un carisma[A], lo que implica que depende únicamente de la comunicación excepcional divina. Por eso no se necesita ninguna preparación especial para el oficio profético, ni siquiera la santidad de vida, aunque esto sea muy conveniente. Los escritores judíos, Filón y Flavio Josefo, por influencia del platonismo sostienen que para ejercer el profetismo se exigía cierta predisposición natural o instinto profético semejante a la ἀρχίνοια o «vivacidad de espíritu» que Platón suponía en los buenos, los cuales gozaban de cierto instinto de adivinación del futuro[B]. Maimónides exige en el que ha de ser profeta potencia imaginativa natural. Esto es reducir el carisma profético a un don puramente natural. En realidad los verdaderos profetas del AT se consideran como meros instrumentos transmisivos de la voluntad divina. Teológicamente considerado, el don profético es una gracia *gratis data* que es comunicada libérrimamente por Dios sin preparación alguna por parte del recipiendario[C]. Así Samuel recibió el don profético cuando era aún niño[1], y lo mismo Jeremías[2]. Amós era pastor y no tenía preparación especial ninguna para el oficio profético[3]. En absoluto, el profeta puede ser pecador (como Balaam), porque el carisma profético no supone gracia santificante[D]. Por otra parte, la profecía es esencialmente un conocimiento que como tal, reside en el entendimiento y, en consecuencia, puede existir sin la gracia habitual, como puede existir la fe sin la caridad. Además, el don profético como gracia carismática *gratis data* se ordena al bien espiritual de la comunidad y no a la santificación del sujeto que lo usufructúa como tal[E]. No obstante, la honestidad y buenas costumbres son muy recomendables en el que ha de transmitir un mensaje divino.

[A]Tomás, *Summa theol.*, 2-2, 172,3; íd., *De Ver.*, 12,4. [B]F. Josefo, *Bel. Iud.*, 3,8,9; 4,10,7. [C]Tomás, *Summa theol.*, 2-2,172-3. [D]Tomás, *Summa theol.*, 2-2, 172,3,4. [E]Tomás, *De Ver.*, 13,5.

[1]1 Sm 3,18. [2]Jer 1,6. [3]Am 1,1.

Supuesto el carácter carismático del don profético se sigue que la comunicación profética es transeúnte, ya que depende únicamente de la comunicación actual divina. La profecía es un conocimiento sobrenatural superior al habitual de la fe, que depende exclusivamente de una comunicación excepcional y preternatural divina. Tomás considera el *lumen propheticum* como algo intermedio entre el *lumen fidei* y el *lumen gloriae*[A]. Esta doctrina se confirma por hechos bíblicos: Eliseo dice que no conoce la causa de la enfermedad de la Sunamita, porque no recibió comunicación especial de Dios[1].

Nātān dice a David que empiece la construcción del Templo, pero después recibe una comunicación divina en sentido contrario[2]. Samuel cree que el ungido de Yahweh es el primer hijo de Isaí hasta que recibe una comunicación divina diciendo que el elegido es el hijo menor[3]. Así, pues, no se puede hablar de un estado habitual profético, sino intermitente y esporádico. Por eso, los profetas cuando van a comunicar un oráculo en nombre de Dios lo dicen expresamente: «La mano de Yahweh fue sobre mí», «así habla Yahweh», «visión del profeta», etc. Esto muestra que ellos tienen conciencia de que en sólo determinados momentos de su vida son profetas, es decir, instrumentos directos de la comunicación divina al pueblo.

[A] TOMÁS, *De Ver.*, 12,1; 2-2,178,1 *ad* 1.

[1] Cf. 2 Re 4,27. [2] Cf. 2 Sm 7. [3] Cf. 1 Sm 16.

3. ELEVACIÓN DE LAS FACULTADES EN EL PROFETA. *a*) El entendimiento: El conocimiento profético es una luz sobrenatural[A]; por tanto, para captarla no basta la razón natural. Y es un conocimiento sobrenatural especial, superior al de la fe: es intermedio entre el *lumen gloriare* y el *lumen viatoris*[B]. Luego para captarla es preciso una elevación de las facultades cognoscitivas del sujeto que la recibe, de forma que juzgue sobrenaturalmente sobre cosas que ha conocido de modo natural o preternatural[C]. No se exige una revelación nueva en cuanto al material del juicio; sino elevación sobrenatural del acto del juicio.

b) Como el carisma profético se ordena esencialmente al bien de la comunidad se exige la transmisión (de palabra o por escrito) del mensaje oracular, lo que requiere una intervención divina especial en la voluntad[D].

c) Y para que la transmisión del mensaje sea adecuada se exige una elevación sobrenatural de las facultades imaginativas. Muchas veces, las comunicaciones proféticas se realizan en sueños[E].

[A] TOMÁS, *De Ver.*, 12,7. [B] Íd., 2-2,1.74,5. [C] Íd., 12,1. [D] Íd., 2-2, 173,2 *ad* 2,174.4. [E] Íd., 12,7.

4. LIMITACIONES EN EL CONOCIMIENTO PROFÉTICO. La profecía es una comunicación especial sobrenatural para juzgar de hechos o cosas conocidas natural o preternaturalmente. Luego este conocimiento profético está limitado por el grado de dicha comunicación sobrenatural, que depende exclusivamente de Dios. De ahí se sigue que los profetas no sólo no conocen todo lo que puede ser material de profecía, sino que ni aun tienen un conocimiento pleno de lo que comunican. Recibían gradualmente las iluminaciones, y por otra parte, como transmisores del mensaje oracular, son *instrumentum deficiens*. Lo que quiere decir que en sus comunicaciones hay una zona de oscuridad sobre todo cuando se trata de anuncios del futuro[A]. Las comunicaciones proféticas fragmentarias, y las alusivas a los tiempos mesiánicos se completan gradualmente en revelaciones sucesivas, de forma que sólo a la luz de su cumplimiento se puede ver plenamente el contenido de las mismas. Los profetas no solían tener perspectiva del tiempo o circunstancias históricas en que había de realizarse su vaticinio, y por eso los contornos y concreciones del vaticinio resultaban borrosos. Ellos hacen un esfuerzo imaginativo para situar el vaticinio en la historia, de ahí que sus oráculos mesiánicos se vean coloreados por las tonalidades del ambiente social e histórico de su época.

[A] TOMÁS, *De Ver.*, 12, 13.

5. FORMAS DE MANIFESTACIÓN DEL ORÁCULO PROFÉTICO. *a*) Manifestaciones extáticas: no es la normal (→ Éxtasis). Sólo en contados casos encontramos al profeta «alienado», viviendo su comunicación oracular, pero sin perder la conciencia de su personalidad.

b) Acciones simbólicas: para impresionar más a la ruda mentalidad popular, los profetas realizan acciones extravagantes con un sentido religioso profético. Isaías camina desnudo para significar la miseria de los exilados en Egipto[1]. Jeremías se echa un yugo al cuello para simbolizar la dominación babilónica[2], Ezequiel sale de noche con sus trebejos, atravesando los muros de su casa para anunciar la huida del rey Judá[3].

c) Los oráculos suelen ser comunicados en forma rimada, precedidos de la llamada enfática: «Oíd la palabra de Yahweh»[4]. Los profetas suelen ser grandes poetas, y utilizan todos los artificios poéticos literarios: canciones báquicas[5], satíricas[6], elegías[7], himnos[8], cantos de peregrinos[9], amenazas[10] y diatribas[11].

[1] Is 20,2. [2] Jer 19,10.. [3] Ez 12,3-7; 4,1-3,4 [4] Am 3,13; 4,15. [5] Is 22,13. [6] Is 23,7. [7] Is 14,4-5. [8] Is 42,10-11; 44,23. [9] Is 2,2-3. [10] Am 3,3-8; Is 1,2-4. [11] Am 7,10-11; Is cap. 7; Jer cap. 28.

6. FALSOS PROFETAS. Al lado de los verdaderos profetas, auténticos representantes de Dios, están los oportunistas que se arrogan tal dignidad para explotar la credulidad del pueblo: son los grandes enemigos del yahwismo espiritualista y ético; procuran halagar las pasiones populares y plegarse a las exigencias oportunistas de las clases dirigentes[1]. Los verdaderos profetas les desafían y emplazan sobre el cumplimiento de sus supuestos oráculos[2].

[1] Jer 14,15; 23,32; 27,15; 29,9. [2] Jer 5,31; 6,13; 14,14; Ez 13,8.

II. EN EL NUEVO TESTAMENTO. Cristo y los apóstoles reconocen la misión sobrenatural de los profetas del AT y ven cumplidos sus vaticinios[1]. Se cita a los «profetas y a la Ley» como el conjunto de las Escrituras del AT[2]. Se citan también nuevos profetas: el Bautista[3], la profetisa Ana[4], Simeón[5]. Son personajes a los que se atribuyen oráculos proféticos garantizados por su vida santa. Jesucristo es presentado como el profeta ideal[6], que supera y nubla a todas las figuras del AT. Es más que Elías o Jeremías redivivos[7], es el Mesías, Hijo de Dios[8]. En la primitiva Iglesia cristiana se habla de verdaderos profetas que tienen el espíritu de Dios[9], y san Pablo alude al don de profecía como uno de los carismas corrientes en sus iglesias[10].

[1] Mt 1,22; 4,14; 13,35; 21,4. [2] Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40. [3] Mt 3,7-8. [4] Lc 2,36. [5] Lc 2,25-32. [6] Mc 1,22; 6,2; Lc 24,19; Mt 21,11. [7] Mt 16,14. [8] Mt 21,11; Mc 3,11; Jn 6,14. [9] Act 11,27-28; 13,1; 15,32; 21,9. [10] 1 Cor 12,10; 14,3.

Bibl.: C. TROCHON, *Introduction generale aux prophètes*, París 1883. A. B. DAVIDSON, *Prophecy*, Edimburgo 1910. H. GUNKEL, *Die Propheten*, Gotinga 1917. E. TOBAC, *Les Prophètes d'Israel*, I, Lierre 1919. J. CHAINE, *Introduction à la lecture des Prophètes*, París 1921. B. DUHM, *Israels Propheten*, 2.ª ed., Tubinga 1922. M. A. OUDENRIJN, *De Prophetiae Charismate in populo israelitico*, Roma 1926. F. HAMILTON, *The Prophets of Israel*, Londres 1936. J. SKINNER, *Prophecy and Religion*, 2.ª ed., Cambridge 1936. J.

MOFFAT, *The Books of the Prophets*, Londres 1938. H. BACHT, *Wahres und falsches Prophetentum*, en *Bibl*, 32 (1951), págs. 237-262. HAAG, cols. 1367-1375.

M. GARCÍA CORDERO

PROFETAS, Escuela de. Los rabinos han dado el nombre de «escuela de profetas» a las organizaciones de gentes que vivian en torno y a la sombra de algún profeta desde los tiempos de Samuel, y que son llamados en la Biblia «hijos de profetas»[1]. Esta expresión se ha de tomar en sentido amplio, es decir, se aplica a gentes que tenían relaciones estrechas con los grandes profetas, cooperando a su misión moralizadora y religiosa en la sociedad. No son, pues, necesariamente hijos de los profetas. En hebreo, la palabra «hijo» tiene el sentido amplio de vinculación física o moral con alguno que es considerado como padre natural o simplemente espiritual. Así, pues, podemos traducir aquí por «discípulos de los profetas». Algunas veces aparecen como profetas[2], aunque no lo son en sentido estricto, ya que voluntariamente se incorporaban a estas asociaciones vinculadas con los profetas, pero sin recibir el carisma sobrenatural que es específico del oficio profético. Vivían en comunidad bajo la dirección espiritual de un profeta auténtico de Yahweh, al que le dan el título de padre[3] y señor[4], pues era su guía espiritual[5]. Vivían en comunidad[6], sostenidos por las limosnas de los fieles[7], pero no guardaban celibato[8]; por eso es inexacta la observación de san Jerónimo de que eran los monjes del AT[A].

[A] JERÓNIMO, *Ep. 125 ad Rusticum Monachum*, en *PL*, 22, 1076; íd., *Ep. 58 ad Paulinum*, en *PL*, 22, 583.

[1] 1 Re 20,35; 2 Re 2,3.5.7.15; 4,1.38; 5,22; 6,1. [2] 1 Re 18,4;20,41; 22,6-13.23. [3] 2 Re 6,21; 8,9; 13,14. [4] 2 Re 6,5; 4,1. [5] 1 Sm 19,20; 2 Re 4,38; 6,1. [6] 2 Re 4,38-41; 6,1. [7] 2 Re 4,8.42; 5,15. [8] 2 Re 4,1

Tenían como distintivo externo un manto de pelo y un cinturón de cuero, prendas características de los profetas[1]. Parece que se practicaban ciertas incisiones[2]. Aparecen en los lugares tradicionales de culto: Rāmāh[3], Betel[4], Galgal[5], Jericó[6] y Samaría[7]. Quizá a estas organizaciones hay que vincular las bandas de profetas que se dedicaban a recorrer el territorio israelita entregados a transportes extáticos promovidos por medio de cantos, instrumentos músicos[8], y danzas rítmicas[9].

Al parecer, el primitivo movimiento profético, suscitado por los verdaderos profetas, fue degenerando y convirtiéndose en un modo de ganarse la vida a costa de la credulidad de los fieles. Y en este sentido, son asimilados muchas veces a los falsos profetas, si bien no son apóstatas de la religión yahwista. En su primera etapa contribuyeron a despertar la conciencia religiosa de Israel conforme al espíritu de los grandes profetas, Samuel, Elías, Eliseo, luchando contra los profetas de Báᶜal[10], y tuvieron intervención en la vida pública de Israel, como en la unción de Jehú ordenada por Eliseo[11].

Pero la institución degeneró tanto, que el profeta Amós considera un insulto que se le conciba como hijo de profeta o profeta, en el sentido de pertenecer a una asociación que se dedicaba expresamente a manifestaciones proféticas[12].

[1] 2 Re 1,8; Zac 13,4; Mt 3,4. [2] Cf. 1 Re 18,28; 20,35-37; Zac 13,6. [3] 1 Sm 19,18-20. [4] 2 Re 2,3. [5] 2 Re 2,1. [6] 2 Re 2,5. [7] 1 Re 22,10. [8] 1 Sm 10,5; 1 Re 18,26. [9] 2 Sm 6,5.14. [10] 1 Re 18,4.13.22. [11] 2 Re cap. 9. [12] Am 7,14-15.

Bibl.: M. A. OUDENRIJN, *L'expression «fils des prophètes» et ses analogies*, en *Bibl*, 6 (1925), págs. 165-171; íd., *De Prophetiae Charismate*, Roma 1926, págs. 277-322. HAAG, cols. 1376-1377.

M. GARCÍA CORDERO

PROFETAS MAYORES. Se consideran como tales en la tradición eclesiástica: Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel, en razón de la apreciada extensión de sus escritos u oráculos, en comparación con los llamados menores. Los cuatro desarrollaron su actividad en épocas diferentes, bajo la dominación asiria: Isaías (740-693?), en el reino de Judá, en tiempo de los reyes Jotam, Acaz, Ezequías y Manasés; bajo la dominación babilónica: Jeremías (627-586), en tiempo de los reyes de Judá, Josías, Joacaz, Joaquim, Jeronías y Sedecías; en el Exilio: Ezequiel (593-570) y Daniel, a quien se le supone viviendo en Babilonia desde el 605 al 536.

Los libros que se atribuyen a los tres primeros son recopilaciones de sus oráculos, realizados por sus discípulos con adiciones posteriores. El libro de Daniel es de índole diferente, pues no es una colección de oráculos, sino una exposición apocalíptica en torno a un personaje llamado Daniel, que se supone viviendo en la corte de Nabucodonosor. Su redacción final es del siglo II A.C.

M. GARCÍA CORDERO

PROFETAS MENORES. Llamados así porque sus escritos u oráculos resultan reducidos en comparación con los mayores. Esta denominación, pues, no implica diversidad cualitativa, ni mucho menos, menor grado de inspiración en ellos. Podemos distribuirlos por épocas: *a*) asiria: Amós (760-750) y Oseas (750-725?) que predicaron en el reino de Israel, y Miqueas (735-690) del reino de Judá; *b*) babilónica: Sofonías (630), Nahum (620-612), Habacuc (605-600); *c*) persa: Ageo (520-518), Zacarías (520-518) y Malaquías (450-430). De época incierta: Joel, Jonás y Abdías. Jonás es el protagonista de un libro que lleva su nombre, que podemos catalogar como una novela didáctica, que parece ser de la época «sapiencial».

M. GARCÍA CORDERO

PROFÉTICOS, Libros. El canon judío distinguía dos clases de escritos proféticos:

a) *Primeros*: (Josué, Jueces, Samuel, Reyes) que son en realidad continuación de la historia del Pentateuco, pero se llaman proféticos porque se creía que estaban escritos por profetas, o porque narraban hechos de algunos profetas como Samuel, Nātān, Elías, Eliseo e Isaías.

b) *Posteriores*: los propiamente tales, en los que prevalece el oráculo característico de la literatura profética: Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías.

El libro de Daniel no figura en el canon judío entre los profetas, sino entre los hagiógrafos, y Baruc no es aceptado en el mismo canon judío. La tradición eclesiástica ha considerado a los tres primeros y a Daniel como

profetas *mayores*, en razón a la extensión de sus escritos y *menores al resto*. Entre estos últimos, el libro de Jonás tiene índole literaria especial y más bien parece un libro de tipo «sapiencial» (→ **Jonás**). El libro de Daniel redactado en el siglo II también difiere del estilo oracular característico de los escritos proféticos, y más bien es de tipo apocalíptico, con dos partes, una histórica: (hechos pasados presentados en forma profética), y otra profética: anuncio de los tiempos mesiánicos con colores apocalípticos. Los escritos proféticos de tipo oracular atribuidos al resto de los profetas, son colecciones de los oráculos de éstos hechas por sus discípulos inmediatos o mediatos. En concreto, al profeta Isaías se atribuyen una serie de oráculos que en realidad son dos o tres siglos posteriores (→ **Isaías**).

M. GARCÍA CORDERO

PROFETISA. La profecía es un carisma o comunicación excepcional preternatural en orden al bien de la comunidad religiosa. Por tanto, depende única y exclusivamente de la voluntad divina, que en momentos excepcionales quiere comunicar sus designios misteriosos a alguna persona privilegiada.

En la historia del profetismo israelita encontramos mujeres adornadas de este carisma. Así María, la hermana de Moisés es llamada «profetisa», aunque no se explica cómo ejerció su oficio profético[1]. Débora en tiempo de los Jueces transmitía oráculos divinos a sus compatriotas[2]. En tiempos del rey Josías (siglo VII A.C.) aparece la profetisa Ḥuldāh exhortando al cumplimiento de los preceptos del libro de la Ley descubierto en los cimientos del Templo[3].

En un sentido impropio se llama profetisa a la esposa de un profeta, como Isaías[4]. Quizá en este sentido se haya de tomar el título de profetisa a María la hermana de Moisés, el gran profeta. En Neh 6,14 se habla de la falsa «profetisa» Nōʿadyāh, que le impugnaba. En Ez 13,17-23 se alude a mujeres que ejercen la magia, pero no se les da el nombre expreso de profetisas. En el NT encontramos también mujeres poseídas del espíritu profético como Ana[5] y las hijas de Felipe[6]. En Ap 2,20 se menciona a la profetisa Jezabel, que parece ser la designación simbólica de la naciente secta de los nicolaítas.

[1]Éx 15,20. [2]Jue 4,4-5; 5,7. [3]2 Re 22,14-20. [4]Is 8,3. [5]Lc 2,36. [6]Act 21,9.

Bibl.: → Profeta.

M. GARCÍA CORDERO

PROFETISMO. En el siglo XI A.C., aparece en Israel una institución religiosa que se convertirá en los tiempos de la monarquía en el nervio espiritualista de la nación. El profetismo es una manifestación espontánea y laica, sin conexión con la institución sacerdotal. Sus representantes son los modelos del alto espíritu eticorreligioso del AT. Estos hombres de Dios[1] se presentan a sí mismos como los «centinelas» de su pueblo, los guardianes del yahwismo intransigente y austero[2]. Ellos fueron los que transmitieron el fuego sagrado de la tradición del desierto y salvaron el espiritualismo religioso de Israel. En realidad, estos colosos del espíritu pretendían empalmar con el mayor de los profetas, Moisés, al que se le da el nombre de «profeta» en su sentido más alto, es decir, confidente de Yahweh (→ **Profeta**).

[1]Cf. 1 Cr 23,14; 1 Re 9,6; 17,18. [2]Cf. Is 21,11; Jer 6,17.

1. ORIGEN DEL PROFETISMO. ¿Cómo explicar la eclosión de estas excepcionales personalidades en el orden del espíritu? ¿Existe un movimiento paralelo en otros pueblos que nos dé la razón de su origen histórico? En todos los pueblos antiguos ha habido gentes que se han dedicado a la magia, a la adivinación y a la necromancia como medios de conocer el futuro. Esta práctica existente en Canaán, está estrictamente prohibida en Israel[1]. Relacionados con estas prácticas mágicas están ciertos hombres que se entregan a transportes extáticos (→ **Éxtasis**) como se narra en la novela de Wen-Amón el egipcio, quien describe las manifestaciones extravagantes de ciertos personajes religiosos en Fenicia, al estilo de los actuales «derviches» musulmanes.

En Egipto surgió una literatura en la que se habla de un futuro dichoso, en el que desaparecerá toda desgracia y desorden al inaugurarse un reinado de justicia y de paz. No faltan autores que pretenden encontrar antecedentes al profetismo israelita en estas supuestas esperanzas mesiánicas. Aunque hoy día los mejores egiptólogos consideran estas supuestas profecías como *vaticinia post eventum*, o consideraciones de sabios sobre hechos presentes o pasados puestas en boca de sabios pretéritos[A].

Wellhausen y Kuenen suponen que el profetismo israelita tiene más bien origen en un movimiento «nabista» cananeo asimilado por los israelitas. Se trataría de un movimiento «dervichista», es decir, en el que tienen esencial importancia los transportes extáticos y orgiásticos. Los hebreos habrían imitado estas manifestaciones morbosas de religiosidad al instalarse en Canaán.

En el siglo XI, Samuel —llevado de un profundo sentido espiritualista yahwista— habría purificado este movimiento «nabista» conforme a los cánones de la más estricta ortodoxia tradicional. De esta forma el primitivo nabismo orgiástico fue purificado adaptándose a la severidad de la religión yahwista, nacida en las áridas estepas del Sinaí. Pero no se puede probar la existencia de este movimiento «nabista» en Canaán antes del siglo XI. Las manifestaciones orgiásticas del grupo de entusiastas religiosos no aparecen en ninguno de los verdaderos profetas de Israel. El profetismo ortodoxo israelita está libre de estas manifestaciones morbosas que aparecen en todos los movimientos religiosos primitivos y sensuales. Lo específico del *nābiʾ* hebreo, que es considerarse transmisor de un mensaje recibido de Dios, directamente en orden a la moralización y espiritualización del pueblo, no lo encontramos en ningún movimiento religioso de la antigüedad. El *nābīʾ* hebreo es el hombre austero, firme, que se enfrenta con el sensualismo y la idolatría de sus contemporáneos. Y esta actitud encuentra su única raíz en la altísima tradición religiosa, recibida del Sinaí.

Menos verosímil es la opinión que busca el origen del profetismo israelita en las prácticas adivinatorias del *kāhin* árabe. En realidad, no encontramos en el profe-

tismo israelita las prácticas mágicas y los sortilegios de estos vulgares adivinos que conocen el futuro por la rabdomancia. Los profetas hebreos desde el principio prescinden de toda consulta a los muertos, y de la observación de los vuelos de las aves, y de toda práctica de azar para conocer la voluntad divina. Sin acudir a artilugios mágicos se sienten familiares de la divinidad y en nombre de ella hablan a su pueblo, buscando siempre su bien espiritual y nunca sus propios intereses materiales.

Así, pues, debemos buscar el origen del profetismo, como institución religiosa espiritual, en la misma tradición del yahwismo intransigente del Sinaí. En efecto, en Dt 18,18 se dice: «Yo suscitaré de entre tus hermanos un profeta como tú, y pondré en su boca mis palabras, y él les comunicará todo cuanto Yo le mande». El contexto exige que aquí «profeta» se tome en sentido colectivo (por «profetas»), ya que se trata de establecer una institución social permanente que sustituya y contrarreste la influencia de los adivinos y hechiceros paganos. Se prohíbe en el mismo contexto la necromancia, las prácticas adivinatorias y mágicas, y se ofrece al pueblo israelita una institución religiosa encargada de consultar la voluntad divina por vías muy distintas y más dignas que las de los idólatras. Así, pues, el profeta es concebido como un intermediario e intérprete de la voluntad divina. Y el gran modelo de estos profetas es Moisés que habló a Dios «cara a cara»[2].

Mientras vivió el gran caudillo libertador y profeta, Israel vivía amparado y seguro bajo la tutela del gran «amigo» de Dios. Pero después de su muerte eran necesarios — aparte de la institución sacerdotal — «amigos» y confidentes de Dios, que transmitieran su voluntad en las distintas vicisitudes y momentos críticos de la historia de Israel. Así la institución profética es concebida como un complemento espiritual al engranaje social cívico-litúrgico constituido por los sacerdotes, levitas y jueces.

[A]Cf. A. Erman, *Die Literatur des Ägypter*, Leipzig 1923.

[1]Dt 18,17. [2]Dt 34,10.

2. Historia del profetismo. Conforme a esta concepción, después de la muerte de Moisés, el primer profeta-caudillo es Josué, continuador de la obra de libertador del gran profeta[1]. En tiempo de los Jueces encontramos a la profetisa Débora[2], árbitro de las conciencias de Israel. De esa época hay otros «hombres de Dios» o profetas que llaman a la conciencia religiosa israelita[3]. Con Samuel se inicia una nueva etapa, más gloriosa, en la historia del profetismo.

El cronista del libro de Samuel observa: «La palabra de Yahweh era rara en aquellos días, pues no era frecuente la visión»[4]. Es a partir de Samuel que aparecen los grandes colosos del espíritu en torno a los cuales se organizan sociedades de profetas[5]. Los grandes profetas de esta época primera de la monarquía israelita Samuel, Elías y Eliseo[6]. La Biblia menciona otros de menor relieve (Nātān, Gad, ʾĂḥiyyāh(ū) y Mīkāyĕhū)[7]. Como «hombres de Dios» eran consultados en los negocios particulares: «En aquel tiempo en Israel los que iban a consultar a Dios se decían unos a otros: "Venid, vamos a consultar al vidente"»[8]. Eran también consultados en los negocios públicos. Así Nātān por David[9]. Dada la concepción teocrática de la nación israelita, se comprende la importancia que tenían los consejos de los «amigos» de Dios. Samuel es, en este sentido, el prototipo del profeta-árbitro de la vida política de su tiempo, aun después de la instauración de la monarquía[10]. En su calidad de «centinelas» y defensores de los intereses religiosos de Israel, los profetas procuraban fomentar sobre todo el cumplimiento de la Ley en su dimensión ético-social. Son los espíritus intransigentes contra el fariseísmo religioso, que quiere cubrirse ante Dios con prácticas externas desprovistas de contenido espiritual.

[1]Eclo 46,1. [2]Jue 4,4. [3]Cf. 1 Sm 2,27-28. [4]1 Sm 3,1. [5]Cf. 1 Sm 10,5. [6]Cf. 2 Re 2,1; 4,1.38; 6,1-7. [7]1 Sm 22,5; 1 Re 11,29; 2 Sm 7,1-17; 1 Re 22,8. [8]Cf. 1 Sm 9,9. [9]Cf. 2 Sm 7,12. [10]Cf. 1 Sm 15,16.

En el siglo VIII A.C., surgen los profetas escritores que dejaron una huella literaria profunda en la tradición hebraica. Ya antes de Samuel, Gad y Nātān escribieron anales e historias religiosas de su tiempo para edificación de sus contemporáneos[1]. No obstante, no nos han dejado sus «oráculos» por escrito como lo harán:

a) En el siglo VIII A.C. (época asiria): Amós, Oseas, Isaías y Miqueas.

b) En el siglo VII (época babilónica): Jeremías, Sofonías, Nahum y Hababuc.

c) Siglo VI (exilio babilónico y época persa): Ezequiel, Ageo y Zacarías.

d) Siglo V (época persa): Malaquías. Y de época incierta: Joel y Abdías. Los escritos de Jonás y de Daniel tienen un carácter diferente, pues el del primero más bien parece una composición didáctica de la época sapiencial, y el del segundo, una composición apocalíptica del siglo II A.C.

Una de las características de la literatura profética es la idea obsesiva del *mesianismo*, es decir, la proyección reiterada del espíritu de sus autores hacia la época definitiva e ideal en Israel, en que se implantará el reinado de justicia y de paz como consecuencia de un mayor «conocimiento de Yahweh» (→ **Expectación mesiánica**). En el aspecto moral, urgen el cumplimiento de los principios espiritualistas y éticos de la Ley mosaica. Respecto del culto, los que no pertenecen a la clase sacerdotal apenas aluden a él, dando a entender que las manifestaciones cultuales desprovistas de sentido espiritualista no tienen valor ante Dios. Es el principio de Samuel: «Es preferible la obediencia a Dios que los sacrificios»[2].

Jesucristo recogerá estas enseñanzas y las sublimará dándoles un sentido más profundo, de forma que constituye como la coronación del profetismo[3]. Antes de Él, el Bautista representaba el último brote del profetismo veterotestamentario, y verdadera encarnación del espíritu de Elías, prototipo del profeta intransigente y austero[4].

[1]Cf. 1 Cr 29,29. [2]1 Sm 15,22' [3]Mt 21,11. [4]Mt 11,7-14; Lc 7, 24-28.

Bibl.: → **Profeta.**

M. García Cordero

PROFETISMO, Problemas actuales del. I. LOS PROFETAS Y EL CULTO; LOS PROFETAS Y LA MONARQUÍA. Desde el Éxodo, hubo profetas en Israel (cf. Dt 18,15; Núm. 12,6; Jr. 7,25; 25,4...). Hubo Profetas *individuales*, independientes, llamados «videntes» (*rō'eg*) hasta el siglo IX, en que empezaron a llamarse «profetas», *nĕbî'îm* (*nābî* «el llamado» en acadio), nombre que desde entonces se empleó para toda clase de profetas, verdaderos y falsos. El término «vidente» cayó en desuso y su sinónimo *ḥōzeh* continuó utilizándose. Samuel, Gad, Nātān, 'Ăḥiyyāhū de Šilōh, Elías y Eliseo son videntes individuales, verdaderos profetas, no adivinos que conocen lo oculto por la observación de «signos». Y hubo asociaciones de profetas que, aunque llamados «profetas» (*nĕbî'îm*), no eran propiamente profetas, o sea, portadores de la «palabra» (*dābār*) de Yahweh, sino testigos de su presencia en Israel (por ciertas manifestaciones externas, normalmente inductores del éxtasis colectivo), testigos del «espíritu» (*rūaḥ*) de Yahweh: éstos fueron auxiliares de los profetas portadores de la palabra de Dios. En tiempos de Elías y Eliseo son llamados «hijos de los profetas». Estos profetas «colectivos» viven cerca de los santuarios, y más tarde en torno al Templo y la corte real, pero no son empleados del culto, ni para dar oráculos o respuestas a los fieles consultantes, ni para encargarse de la música o del canto, como quiere Junker. Con el tiempo se profesionalizan al servicio del Rey (profetas áulicos) y degeneran en «profetas de la paz» — que únicamente anuncian cosas buenas, lo que place a los reyes —; degeneran en falsos profetas.

Los profetas individuales, aunque relacionados también con los santuarios, y después con el Templo y la Corte, no son tampoco oficiales del culto; su función es comunicar los oráculos — la palabra de Dios —; conocen tal palabra de Dios no como los sacerdotes, por las suertes, echando los *'ûrîm* y *tummîm* o consultando el *'ēfōd*, sino por inspiración en sueños, visión, audición (rara vez en éxtasis).

A medida que la monarquía, sobre todo en el reino del Norte, fue apartándose del Pacto del Sinaí, de la teocracia auténtica, dando paso al sincretismo religioso por influjo cananeo, Dios hace surgir profetas individuales que inspirados por Yahweh se oponen a toda mixtificación del yahwismo, y para lo mismo entran en frecuente conflicto con los reyes y con las instituciones oficiales como «los sacerdotes, profetas (profetas colectivos, de paz, falsos) y jueces»: son profetas de oposición (vgr. Elías y Eliseo). Los profetas escritores, también llamados «clásicos», empiezan en el siglo VIII con Oseas y Amós, y terminan con Zacarías al final del siglo IV A.C. Pertenecen a la clase de los profetas individuales y son también de oposición. Una de las cosas a que se opusieron fue al culto formalista. Los wellhausenianos exageran afirmando una oposición, inexistente, de tales profetas al culto y sacerdocio en cuanto tal. No hubo tal oposición, como ha demostrado la Escuela del profetismo cúltico: G. Hölscher (1914), S. Mowinckel, H. Junker, A. R. Johnson, A. Haldar lo han demostrado, pero cayeron en el extremo contrario de considerar a los profetas, sobre todo a los preliterarios (sólo Haldar incluye a todos los profetas escritores), como oficiales del santuario o Templo, al lado de los sacerdotes. Según Mowinckel, a parte de los *nabis* antiguos, son cúlticos Joel y Habacuc entre los profetas escritores, lo mismo Nahum (su profecía sería un «libreto» para la celebración litúrgica de la caída de Nínive), parte del Protoisaías y todo el Deuteroisaías; para Johnson Ageo y Zacarías eran oficiales del Templo de Jerusalén; según Hylmö son profecías hechas para el culto Is 25,1-26,21; 33,1-24; 59,1-20 y 63,1-6; 63,7-65,23; Miq. 7,7-20; Hab 1,12-2,20.

La Escuela del profetismo cúltico — en gran parte autores escandinavos — ha exagerado la vinculación de profetas y sacerdocio o culto. Los profetas se opusieron al culto tal cual se practicaba, pero no quisieron abolirlo; giraron en torno al culto, pero no fueron oficiales de él. Sólo Jeremías y Ezequiel fueron sacerdotes.

Los profetas se opusieron al culto vacuo y puramente externo. Y se opusieron a toda desviación religiosa y moral. Intervienen en toda la vida de Israel, aun en asuntos de guerra y política, porque Israel es el pueblo de Dios, Dios es su jefe: todo en el pueblo de Dios debe proceder de acuerdo con el Pacto, de acuerdo con la voluntad de Dios que se manifiesta por los profetas. La parte de amonestación, reproche, amenaza de castigos, en ellos es grande porque la corrupción del yahwismo lo fue en la monarquía. Esto explica que los antiguos profetas (Elías, Eliseo, Oseas, Amós y el Samuel de la versión antimonárquica) sean antimonárquicos e idealicen el pasado de Israel, la época del Desierto y de los Jueces, y que los profetas posteriores frecuentemente vuelven su mirada hacia un futuro distinto, hacia un futuro ideal, una edad de oro que ha de venir — la edad mesiánica —, en la que un Rey de la estirpe de David, muy superior a los de la historia — el rey Mesías —, implante un orden totalmente nuevo, en el que Yahweh triunfe definitivamente sobre Israel y sobre el mundo. Aunque no es de la esencia del profeta hablar del futuro, a menudo predicen, incluso a larga distancia. Dios les releva el futuro. Al anunciar el futuro mesiánico, la edad de oro del porvenir, se expresan con la mentalidad temporal de su tiempo, pintando los bienes del reino mesiánico como bienes de este mundo: justicia, paz, religiosidad, moralidad, y mucha agua, frutos, poco trabajo, larga vida y los animales sumisos como en el paraíso; pintan el reino mesiánico como el retorno del paraíso terrenal. Esto dificultó a los judíos de todo tiempo el aceptar al verdadero Mesías, cuyo reino no es de este mundo.

II. LA TRANSMISIÓN DE LAS PROFECÍAS. Los profetas comunican la palabra de Yahweh oralmente, a veces con acciones simbólicas. Es difícil determinar la parte de sus profecías que escribieron personalmente. Algo ciertamente escribieron algunos: cf. Is 8,1; 30,8; Jer 29,26; Ez 40,48; los oráculos del Siervo de Yahweh. Otras cosas las dictaron a sus discípulos. Los libros de los profetas se formaron a base de lo que escribieron ellos mismos, de lo que dictaron a sus discípulos, de lo que éstos transmitieron por escrito u oralmente y más tarde fue escrito. Exageran Egnell y Nyberg, Birkeland y otros escandinavos al considerar las profecías como escritas sólo en el Destierro o después de él,

habiendo sobrevivido hasta entonces, según ellos, en tradición oral. Tradición escrita y oral existieron ya desde los profetas, por lo menos los más importantes. Pero eso no impide que haya añadidos y glosas posteriores en las profecías de un profeta determinado; esas adiciones han sido motivadas a veces por la identidad de tema del fragmento añadido, o por tener el oráculo añadido una palabra idéntica a la del oráculo del profeta a quien se añade. La crítica literaria, la crítica de las formas o géneros literarios introducida por Gunkel y Gressmann, la historia de las tradiciones practicada por los escandinavos, trabajan en decantar las palabras propias del profeta de las adiciones posteriores, que aunque posteriores, no dejan de ser palabra inspirada.

La forma externa de las profecías es normalmente poética (esquemas: 3 + 3, 3 + 2 [*qînāh*], 2 + 2, etc.), pero hay fragmentos en prosa.

III. PROFETISMO BÍBLICO Y PROFETISMO DE MARI. Es falsa la afirmación wellhauseniana que el profetismo israelita empezó en el siglo VIII y no antes. En Mari, en el siglo XVIII A.C., se encuentran ya las diversas clases de profetismo que se encuentran en la Biblia: no sólo hay sacerdotes adivinos (*baru*, «vidente») que por iniciativa humana indagan la voluntad de Dios a base de presagios, provocando respuestas de Dios, sino que había al servicio del rey sacerdotes cuya profesión era preguntar y responder en nombre de un dios: son los *maḫḫu* («extático») o *apilu* («el que responde») y *apiltu* («la que responde»). La forma del profetismo de Mari más parecida con la bíblica es la de iniciativa divina: un dios toma a un particular o a un sacerdote (*maḫḫu*) para comunicar un mensaje al rey. El profetismo hebreo, en cuanto institución y forma, existía ya antes de Israel; pero en cuanto contenido es exclusivo de los hebreos. Sólo entre éstos tiene un contenido monoteísta, ético, espiritual y está al servicio de la realización del yahwismo en Israel y del triunfo de Dios en todo el mundo.

Bibl.: H. JUNKER, *Prophet und Seher in Israel*, Tréveris 1927, P. VOLZ, *Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttest. Propheten*, en *ZSTh*, 14 (1937), pág. 64. A. GUILLAUME, *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites*, Londres 1938. A. HALDAR, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Upsala 1945; íd., *Studies in the Book of Nahum*, ibid. 1947. G. DOSSIN, *Une revélation du dieu Dagan à Terga*, en *RA*, 42 (1948), págs. 125-134. F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, *Vosrloopers der propheten sedert 1700 v. Chr.*, en *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, Wageningen 1949-1950, págs. 81-91. W. VON SODEN, *Verkündung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mari*, en *WO*, 1 (1950), págs. 397-403. M. NOTH, *History and the Word of God in the Old Testament*, en *BJRL*, 32 (1950), págs. 194-206. G. DOSSIN - A. LODS, en *Studies in Old Testament Prophecy* (ed. H. H. Rowley), Edimburgo 1950, págs. 103-111. J. R. KUPPER, *Correspondence de Kibri-Dagan*, en *ARM*, III (1950). O. EISSFELDT, *The Prophetic Literature*, en *The Old Testament and Modern Study* (ed. H. H. Rowley), Oxford 1951, págs. 115-151. A. NEHER, *L'essence du Prophetisme*, París 1951. O. PLÖGER, *Priester und Prophet*, en *ZAW*, 63 (1951), págs. 157-192. E. JACOB, *Le Prophetisme israelite d'après les recherches récentes*, en *RHPR*, 32 (1952), págs. 59-69. TH. CHARY, *Le culte dans la littérature prophétique exilienne et postexilienne*, París 1955. R. RENDTORFF, *Priesterliche Kulttheologie und prophetische Kultpolemik*, en *ThLZ*, 81 (1956), págs. 339-342. H. H. ROWLEY, *Ritual and the Hebrew Prophets*, en *JSS*, 1 (1956), págs. 338-360. E. JENNI, *Die politischen Voraussagen der Propheten*, en *AThANT*, 29 (1956), págs. 5-118. E. JACOB, *Quelques remarques sur les faux prophètes*, en *ThZ*, 13 (1957), págs. 479-486. A. ROLLA, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte*, 2.ª ed., Roma 1958, págs. 183-189. A. PENNA, *Essenza del Profetismo*, en *RivB*, 6 (1958), págs. 111-130. H. B. MACLEAN, *True and False Old Testament Prophecy*, en *Reformed Theological Review*, 12, Hawthorne (Australia) 1959, págs. 11-23. A. GONZÁLEZ, *Liturgias proféticas*, en EB, 18 (1959), págs. 253-283. R. DOBBIE, *Deuteronomy and the Prophetic Attitude to Sacrifice*, en *SJTh*, 12 (1959), págs. 68-82. C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, en *BEvTh*, 31 (1960), págs. 7-150. B. GERARDSSON, *Mündliche und Schriftliche Tradition der Prophetenbücher*, en *ThZ*, 17 (1961), págs. 216-220. G. FOHRER, *Zehn Jahre zur alttestamentliche Prophetie 1951-1960* en *ThR*, nueva serie, 28 (1962), págs. 1-75, 235-297, 301-374. R. RENDTORFF, *Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel*, en *ZThK*, 59 (1962), págs. 145-167. E. JENNI, *Die alttestamentliche Prophetie*, en *ThStK*, 67 (1962), págs. 3-25. L. JOHNSTON, *The Prophets and Politics*, en *Scripture*, 14, Londres 1962, págs. 43-47. E. OSSWALD, *Falsche Prophetie im Alten Testament*, en *Sammlung gemeinvertändlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet d. Theol. u. Religionsgeschichte*, 237, Tubinga 1962, págs. 7-29. A. GONZÁLEZ, *Profetas, Sacerdotes y Reyes en el antiguo Israel*, Madrid 1962 (obra muy documentada y excelente bibliografía). A. DÍEZ MACHO, *Introducción a los libros proféticos*, en *La Biblia más bella del mundo*, V, Buenos Aires 1965; íd., *Comentario a los Salmos* (Salmo 110), ibid., IV, págs. 168-169.

A. DÍEZ MACHO

PRÓJIMO (heb. *rēaᶜ*; πλησίον; Vg. *proximus*). Como el castellano «prójimo», el término hebreo *rēaᶜ*, derivado de la raíz verbal *rᶜh*, significa en primer término el que está cerca, aquel con quien se trata. Otro tanto cabe decir del griego πλησίον, de la raíz disilábica indoeuropea *pela-/pla*, «acercarse».

En más de un centenar de veces que aparece el vocablo en el T.M., son numerosos los matices que determinan la significación fundamental de acercamiento, que se aplica también a la proximidad entre cosas inanimadas y animales[1]. Aplicado a las relaciones humanas señala, frente a la consanguinidad o proximidad derivada de la sangre, y expresada con los nombres de familia, la proximidad que el hombre crea por amor, simpatía, comunidad de país o lengua, y mera convivencia o vecindad; así, prójimo puede ser título honorífico «prójimo del rey»[2], equivalente al helenístico «primo o tío del rey» que persistió en las monarquías europeas; puede significar amigo[3], amado[4], compañero[5], vecino, etc.[6]

Hay textos en que la aglomeración de términos análogos y aun sinónimos no permiten precisar el matiz peculiar de cada uno, si es que en realidad lo ha intentado el autor; por ejemplo, Éx 32,27 habla de hermano (*ᶜāḥ*), prójimo y allegado (*qārōb*) para indicar la destrucción de los rebeldes, por muy caros que fuesen a los descendientes de Leví.

Mayor interés tiene conocer el alcance de «prójimo» en los textos legales, si bien la palabra no es muy frecuente por la orientación comunitaria de las leyes que se dirigen al pueblo como comunidad de sangre y fe: tu hermano, tu prójimo, los hijos de Israel, etc.[7] son siempre los connacionales como consocios del pacto con Yahweh que ha hecho del pueblo su pueblo elegido. Prójimo es, pues, el israelita determinado por la sangre y por la elección divina. El precepto de «amarás a tu prójimo como a ti mismo»[8] limítase en el AT al connacional, con la ampliación que favorece con trato parecido al extranjero que mora en tierras de Israel[9].

[1] Gn 15,10; Is 34,16. [2] 2 Sm 16,16; 1 Re 4,5; 1 Cr 27,33. [3] Dt 13,7; 2 Sm 13,3; Prov 14,20; Job 2,11; Sal 35,14. [4] Jer 3,1.20; Os 3,1; Cant 1,9.15. [5] Jue 11,38; Job 30,29; Sal 45,15. [6] Éx 11,2; Prov 3,29; 25,17. [7] Cf. Lv 19,16-18. [8] Lv 19,18; Dt 6,5. [9] Cf. Lv 17,8-13; 19,34.

A partir del Destierro se va abriendo camino una corriente de mayor apertura que —frente a la tendencia cerrada y conservadora que abocará al fariseísmo cerril— va extendiendo el precepto del amor a todos los hombres como seres próximos y allegados entre sí, tendencia que aparece en la misma versión de LXX al traducir con πλησίον diversos vocablos hebreos.

Pero es Jesús —los testimonios rabínicos que proclaman una mentalidad análoga sobre el particular son posteriores— quien rompe las fronteras, aplicando a todos los hombres entre sí el concepto de «prójimos». Para la conducta eficiente y los sentimientos del cristiano no hay —no debe haber— contraposición entre «prójimo» y «enemigo», porque uno y otro han de ser objeto del amor y caridad[1]. El viejo precepto «amarás a tu prójimo como a ti mismo», permaneciendo inmutable en su tenor verbal, ha cambiado radicalmente en hondura y en extensión, porque no sólo prohíbe hacer mal sino que prescribe sentimientos de estima, perdón y buena voluntad hacia los enemigos personales y los extranjeros de más allá de las fronteras, incluso hacia los odiados samaritanos. A la pregunta del jurista: «¿Quién es mi prójimo?», Jesús —en la parábola del samaritano compasivo—[2] responde que prójimo es todo hombre necesitado de ayuda, y que actúa en prójimo quien pone corazón y generosidad sin detenerse en nacionalidades y atendiendo únicamente a que es un hombre quien padece. Para Jesús, prójimo no es el amigo ni el connacional, sino cualquier hombre que necesite nuestro socorro.

Junto con la inmensa amplitud, el «prójimo» ha ganado en dignidad religiosa, puesto que para Jesús el máximo primer mandamiento de la ley es el amor a Dios y el amor al prójimo[3].

Pablo enseñará que ahí está el cumplimiento y recapitulación de toda la Ley[4]. Y el cristianismo realizará religiosamente el máximo logro social: todo hombre es prójimo y todo prójimo es hermano[5].

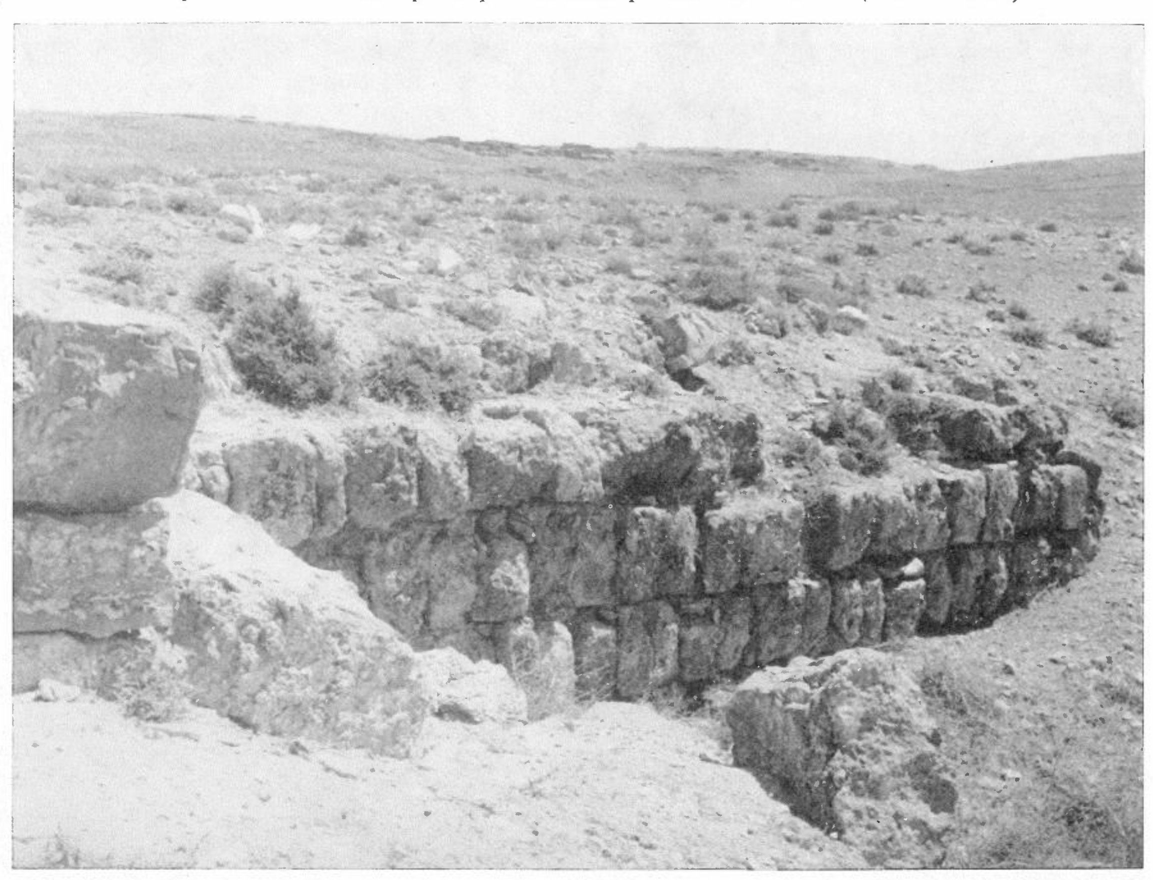
[1]Cf. Mt 5,43-48. [2]Lc 10,29-37. [3]Lc 10,25-28 y par. [4]Rom 13,8-12; Gál 5,14. [5]Cf. Rom 15,2; Ef 4,25; Sant 2,8; 4,12.

Bibl.: H. Greeven - J. Fichtner, πλησίον, en *ThW*, VI, págs. 309-316, con reciente y abundante bibliografía. X. León-Dufour, *Prochain*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, págs. 863-864.

C. GANCHO

PROMESAS (ἐπαγγελία; Vg. *promissio, promissum, repromissum, pollicitatio*). La palabra «promesa» tiene un sentido muy amplio en el lenguaje bíblico. Así, se habla de:

Maqueronte. Restos del muro herodiano, en el lado sur de la cima, vistos en dirección oeste-este. Aquí fue decapitado Juan el Bautista por la promesa hecha por Herodes a Salomé. (Foto P. Termes)





Aquí estuvo Antioquía de Siria, a cuya comunidad judía san Pablo expuso la continuidad entre las antiguas promesas hechas al pueblo de Dios y el mensaje evangélico. (Foto P. Termes)

1. PROMESAS HUMANAS. Son las surgidas en las relaciones normales entre los hombres en la sociedad, sin relación alguna con lo religioso. Así, Tobías exige a Ragüel que prometa darle en matrimonio a su hija Sara[1]. Herodes promete a Salomé, la hija de Herodías, darle lo que le pidiera[2]; los miembros del sanedrín prometieron dar a Judas dinero por la entrega de Jesús[3]. Cuando se habla de promesas hechas a Dios se las denomina votos, o juramentos si han sido pronunciadas poniendo a Dios por testigo.

[1]Tob 7,10 (Vg.). [2]Mt 14,7. [3]Mc 14,10-11.

2. PROMESAS DIVINAS EN EL AT. En las relaciones de Dios con los patriarcas y con el pueblo de Israel, las promesas tienen siempre un sentido religioso, ya que están hechas en función de la elección de Abraham o de Israel como instrumentos de los designios divinos en orden a la salvación de la humanidad. En Gn 3,15 se anuncia la rehabilitación de la humanidad postrada por el primer pecado, cometido a instigación del principio del mal. Esta promesa con reflejos netamente mesiánicos se va perfilando y concretando en la bendición de Sem[1] y sobre todo en la elección de Abraham, en cuya persona serán bendecidos todos los pueblos[2]. Para cumplirla, Dios anuncia al patriarca la posesión de la tierra de Canaán, en la que ahora mora como peregrino[3]. El nacimiento de Isaac es el principio del cumplimiento de la promesa divina; después en la historia de los patriarcas se manifiesta esta voluntad divina de cumplir sus promesas que, según san Pablo, «son sin arrepentimiento los dones y la vocación de Dios»[4]. La intervención salvadora de Yahweh en el Éxodo, no tiene otra razón que dar cumplimiento a la antigua promesa hecha a Abraham de que no abandonaría a su descendencia en la tierra de opresión[5]. La constitución de la teocracia en el Sinaí consagraría este plan divino en cuanto que el pueblo — «reino de sacerdotes y nación santa»[6]— sería la concreción de sus antiguas promesas. El israelita — descendiente de Abraham, y, por tanto, heredero de sus promesas — desde ahora es considerado no tanto como individuo o persona con sus problemas propios, sino como ciudadano de una colectividad que tiene un destino excepcional en la historia. Bajo esta perspectiva, toda la trayectoria de Israel como nación escogida está lanzada hacia el futuro, hacia los tiempos gloriosos de la teocracia mesiánica. El antiguo impulso de las promesas se va concretando en la dinastía davídica, y adquiere su punto álgido — en un proceso de espiritualización — en los vaticinios del «Siervo de Yahweh»[7]. Con todo, en la panorámica del AT apenas se traslucen

las preocupaciones netamente espiritualistas. La justicia retributiva divina tiene que ejercerse en esta vida, a falta de luces sobre la retribución en ultratumba hasta las revelaciones de Sab 3,1-5; por eso se prometen bienes temporales a los que cumplan los mandamientos divinos[8]. No obstante, la Alianza del Sinaí se anuncia en los tiempos proféticos con una dimensión espiritualista[9]. La interiorización o espiritualización de las promesas divinas se hace más profunda con ocasión de la catástrofe nacional del 586 A.C. La desaparición de la nación como entidad política hace que los espíritus selectos se plieguen sobre sí mismos, buscando una nueva interpretación espiritual a las antiguas promesas. La literatura sapiencial, heredera de la oracular profética, profundiza en el acervo cultural-religioso del pueblo de Israel y llega a horizontes que se rozan con la panorámica evangélica.

[1]Gn 9,26. [2]Gn 12,3. [3]Gn 15,5.6.18; 17,16; 26,3; Éx 12,25; Nm 10,29; Dt 6,3; cf. Act 7,4-5. [4]Tit 1,2; cf. Rom 11,29. [5]Éx 2,24. [6]Éx 19,6. [7]Is 42,1-7; 49,4-9; 50,1-7; 52,13-53,12. [8]Lv 26, 3-13; Dt 8,7-14; 11,13-17; 28,9-14. [9]Jer 31,31.

3. EL CUMPLIMIENTO DE LAS PROMESAS. La perspectiva evangélica desborda las concepciones veterotestamentarias. El Sermón de la montaña supone una inversión de valores, ya que todas las cosas se miden por su dimensión espiritual y trascendente en función de los destinos eternos del alma humana. El mesianismo adquiere así una nueva plusvalía, que le viene justamente de Aquel que declara enfáticamente que su «reino no es de este mundo»[1]. Cristo se siente el centro de la revelación bíblica, y declara que es superior a Abraham y a las grandes personalidades del AT[2]. Las antiguas promesas adquieren así un nuevo relieve, ya que se cumplen en su persona y se clarifican con su mensaje[3]. El molde nacionalista de los antiguos vaticinios es superado por una panorámica netamente universalista[4], y los gentiles son incorporados al «Israel de las promesas»[5]. En la Nueva Alianza, las antiguas promesas adquieren su justo y esperanzador relieve[6]. La fe en Cristo es la raíz de vinculación a la misma, ya que en Él se hacen verdaderos hijos de Abraham[7]. Esto implica que las promesas antiguas de bienes temporales son sustituidas por las netamente espirituales: la vida sobrenatural[8], la filiación adoptiva divina[9], la vida eterna[10]. La esperanza cristiana, pues, se mueve dentro de este plan bíblico de las promesas, ya que lejos de romper con las antiguas promesas hechas a los patriarcas, las sublima y completa, porque Cristo no vino a abolir la Ley, sino a completarlas. El apóstol de las gentes, en la sinagoga de Antioquia de Pisidia, establece el paralelismo y la continuidad entre las antiguas promesas y el mensaje evangélico: «Os anunciamos la *buena nueva* (εὐαγγελιζόμεθα), la *promesa* (ἐπαγγελία) hecha a nuestros padres»[11], lo que más explícitamente declara en Rom 1,2: «Para (anunciar) el evangelio (εὐαγγέλιον) de Dios que fue *prometido* de antemano (προεπηγγείλατο) por sus profetas». Antes de abandonar a sus discípulos, Jesús les anunció la promesa por excelencia: el advenimiento del Paráclito[12]. En la predicación apostólica se recoge y exalta esta promesa, que es prenda de salvación[13]. Así queda consagrada la expresión «Espíritu de la Promesa»[14]; en las epístolas Pastorales, la palabra «promesa» es sinónima de vida eterna[15]. En las epístolas Católicas, en cambio, se destaca su matiz escatológico: el advenimiento de Cristo[16]. Así se completa el ciclo teológico de la promesa de los textos bíblicos en su doble dimensión paleoneotestamentaria.

[1]Jn 18,36. [2]Jn 8,56; 12,41; cf. Mt 13,17. [3]Act 26,6; Rom 15,8; Gál 3,22; 2 Cor 1,20; 2 Pe 1,4. [4]Mt 8,11. [5]Rom 9,4.6. [6]Rom 4,13.14.16; Gál 3,16; Heb 6,13. [7]Rom 9,8; Gál 4,23.28; Heb 6, 12-13. [8]2 Tim 1,1. [9]2 Cor 7,1. [10]Tit 1,2; Heb 9,15; 1 Jn 2,25. [11]Act 13,32. [12]Lc 24,49. [13]Act 1,4; 2,33. [14]Gál 3,14; Ef 1,13. [15]1 Tim 4,8; 2 Tim 1,1; Tit 1,2; cf. 1 Jn 2,15. [16]2 Pe 3,4.9.13.

Bibl.: *DB*, V, cols. 704-705. HASTINGS, IV, págs. 104-106. C. LARCHER, *L'Actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, París 1962, págs. 399-488.

M. GARCÍA CORDERO

PROPICIACIÓN. Las modernas traducciones de la Biblia — e incluso la Vulgata — suelen utilizar unas veces el término *expiare*, «expiar», y otras veces el término *propitiari*, «propiciar», como versión de un mismo vocablo del origen: el hebreo *kippēr* y el griego ἱλάσκομαι. Esta fluctuación de terminología no es de extrañar, puesto que ambas nociones, expiar y propiciar, están íntimamente conectadas. Expiar significa — en nuestras lenguas modernas y también en latín — borrar las culpas, purificarse de ellas por medio de algún sacrificio; o bien, purificar una cosa profanada (p. ej., un templo). Pero también significa sufrir el delincuente la pena que le ha sido impuesta por su delito; y por ende, la significación de expiar se conecta con la de propiciar. Por propiciar entendemos asimismo ablandar, aplacar la ira de uno, haciéndole favorable o captando su voluntad (→ **Expiación**).

Existen algunos ejemplos en el uso bíblico del verbo *kippēr* que nos muestran que el sentido de propiciar, alcanza fervor, aplacar la ira, no es extraño a dicho verbo: entre otros Gn 32,21; 2 Sm 21,3. En ambos casos se significa por el verbo *kippēr* el hecho de alcanzar la benevolencia de una persona haciendo algo en su favor; en el primer caso se aplaca la ira por un presente; en el segundo, reparando el daño, se alcanza una bendición.

Pero en el uso sagrado — ya sea extrarritual, ya sea ritual — el objeto de dicho verbo no es nunca Dios. En el uso extrarritual Dios siempre es sujeto del verbo, es quien borra, quien perdona, quien quita el pecado. En el uso ritual o litúrgico, el sujeto es Moisés o Aarón o el sacerdote, pero el objeto no es nunca Dios, sino un pecado que ha de ser borrado o un lugar que ha de ser purificado. Vemos, pues, que la significación sagrada de *kippēr* está más próxima a la del verbo expiar que a la del verbo propiciar. De hecho, el verbo *kippēr* se halla rarísimas veces conectado con la expresión «ira de Dios». Y en los dos únicos pasajes donde ambos términos se hallan asociados se trata en realidad más de una plegaria que de un sacrificio en sentido propio: así la expiación de Moisés[1], o la de Aarón[2], tal como es interpretada por el libro de la Sabiduría[3] y por el judaísmo posterior. Por otra parte, la expiación de Aarón, aun siendo verdaderamente ritual, se distingue de las otras expiaciones rituales del AT por haber sido realizada mediante incienso y no mediante sangre.

Por lo que se refiere al uso del verbo ἱλάσκομαι en la versión de los Setenta, hay que notar que sólo signi-

1291

fica aplacar la ira de Dios en tres casos[4], donde no traduce el verbo *kippēr* sino la locución hebrea *ḥillāh pānim*, que literalmente significa «halagar la faz de alguien». Es de notar que esta locución se halla frecuentemente referida a Dios, y en más de un caso es puesta en conexión con la ira divina[5].

Como el pecado provoca la ira de Dios, toda expiación — al borrar las culpas, al hacer al hombre agradable a Dios — pone término a la ira divina, hace a Dios propicio. Pero, de ordinario, es a la oración a quien se atribuye esta función.

[1]Éx 32,30; cf. 32,11 y sigs. [2]Nm 17,11 y sigs. [3]Sab 18,21-25 [4]Zac 7,2; 8,22; Mal 1,9 [5]Cf. 2 Re 13,4; Dan 9,13.

Bibl.: Además de la citada en el artículo → **Expiación** pueden consultarse: A. Médebielle, *Expiation*, en *DBS*, III, cols. 1-262. L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatorii nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Roma 1956. S. Lyonnet, *De notione expiationis*, en *VD*, 37 (1959), págs. 336-352; 38 (1960), págs. 65-75, 241-261. L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle*, Brujas 1961, págs. 182-184.

A. MARQUÉS

PROPIEDAD. La propiedad, concepto jurídico derivado del legítimo dominio, aparece en la Biblia como inherente al hombre. Por supuesto, no se plantea el problema teórico de su legitimidad tal como se lo ha planteado posteriormente la filosofía del derecho: el hombre aparece desde las primeras páginas de la Biblia como poseedor de frutos y ganados[1], que puede consumir o destruir (es el *uti et abuti* del derecho romano).

Durante la cultura nómada, las posesiones de los patriarcas son de bienes muebles y consisten sobre todo en ganados, quedando los pastos como propiedad común de los clanes o tribus. Con la civilización sedentaria, que en la historia israelítica coincide de hecho con la entrada y conquista de Canaán, entran también los campos de labrantío a ser objeto de la propiedad privada.

La terminología no es precisa porque los diversos vocablos hebreos, *gōrāl*, *yĕruššāh*, *naḥălāh*, *ḥelqāh*, *sĕgullāh*, etc. (κλῆρος, κληρονομία, μερίς; Vg. *haereditas*, *possessio*, *pars*, *sors*, etc.) se interfieren y apenas es posible señalar matices individuales, porque Israel ha entrado en posesión de un país que le ha sido entregado por Dios como herencia, y que cada parte ha sido asignada a una tribu — y dentro de las tribus a cada clan y familia — por suertes; y así, las suertes de cada uno, su parte, su herencia vienen a identificarse con la posesión concreta de una parcela de la tierra que Dios asignó a su pueblo — que a su vez es también propiedad de Dios —. Este concepto está abundantemente expresado a lo largo del Pentateuco y de los libros históricos, y parece dar un fundamento teológico al hecho jurídico de la posesión de la tierra de Canaán por parte de la descendencia de Jacob, como don que Dios hace de lo que es suyo propio. Pero semejante concepción no merma el pleno derecho que cada israelita goza de su parcela particular, aunque fundamenta unas restricciones mínimas como son la entrega de los diezmos y primicias, la ley del año jubilar y sabático, permisión a los pobres de recoger los restos de la cosecha, etc.

Se ha discutido recientemente la existencia de un sistema feudal en la Biblia, por el cual el propietario de las tierras, que habría sido al principio la tribu o el clan y después el rey, habría concedido su explotación a los particulares, reservándose lo que ahora llamamos el dominio radical o propiedad.

El tenor actual en que se han conservado los textos no permite afirmar este estado de cosas. Bajo tal respuesta, Israel siguió el sistema socialeconómico de Mesopotamia, donde el rey y los templos poseían numerosos latifundios en arriendo; pero a su lado aparecen ya desde los orígenes históricos los propietarios particulares, más o menos hacendados, aunque siempre propietarios. Egipto, en cambio, pertenecía al faraón, que arrendaba sus inmensas posesiones a la población nacional que venía a ser un pueblo de colonos reales[2]. El texto antimonárquico de 1 Sm 8,14 que habla de las donaciones de campos y viñas que el futuro rey hará a sus oficiales — a más del tono hiperbólico del lenguaje — puede referirse a tierras de conquista y entregadas en donación plena y no en feudo. En Israel, el único señor feudal propiamente es Dios, sin que se conozca tipo alguno de feudalismo social.

La historia del pueblo nos certifica que la propiedad inmobiliaria tiene sus orígenes religiosos en la concesión divina, su arranque histórico en el hecho de la conquista, y su prolongación a través sobre todo de la herencia de padres a hijos.

Y no sólo no es un hecho fatal la propiedad privada, sino que la Biblia la defiende como un bien protegido con doble mandamiento en las dos redacciones del Decálogo: «No robarás; no desearás la casa de tu prójimo, ni su mujer, ni su siervo... ni nada de cuanto le pertenece (Éx), ni su campo (Dt)»[3].

Los derechos sagrados de la propiedad y herencia, aun en contra del capricho regio, están valientemente defendidos en la historia famosa de Nābōt[4]. Y los profetas han sido los campeones de la pequeña propiedad contra los abusos de los grandes terratenientes que «agregan casas y casas, y juntan campos y campos hasta acabar el término y ser los únicos propietarios en medio de la tierra...»[5]; fue la pequeña propiedad el ideal social para que cada israelita pudiese vivir tranquilo a la sombra de su higuera y de su viña[6]. Por ello es que estaba severamente prohibido mudar los mojones indicadores de las lindes de las propiedades rústicas[7]; y entre las obligaciones del gōʾēl o redentor familiar entraba la de adquirir, antes que cualquier comprador, los campos en venta de algún consanguíneo venido a menos, justo para que no desapareciera la pequeña herencia y no crecieran los latifundios[8]; idéntico sentido o alcance de beneficio social tenía el año del jubileo.

La propiedad, como el concepto análogo de riquezas, ha sido desde el principio de la historia bíblica un signo de dignidad; posteriormente se condena su desmedido crecimiento y los abusos anejos, pero no viene jamás repudiada en sí misma. Bien al contrario, el ejercicio de la limosna la presupone, y siempre — aun en el NT — la posesión de bienes terrenos — y por consiguiente, el derecho de propiedad — viene considerada como un don de Dios. El libro de Job, por ejemplo, quedaría incompleto sin los versículos finales que relatan su recuperación económica de gran propietario.

El NT que exalta el ideal heroico de la pobreza no condena nunca el hecho, históricamente connatural al hombre, de la propiedad. Los Hechos de los Apóstoles refieren el fervor de la primera comunidad cristiana de Jerusalén, en la que los fieles vendían sus haciendas para provecho de todos[9], pero no hacen de tal conducta —que en sus consecuencias fue catastrófica, ya que hizo de la iglesia madre una carga para las demás iglesias— una norma, ni menos pretenden condenar la propiedad particular.

[1]Gn 4,3-4. [2]Cf. Gn 47,20-26. [3]Éx 20,15-17; Dt 5,19.21. [4]Cf. 1 Re cap. 21. [5]Is 5,8; Miq 2,1 y sigs.; Am 3,9-10. [6]Cf. 1 Re 5,5; Miq 4,7; Zac 3,10. [7]Dt 19,14; 27,17; Prov 22,28; 23,10. [8]Cf. Lv 25,25; Rut 4,9; Jer 32,6-9. [9]Act 2,45; 4,34-35; 5,1.

Bibl.: J. Herrmann - W. Foerster, κλῆρος, κληρονόμος..., *ThW*, III, págs. 757-786 R. de Vaux, *Les institutions de l'AT*, I, París 1958, pág. 251 y sigs.

C. GANCHO

PROSÉLITO. Característica de la religión hebrea fue su delimitación a un pueblo y, por consiguiente, inaccesible a los individuos extraños a la raza. Sin embargo, ya en los textos legales del AT hay repetidas alusiones a los extranjeros que, por una u otra causa, moraban entre los israelitas de Palestina.

El extranjero de paso en Israel es designado como *nŏkrî*, con el doble uso de sustantivo[1] y adjetivo[2] (ἀλλότριος; Vg. *peregrinus*), y permanece extraño, sin obligaciones legales ni religiosas, y sin otros derechos que los derivados de la hospitalidad y del sentido elemental de la convivencia; paralelamente a *gōyīm* sirve también para designar a los individuos de los otros pueblos sin otra connotación que la etnográfica (en los Proverbios el término señala a la mujer no propia, a la ramera)[3].

En los textos pertenecientes al P, *tōšāb* (πάροικος; Vg. *advena*) es el no judío que mora en Israel en una condición social semejante a la de los metecos (μέτοικος) en país griego, prescindiendo de toda valoración religiosa[4].

Histórica y religiosamente tiene mayor interés el *gēr* que LXX traduce habitualmente por προσήλυτος, «agregado»: el término es exclusivamente bíblico e ignorado por los clásicos griegos, que con significado semejante emplean ἔπηλυς, ἐπηλύτης. Los *gērîm* son los no judíos que viven en tierra israelita, donde han fijado su residencia. Gozando de una situación social parecida a la del meteco ateniense, y —ésta es la nota distintiva— están religiosamente incorporados a Israel; hasta tal punto es esto lo decisivo que «prosélito» es concepto religioso más que etnográfico.

La legislación prescribe que se les trate con humanidad[5] y les da entrada en la celebración de las grandes fiestas nacionales —a excepción de la cena pascual, de no estar circuncidados—, y en la obligación de guardar el sábado[6]. Probablemente, el hecho de que sea el código sacerdotal el que más adelante lleva esta absorción religiosa del prosélito, se debe al afán de santidad que persigue en todos los habitantes de la tierra santa (Kuhn).

Sin embargo, económicamente, la situación de los *gērîm* no debió ser muy halagüeña a juzgar por las sugerencias de textos de distintas épocas[7], lo que vendría a testificar la persistencia en el pueblo de ciertas tendencias racistas, que nunca desaparecieron por completo y que no eran sino una derivación degenerada de la peculiar misión religiosa de Israel.

[1]Gn 31,15; Rut 2,10; Dt 14,21; 15,3; 23,21; 29,21; 2 Sm 15,19; 1 Re 8,41-43; Is 2,6; Lam 5,2. [2]Éx 21,8; Dt 17,15; 1 Re 11,1.8. [3]Prov 2,16; 5,20; 6,24; 7,5, etc. [4]Gn 23,4; Éx 12,45; Lv 22,10; 25,6.23; Nm 35,15; 1 Re 17,1; 1 Cr 29,15, etc. [5]Éx 22,20 y sigs.; 23,9; Dt 24,14. [6]Éx 12,48; 20,10; 23,12; Nm 15,15-16; Dt 5,14; 16,10-14; 29,9-14. [7]Cf. Éx 22,20; Lv 19,10; Dt 10,19; 14,29; Jer 7,6; Ez 22,7; Zac 7,10; Mal 3,5; Sal 94,6; Tob 1,8, etc.

En la época helenístico-romana, el problema de los προσήλυτοι gana en amplitud, ya que con la → **diáspora** judía se han ensanchado las vías de apertura hacia el mundo pagano, y con la llegada de los gentiles a Palestina —sobre todo, a partir de los intentos helenizantes de Antíoco Epífanes— los gentiles atraídos por la religión yahwista se ha multiplicado cada vez más.

Filón define al prosélito en sentido pleno, como aquel que ha abandonado su patria, sus amistades y parientes y aun las mismas costumbres paternas para situarse en la condición de judío; ni basta la circuncisión del prepucio sino que es precisa la del corazón y de los deseos del alma. Para el judaísmo palestinense —a diferencia del helenista— la → **circuncisión** de la carne era el factor más importante y decisivo en el paso al judaísmo. Además de la circuncisión, los candidatos tenían que recibir, según las prescripciones rabínicas, un baño ritual y habían de ofrecer un sacrificio en el Templo. Quienes, después de realizar este triple requisito, vivían en la observancia de la Ley mosaica, eran designados como «prosélito de la justicia», mientras que los que vivían como paganos eran «los prosélitos de la puerta».

Según los rabinos, la situación jurídica del neoconverso era como la de un recién nacido para el que nada contaba la vida anterior; en consecuencia, los viejos vínculos no contaban, y podían contraer nuevas nupcias incluso con parientes, excluidos los consaguíneos maternos, aun cuando las diversas escuelas difieren en la interpretación de esta nueva situación. El caso del cristiano incestuoso de Corinto[1], tal vez fuera una manifestación de esta ideología rabínica.

Las inscripciones judías testimonian que los convertidos se incorporaban por completo a la vida y costumbres judías, y con el viejo nombre pagano aparece el de la nueva religión. En general, predominan los nombres de mujeres para quienes la conversión era mucho más fácil al no tener que sufrir el rito de la circuncisión.

El NT menciona cuatro veces a los προσήλυτοι: Jesús condena la conducta farisaica que tras afanarse por lograr la conversión de un pagano al judaísmo, lo hacen peor y, por lo mismo, candidato a la gehenna[2]. Los Hechos de los Apóstoles presentan un grupo de «prosélitos» entre la abigarrada muchedumbre reunida en Jerusalén el día de Pentecostés[3]; al diácono Nicolao lo califican de «prosélito antioqueno»[4], y en Chipre mencionan también un grupo numeroso entre los oyentes de Bernabé y Pablo[5].

[1]1 Cor 5,1. [2]Mt 23,15. [3]Act 2,11. [4]Act 6,5. [5]Act 13,43.

Bibl.: FILÓN, *De Specialibus legibus*, I, 52.309. J. HEMPEL, *Die Wurzeln des Missionswillen im Glaube des AT*, en *ZAW*, 66 (1954), págs. 244-272. N. L. LEVISON, *The Proselyte in Biblical and Early Post Biblical Times*, en *SJTh*, 10 (1957), págs. 45-56. K. G. KUHN, προσήλυτος, en *ThW*, VI, págs. 727-745 con amplia y reciente bibliografía.

C. GANCHO

PROTESTANTISMO Y BIBLIA. I. INTRODUCCIÓN. El tema presenta dos aspectos principales: el puramente exegético y doctrinal, en el que se analizan los conceptos prostestantes de canonicidad, inspiración, autoridad, métodos de interpretación y valor de la Biblia en el marco de la teología; y el aspecto apostólico, devocional y litúrgico de los libros sagrados, en el que se estudian sus conatos por hacer de la Palabra de Dios instrumento eficaz para la dilatación de la fe, de devoción y santidad (personal y comunitaria), de educación religioso-cultural y de coloquio ecuménico (sobre el primer aspecto, → **Exégesis protestante, Fe y Obras** y **Lectura de la Biblia**).

Los protestantes, siguiendo a Chillingworth, afirman que «La Biblia — y sola ella — es la religión de los protestantes». «La iglesia evangélica», añade Scheider, «es la que coloca a la Biblia en el centro mismo de su vida; la que conduce al cristiano al libro de la Biblia; la que declara, con un fanatismo aparentemente brutal, que no existe ninguna palabra de Dios sin la palabra de la Biblia». Con ello indican la posición única que los libros sagrados ocupan, tanto en la fe, como en la vida religiosa y devocional de las comunidades de la Reforma.

II. ASPECTOS BÍBLICOS APOSTÓLICOS Y DEVOCIONALES En el primer sentido, se trata de la aplicación del principio de la *Scriptura sola*, enunciado originariamente por Lutero y elevado después por Melanchton a la categoría de principio formal del protestantismo. Lutero defendió la autoridad bíblica contra los teólogos, los concilios y aun contra la autoridad de la Iglesia, negando a ésta todo poder interpretativo y afirmando que «las Escrituras son por sí mismas ciertas, sencillas, claras e intérpretes propias» (Weim. V. 96). Zwinglio trató también de justificar sus innovaciones «por la piedra de toque del evangelio y el fuego de san Pablo». A sus ojos, «la autoridad de las Escrituras no necesita ser confirmada por la Iglesia, sino que se impone al creyente por un testimonio interno», de origen sobrenatural, aunque no muy definido. Calvino, además de introducir en su sistema bíblico la «iluminación del Espíritu Santo» como norma única de interpretación, excluyó la posibilidad de admitir doctrinas o instituciones eclesiásticas que no se fundaran en la autoridad de la Biblia.

Estos criterios pasaron después a las profesiones de fe de las iglesias de la Reforma. Las confesiones luteranas, aun sin tener ningún artículo específico en la materia, aluden con frecuencia (Apología de Melanchton, Artículos de Esmalcalda y Fórmula de la Concordia) a la palabra de Dios como a «regla segura de salvación», aunque, en siglos posteriores, sus teólogos acudieron a la distinción entre la Biblia como *norma normans* y a los artículos confesionales como *norma normata*. Las iglesias de origen calvinista adoptaron un biblicismo aún más riguroso. La confesión de Westminster (1647) eliminó los «libros apócrifos», abogó por una interpretación puramente literal e hizo que las iglesias se rigieran por los preceptos bíblicos respecto del «día del Señor»; en su concepción de los ministerios eclesiásticos (sin episcopado ni jerarquías), e incluso en sus prohibiciones de bebidas alcohólicas o de los juegos de azar. Estas tendencias alcanzaron rigorismo extremo con el puritanismo que «convirtió a Inglaterra en pueblo de un libro, siendo este libro la Biblia». El influjo se dejó sentir en el anglicanismo, según el cual, «las Escrituras contienen suficientemente toda la doctrina necesaria para la salvación, hasta el punto de que todo lo que no se contenga o no se pueda probar por ellas, tampoco deba contarse como artículo de fe ni como doctrina necesaria a la salvación».

Lo dicho sobre las tres primitivas ramas de la Reforma, se aplica a las «iglesias históricas» derivadas inmediatamente de ellas. Los credos del congregacionalismo, las confesiones de fe de los bautistas; y los artículos doctrinales de los metodistas empiezan afirmando que «las Sagradas Escrituras constituyen la única, suficiente, cierta e infalible regla de salvación». La mayor o menor exclusividad atribuida a la Biblia, depende del origen calvinista o anglicano de estas iglesias. Las sectas modernas heredan el mismo lenguaje e idéntica tradición. Muchas de ellas deben su origen a las acusaciones (no pocas veces fundadas) de «laxismo bíblico» lanzadas contra sus «iglesias madres». Basta pasar lista a las afirmaciones doctrinales de los pentecostales, adventistas, mormones, Ejército de Salvación, cuáqueros, Testigos de Jehovah, etc., para caer en la cuenta de la importancia que en su teología y en sus fórmulas de fe se da a la Biblia.

La Biblia, autoridad suprema doctrinal, se convierte para el protestantismo en tema central de su predicación. La Reforma revalorizó en buena parte la teología de la palabra hablada. El evangelio, proclamado *viva voce*, tiene el poder de convertir, es un instrumento de la gracia al igual, sino por encima, de la sacramental — o al menos inseparable de ésta. Todas las iglesias, y quizás todavía más las de origen calvinista, se han distinguido por sus grandes predicadores bíblicos. Lutero y Calvino inauguraron una escuela que luego cobró excepcional importancia con los predicadores puritanos, los pietistas, Wesley y sus misioneros itinerantes, etc. Con mucha frecuencia, sus mejores teólogos (ejemplos contemporáneos: Barth, Brünner, Tillich, Dibellius, Bultmann y otros), han concebido sus revoluciones teológicas al contacto con el pueblo y como exigencias de una pastoral. El fervor bíblico contemporáneo, en su aspecto de diálogo con los fieles, tiene quizás sus mejores representantes en las sectas más que en las iglesias históricas. Son las que, desde dentro y fuera de los edificios de culto, van lanzando por el mundo sus campañas de evangelización a base de la letra de la SE. Ningún grupo ha empleado tanto a los seglares para la predicación. La variedad de sus representantes es inmensa y va desde las exhibiciones de Billy Graham hasta los improvisadores de la campiña, el humilde pastor de aldea o los charlatanes que, para probar la veracidad de su

mensaje, atraen a las multitudes «con sus curaciones milagrosas». Labor de predicación bíblica — y en escala sencillamente prodigiosa — es la que llevan a cabo estos grupos por centenares de estaciones de radio (y ahora de televisión) diseminadas a lo largo del mundo, pero con puntos estratégicos en los países subdesarrollados de Asia, África e Iberoamérica. Bastarían como muestra de influjo continental «La Voz de los Andes» en Ecuador, «La Voz del Oriente» en Manila, «La Voz del Evangelio», de Abdis-Abbeba y la *Trans-World Radio*, con base en Holanda, pero retransmitiendo desde la isla de Bonaire, en las Antillas holandesas. El único punto común de estos individuos y de estas organizaciones es su empleo continuo de la Biblia, como fondo de su predicación.

III. La Biblia y el culto litúrgico de la Reforma. Sabido es el lugar prominente de la SE en el culto litúrgico de la Reforma. La presencia bíblica se observa en todo: en las frases con que se abre y se cierra la ceremonia, en los himnos, en las oraciones, en los leccionarios, en las letanías y en las respuestas del pueblo, todas ellas pronunciadas en lengua vulgar. Esto, junto con la lectura de largos trozos del AT y NT, hace que, por lo general, los protestantes estén mucho más familiarizados que los católicos con el texto bíblico. La iglesia de Inglaterra ha retenido también (en forma abreviada) el rezo del Divino Oficio — con participación de los fieles —, lo que contribuye a la lectura pública de todos los salmos una vez por mes, del AT una vez al año y del NT, excepto trozos del Apocalipsis, tres veces cada doce meses. En el protestantismo, una vez eliminado el carácter sacrificial de la Misa y reducida a la más mínima expresión la recepción eucarística, el centro de sus templos no es el altar, sino el púlpito, y el objeto de su culto el Libro Santo. Hubo épocas en las que con el fin de destacar esta centralidad, el protestantismo, eliminó de sus iglesias imágenes, crucifijos, ornamentos e incluso la música sagrada. Hoy, con la renovación litúrgica que anima a muchas de sus iglesias históricas, la situación va cambiando no poco. Algunos cultos religiosos protestantes, con sus procesiones, su complicado ritual, sus masas corales y sus servicios eucarísticos, hubieran sido inconcebibles, aun conservando el concepto «espiritual» de Eucaristía, que apenas ha cambiado, para los primeros reformadores. En cambio, las sectas pentecostales y escatológicas mantienen su severidad original y son puramente bíblicas en el sentido escrito de la palabra. En algunas de ellas, herederas del pietismo alemán y del metodismo británico, el ritualismo queda sustituido por la posesión, tanto en los predicadores como en algunos fieles escogidos, de dones carismáticos, que constituyen a sus ojos prueba evidente de que Dios acepta la verdad bíblica que predican.

Las comunidades protestantes conservan también un culto hogareño peculiar, fundado en la lectura y en la meditación de la SE y que, históricamente, fue el que eustituyó a la lectura de las «Vidas de Santos», prevaslnte en tiempo de la Reforma. Carlyle, hablando de Inglaterra, menciona la existencia, aun en la más pobre choza, de un Libro en el que, durante siglos, el hombre ha hallado luz, alimento y respuesta a los deseos más íntimos de su alma. La práctica de su lectura, popularizada por los círculos pietistas, se hizo general. La familia se reunía al anochecer para un acto cuasi-ritual, en el que el padre leía a sus hijos un trozo de la Biblia, seguido con frecuencia de un improvisado comentario. «La lectura no era sólo una declaración moral o doctrinal — ni menos el recuerdo de una bella historia del pasado —, sino la Palabra siempre viva, inigualable y rica, centrada en un Dios que les hablaba por medio de Cristo en las páginas de la Biblia» (Bouyer). Por desgracia, y como resultado del desequilibrio de la vida moderna, tales escenas se limitan a las minorías. Con todo, algo queda aún. La mayoría de los hogares protestantes posee un ejemplar del libro sagrado y éste es el regalo preferido de los padres a sus hijos en ocasiones especiales de la vida. La bendición de la mesa, reliquia de la ceremonia primitiva, es también bastante común. En esto como en otros muchos puntos, las sectas modernas trabajan por recuperar costumbres de hondo sabor bíblico, que fueron la salvación para individuos y familias enteras.

IV. La difusión protestante de la Biblia. 1. Una de las expresiones de la devoción protestante a la SE ha sido su actividad para difundirla por todo el mundo. El afán no es de hoy. La iniciaron los mismos reformadores. Cobró auge inusitado en los círculos pietistas de Alemania con A. H. Francke y sus discípulos. «La Biblia», ha escrito Algermissen, «se convirtió en auténtico libro popular protestante sólo en el período del pietismo». Una imprenta legada por el barón Von Canstein, en 1710, llegó a publicar y a distribuir más de tres millones de Biblias y de Nuevos Testamentos, que, en diversas lenguas, se repartieron luego por tres continentes. Fue la precursora de la labor que en nuestros días realizan de modo admirable las sociedades bíblicas protestantes, fundadas con el objeto de obtener «la máxima difusión de los libros sagrados en los idiomas del mundo entero, en formas y precios asequibles a las condiciones de sus gentes». Su aparición data de principios del siglo XIX y está íntimamente ligada a los movimientos de renovación religiosa (*revivals*; *réveils*), que por entonces sacudieron a sus iglesias europeas y norteamericanas, así como a las empresas misioneras que inauguraron en diversas partes del globo. Fueron fuerzas espirituales que mutuamente se influyeron. Los treinta años que median entre la aparición de la *Baptist Missionary Society* de William Carey y la aceptación de la obligación misionera por parte de la mayoría de las iglesias de la Reforma, coinciden casi exactamente con la fundación de las sociedades bíblicas en la Gran Bretaña, Norteamérica y la Europa continental. Describiremos la naturaleza de algunas de estas sociedades de tipo internacional y sus labores de traducción y difusión de los libros sagrados, así como el impacto que logran en el mundo contemporáneo.

La British and Foreign Bible Society (*B.F.B.S.*), fundada en 1804 por Charles Williams, adquirió pronto renombre en la Gran Bretaña y se extendió por las colonias inglesas (o de influjo inglés) en ultramar. Fue también la primera en llegar a la América Latina. Ha

promovido y ayudado a la obra de las traducciones de la Biblia en esos territorios. La B.F.B.S. ha publicado la SE o porciones de la misma en más de ochocientos cincuenta idiomas. Cuenta con agencias distribuidoras en todo el mundo y ha creado una excelente escuela de traductores. Publica la revista *The Bible in the World* y tiene su sede en Londres. Desde su fundación hasta 1958 había distribuido más de trescientos millones de ejemplares de la Biblia.

La *American Bible Society* (*A.B.S.*) aparecida en 1814, tuvo por objeto inicial la provisión de Biblias a los pioneros y soldados norteamericanos que se extendían por las nuevas tierras del Oeste. Con su base de operaciones en Filadelfia, trabajó mucho con los emigrantes europeos que llegaron a lo largo del siglo. En seguida, prestó su ayuda a los misioneros connacionales de India, China y Japón. Por algún tiempo, la sociedad se vio envuelta en la lucha antiesclavista y en las controversias doctrinales (entre conservadores y liberales) que asolaron a muchas de sus iglesias. Sus enviados hallaron magnífica oportunidad de extenderse por numerosas repúblicas sudamericanas (Méjico, Centroamérica y el Caribe), en compañía de los ejércitos estadounidenses que periódicamente aparecían por aquellas tierras. Al celebrar sus fiestas centenarias, la sociedad norteamericana había publicado y repartido ciento diecisiete millones de ejemplares del libro sagrado, o partes del mismo, en noventa y ocho idiomas además del inglés. Para esas fechas, sus miembros trabajaban en todos los lugares del mundo. La difusión anual presente sobrepasa los catorce millones de ejemplares. Los costos de producción son de tres millones de dólares por año. Su sede está en Nueva York y su funcionamiento se parece al de la sociedad británica.

Las principales naciones protestantes de Occidente tienen sociedades bíblicas propias: Escocia, Holanda, Francia, Bélgica, Alemania, países escandinavos e incluso Rusia. Con la expansión misionera moderna, han seguido su ejemplo numerosos países asiáticos y africanos (y, en la América Latina, Brasil), aunque en la mayoría de ellos los gastos de imprenta y difusión dependan de sociedades angloamericanas. Numerosas sectas, al negarse a colaborar con estas sociedades bíblicas, publican traducciones propias — algunas bastante peculiares — y se encargan de su propia difusión. Así lo adventistas, los mormones, los Testigos de Jehovah y otros. Importancia especial para los idiomas hispánicos tiene el *Institito de Traductores Bíblicos de Wyclef*, fundado por C. Townsend con objeto de traducir partes de la Biblia a diversos idiomas aborígenes del hemisferio sudamericano. El grupo cuenta con casi dos mil expertos biblistas que llevan a cabo ese trabajo, al mismo tiempo que reducen al alfabeto y escriben las gramáticas o los diccionarios de lenguas de esas tribus. Su acción empieza a extenderse a Filipinas, Nueva Guinea y partes del continente africano.

El esfuerzo conjunto de estas sociedades bíblicas va dando frutos. La distribución anual del texto sagrado, en más de quinientos idiomas, se acerca a los treinta millones de ejemplares, de ellos unos cuatro millones del NT y otros tantos de Biblias completas (las repúblicas iberoamericanas absorben siete millones de ejemplares bíblicos protestantes por año. En 1915, los totales no pasaban del medio millón). En 1962, las sociedades bíblicas habían emprendido o completado traducciones en mil ciento ochenta y un idiomas (Biblias completas en doscientos veintiséis; NT enteros en doscientos ochenta y uno; el resto como porciones bíblicas), llegando así a cubrir el noventa por cien de las necesidades lingüísticas del mundo. Quedan todavía unos mil quinientos idiomas (principalmente en forma de dialectos hablados por poblaciones limitadas) en lo que no se ha realizado aún dicha labor. La tarea, de todos modos, ha sido gigantesca y fruto de un amor y estima muy hondos del protestantismo hacia la Palabra revelada. El nombre de «epopeya» que se le ha atribuido, no ha podido ser mejor aplicado.

2. El valor científico y lingüístico de estas versiones (nos referimos a las realizadas en los dos últimos siglos bajo los auspicios de las sociedades bíblicas) es irregular. Las hay felices, medianas y extremadamente pobres. En los principios — antes y ahora — ha habido demasiada improvisación. Los traductores dominan escasamente los idiomas nativos y las prisas de los misioneros (llevados por una especie de superstición sobre el valor evangalizador del Libro) impiden que el trabajo se haga con calma. Esto afecta en ocasiones a la exactitud lingüística de la traducción y siempre a la idiosincrasia del idioma. La tarea resulta todavía más ardua con idiomas pobres en términos abstractos; en pueblos cuya mitología abunda en expresiones religiosas, materialmente similares, pero de hecho antagónicas, al vocabulario cristiano; o en otros donde, por desconocerse los rebaños, el símbolo de la oveja y del pastor carece de sentido. Por esto, versiones como las de Carey en India, Judson en Birmania, Marshman y Morrison en China, no han resistido la crítica de los literatos nacionales y han quedado convertidas, o poco menos, en piezas de museo. Algo parecido ocurre con buena parte de las traducciones africanas o con las lenguas aborígenes sudamericanas.

Para obviar estas deficiencias, las sociedades bíblicas recurren a varias soluciones. Se está en pleno proceso de revisión de las traducciones primitivas y hay centenares de especialistas, solos o coadyuvados por técnicos nativos, destinados a este trabajo. Por otro lado, las nuevas versiones — y lo mismo las revisiones — están a cargo de lingüistas profesionales entrenados en las grandes universidades (p. ej., en la *School of Oriental and African Languages* de Londres) y con amplia experiencia en los lugares en que se hallan los distintos idiomas. La creación de una nueva entidad, la *United Bible Societies*, en la que participan las agrupaciones bíblicas más importantes del mundo, prueba que las iglesias protestantes cambian de mentalidad. Para cerciorarse de ello basta leer su revista, *The Bible Translator*, o la bibliografía técnica sobre traduciones bíblicas que allí se cita.

3. Las sociedades bíblicas, y ocurre lo mismo con las iglesias protestantes particulares, han elaborado una técnica de distribución propia. Dividen el mundo en diversas secciones (agencias), presididas por algunos de sus representantes, con los que colaboran numerosos

seglares del lugar. Los ejemplares de la Biblia, impresos en las casas editoras de las sociedades, o en el país al que se destinan, se reparten de diversa forma. Algunos por medio de librerías propias emplazadas en ciudades estratégicas; otros, después de un considerable descuento inicial, a través de las iglesias locales, de sus pastores, catequistas o predicadores seglares; una proporción todavía mayor sirviéndose de individuos (*colporteros*) dedicados exclusivamente a su distribución por calles, campos y casas. La importancia de éstos, sobre todo en países de misión, ha sido grandísima y el recuento de sus hazañas forma parte de la literatura piadosa de las iglesias separadas. Últimamente, sobre todo por el carácter mercenario de su trabajo, había perdido mucho prestigio. Ahora se trata de sustituirlos por grupos más celosos y mejor impuestos en materia bíblica. La distribución entraña una serie de problemas que no se acaban de resolver. Unos abogan por la repartición masiva e indiscriminada de ejemplares bíblicos (se ha llegado a arrojarlos a montones desde avionetas especiales sobre campos y plazas de mercado), mientras que otros la restringen a individuos que han dado ya muestras de querer aceptar al Señor. Las sociedades bíblicas, y muchas de las iglesias históricas, se contentan con la repartición del texto bíblico, en tanto que otros grupos, sobre todo las sectas, meten dentro de los ejemplares de la Biblia abundante material de propaganda en favor de sus teorías peculiares. Queda asimismo en pie la controversia sobre la repartición puramente gratuita de los ejemplares bíblicos o la exigencia de una mínima cuota por su adquisición (la razón aducida para este último modo de proceder es que, a la larga, el pueblo, incluso el más sencillo, no aprecia lo que se le regala con manirrota generosidad o intuye en ésta motivos inconfesables que no son de puro amor de Dios). En teoría, las sociedades bíblicas profesan su intención de no repartirlos gratuitamente, aunque sin excluir de su posesión a ninguna persona que carezca de medios para adquirirlos. La práctica varía muchísimo según las regiones. Las sectas y las pequeñas sociedades misioneras, así como muchas de las iglesias que trabajan en naciones católicas, las reparten gratuitamente.

V. Valor de la Biblia para los protestantes. Se ha hablado con razón del impacto de la Biblia protestante en individuos y en naciones. En rigor, debería hacerse una distinción entre los tres primeros siglos que siguieron a la Reforma y la época actual, así como entre las naciones de tradición protestante y las iglesias jóvenes de los territorios de misión. En aquellas, el influjo de los principios de la Reforma con la Biblia como centro, fue extenso y profundo. Afectó a los individuos y a las familias, y penetró hondamente en la educación, tanto de sus escuelas como de sus universidades. Dio asimismo nueva vitalidad, a través de símbolos, imágenes y lenguas, a su literatura, arte y música. Milton, Beethoven y Rembrandt quizás sean sus figuras cumbres. La cultura de aquellos pueblos quedó imbuida en un espíritu que —sea cual fuere el valor de las teorías de Weber, Troeltsch o Niebuhr—, se inspiraba claramente en los principios bíblicos de los reformadores. Restos de aquel ambiente pueden respirarse todavía en ciertas aldeas del norte de Holanda o en algunas pequeñas ciudades de Escocia.

Pero aquel espíritu ya no es universal. El protestantismo moderno abandona su «bibliocentrismo». En muchísimas familias protestantes, el libro sagrado, aún exhibido en puestos de honor, se está convirtiendo en elemento ornamental. Los principios morales y sociales del puritanismo, otrora pujantes, están en plena decadencia. La secularización de la enseñanza relega a la Biblia, incluso allí donde se permite enseñarla, a asignatura muy secundaria o queda rebajada (p. ej., en Inglaterra o en los países escandinavos) a materia cultural literaria, con lo que pierde su antiguo rango de fuente de inspiración religiosa. Para decirlo con frase tillichiana, en la era post-protestante en que vivimos, la Biblia, descartada de la sociedad, debe refugiarse en los templos y escuelas dominicales. Afortunadamente, en ambos ambientes se notan señales de renacimiento. Las escuelas dominicales protestantes, con sus programas de instrucción religioso-bíblica y a cargo de fervorosos seglares voluntarios, continúan siendo los mejores centros en que los protestantes trabajan por conservar intacta la herencia cristiana de sus antepasados.

En territorios de misión, la Biblia desempeña un papel más importante. A misiones ha ido, en general, lo mejor del protestantismo: hombres y mujeres de profunda devoción, creyentes sinceros en la revelación de Cristo transmitida por los libros sagrados y convencidos de su poder regenerador para el mundo pagano. Su vida espiritual se ha nutrido de la lectura y la meditación de la Palabra de Dios, y ésta ha constituido también el meollo de su *kerygma* a catecúmenos y neófitos. La Biblia ha sido, además, en manos del misionero protestante, instrumento importantísimo cultural, en proporciones nunca alcanzadas por las misiones católicas, ni antiguas ni modernas. Para comprenderlo, es menester recordar el puesto que la SE ha tenido en la vida de los pueblos de donde procedían esos misioneros. Los reformadores habían insistido en la necesidad de difundir las Escrituras «para acercar a los hombres a Cristo». Es el principio que sus misioneros han aplicado con la consigna de: «Ningún neófito sin su propia Biblia». En la mayoría de los países, con altísimo porcentaje de analfabetos, la consigna se ha traducido en la política de: «Ninguna iglesia o capilla sin su escuela adyacente», donde los cristianos aprendan la Palabra de Dios. El principio ha tenido repercusión hondísima: en el campo educativo, por la carencia de escuelas estatales; en el de la instrucción, dado el empeño con que los misioneros han obligado a los alumnos a memorizar grandes trozos bíblicos; y en el cultural al elevar a la Biblia al rango de monumento literario nacional en muchas de las nuevas naciones, asiáticas y africanas. Es un mérito que la historia ha de reconocer a las misiones protestantes y a sus sociedades bíblicas.

VI. Actitudes protestantes frente a la Biblia. 1. Resulta imposible determinar los efectos religiosos que la lectura y la reflexión bíblicas ejercen en la vida de los individuos y comunidades de la Reforma. Esto depende, además de la gracia de Dios, de su actitud en cuanto al origen, la naturaleza y el mensaje sobre-

natural de los libros sagrados. El problema, en este segundo aspecto, ha quedado tratado en → **Exégesis protestante**. Limitándonos al mismo en cuanto afecta a las vivencias religiosas del hombre, hagamos a modo de introducción unas breves advertencias.

Entre las iglesias protestantes no existe ninguna doctrina fija sobre la inspiración bíblica que todos hayan de aceptar y, por consiguiente, tampoco una teología única sobre la divinidad de Cristo, sus milagros, resurrección o segunda venida. Además, la mayoría de las comunidades eclesiales de importancia (luterana, reformada, bautista, anglicana, metodista y congregacionalista), vive de hecho divinida en dos campos antagónicos: el liberal o modernista y el conservador o fundamentalista. Como consecuencia, el juicio que se tenga de ellas en materia bíblica depende de la idea que el individuo en concreto se haya hecho sobre el dogma o la creencia particular. En el protestantismo, las gentes, empezando por los pastores, no quedan excluidas de su iglesia por profesar doctrinas contrarias a las de sus confesiones de fe. Esta regla general tiene, sin embargo, una excepción cuando se trata de las sectas cuyos teólogos y fieles han de atenerse, so pena de expulsión, a las doctrinas oficialmente proclamadas y defendidas por sus fundadores y dirigentes. Sólo teniendo en cuenta estas circunstancias, podemos hablar de ciertas actitudes protestantes comunes respecto de la Biblia.

2. Están, por un lado, los protestantes liberales que coinciden en negar, en el sentido clásico del término, el carácter inspirado y revelado de la SE. La inspiración, decía Herder, es una noción que no conviene «absolutizar» hasta confrontarla con la razón para admitirla o rechazarla según su conformidad con la misma. En su ala izquierda extrema, han estado representados por Harnack, quien, después de negar la divinidad de Cristo, inventó una religión de Jesús, basada en la paternidad de Dios y en la fraternidad humana, pero sin milagros ni resurrección ni segunda venida del divino Juez. Otros, hondamente influidos por el hegelianismo, conciben a un Dios inmanente, que, siguiendo las leyes de un rígido evolucionismo, actúa en la historia hasta darnos en Jesús «al ser más perfecto de la humanidad». Es, en la mente de los discípulos de Ritschl, «el Jesús en que habita Dios» y «el mediador entre el Padre y nosotros». Adopta a veces la forma de un Mesías falible y soñador como el del escatologista Schweitzer; es modelo de humana compasión como en Rauschenbusch y los fautores del *Social Gospel*; o se vuelve en un ser «mitológico» — en cuanto no divino y además irreconciliable con la historia — como en Bultmann y sus seguidores. El neoliberalismo, con Brünner, Bennett, Van Dusen, Tillich, Niebuhr y otros, no quiere ser tan radical; pero mantiene inconmovibles sus posiciones en materias de revelación bíblica, divinidad de Cristo y la Iglesia por Él fundada. Según una encuesta reciente, la mayoría de las iglesias históricas del protestantismo norteamericano deja a sus teólogos y pastores amplio margen de libertad en cuanto a inspiración bíblica. Sus respuestas indican el impacto que en influyentes sectores de las mismas tiene el liberalismo que se acaba de describir.

3. En el extremo opuesto están los fundamentalistas (o conservadores evangélicos) surgidos, a ambos lados del Atlántico, como reacción ante el liberalismo a ultranza de muchas iglesias. Entre las verdades fundamentales abogadas por sus dirigentes figuran: la absoluta inerrancia de la SE; el nacimiento virginal de Cristo; su divinidad y milagros; su expiación vicaria; su resurrección y su segunda venida. Los fundamentalistas han llegado así a hacer causa común con las sectas que, hace un siglo, rompieron con sus iglesias-madres, a las que acusaban de laxismo en materias bíblicas y teológicas. Los liberales los han acusado de defender teorías literalistas de la inspiración; de rechazar ciegamente la progresiva revelación de Dios a los hombres; de oponerse sistemáticamente a la investigación y a los estudios arqueológicos en el campo bíblico, etc. Notemos que las acusaciones, verdaderas respecto de ciertos ambientes cerrados, no pueden aplicarse a la nueva generación de teólogos y exegetas conservadores (Carnell, Berkouwer, Preuss, Henry, Childs Robinson, Packer, Bruce y otros), aunque sus opiniones disientan de otras prevalentes en el protestantismo de nuestros días. Su presencia constituye, además, un fuerte toque de atención para quienes se desviaban demasiado de las creencias bíblicas tradicionales de la Reforma. El católico echa de menos en sus obras el interés eclesiológico y sacramental y deplora su antiecumenismo exagerado, así como su escasa comprensión de las posiciones doctrinales del catolicismo.

4. En una posición central se halla la «teología de la crisis» (dialéctica, neoortodoxa) de Karl Barth y su escuela. Nacida también como reacción al liberalismo de Harnack; inspirada primero en el subjetivismo de Scheleiermacher y luego en la contraposición dialéctica (Creador y criatura) de Kierkegaard, quiere tener en cuenta los datos de la revelación y de la experiencia humana. Tras un golpe de gracia al inmanentismo racionalista, Barth, sirviéndose de su «ley dialéctica de la contradicción entre lo infinito y lo finito», separa de manera irremisible a Dios y al hombre. Éste queda rebajado a la categoría de un ser «impío y despreciable», absolutamente impotente en todo lo relacionado con el conocimiento religioso y la práctica de la moral. En contraste está Dios — el *Totus Alter* —, a infinita distancia de sus criaturas e imposible de ser conocido, ni siquiera de modo analógico, por las mismas. La antítesis es radical y lo único que nos concede el gran teólogo es que, en el momento de crisis, al hallarnos completamente abandonados, sintamos una especie de deseo ciego de llegarnos hasta Él. Es el instante en que Dios, por pura gracia, nos tiende la mano con la revelación, que es una especie de creación *ex nihilo* y que nos da, al mismo tiempo, capacidad para recibirla. Sin embargo, esa revelación difiere en más de un punto de la clásica. Para Barth, la revelación propiamente dicha es Jesucristo, Palabra eterna del Padre. A su lado, y de manera secundaria, están la palabra hablada de Jesús y la palabra escrita en la Biblia. Las dos últimas son meras «señales» de la primera, ya que Dios, Ser totalmente trascendente, no puede quedar encerrado en estrechos moldes humanos. No hay que identificar

tampoco a las palabras de la Biblia con las palabras habladas por Dios. El Ser Supremo no puede actuar por medio de instrumentos terrenos. Lo que llamamos revelación bíblica es el encuentro del hombre con Dios en la palabra de la Escritura. Se trata de una experiencia vital, cuyo contenido escapa al hombre, quien, al no poder expresarlo en categorías filosóficas, lo hace sólo a través de pobres e incoherentes paradojas humanas. Ante tal impotencia, nuestra única actitud es la de postrarnos en tierra y pedir perdón a Dios.

En la nueva concepción barthiana, lo importante es el elemento vital y no el contenido de la revelación. El principio, como se ve, es revolucionario y sus discípulos no han dejado de sacar las consecuencias que de él se derivan: «Las doctrinas bíblicas varían según los diferentes encuentros del alma con Dios»; «La Biblia ha dejado de ser un código de doctrinas religiosas y morales estables»; «No hay por qué buscar en las Escrituras doctrinas fijas ni de infalible autoridad», etc. Quizás el gran teólogo no quiso ir tan lejos; pero sus premisas han motivado estas conclusiones. Naturalmente, en esta hipótesis, la inerrancia de las Escrituras queda malparada y no es de extrañar, por lo tanto, que se lea en Barth que «los profetas y apóstoles, siendo como eran aun en sus oficios... hombres reales e históricos... de hecho son culpables de error en sus palabras habladas y escritas».

5. A la base de estas diversas actitudes protestantes respecto de la Biblia hallamos su principio inconmovible de la interpretación privada o personal de la Palabra de Dios. Y el concepto luterano de *Scriptura interpres Scripturae*, transformado luego por Calvino en el «testimonio interno del Espíritu Santo» o llevado hasta sus últimas consecuencias en la «iluminación interior» de los cuáqueros, no han cambiado radicalmente el problema. En todos los casos, se trata de confiar al hombre la interpretación de la palabra revelada, cuyo depósito, por voluntad de Cristo, pertenece a la Iglesia. Nadie como los protestantes han experimentado, sobre todo en el campo de la unidad y de la propagación de la fe, sus desastrosos efectos. «Henos aquí, escribe R. H. Davies, ante la verdadera piedra de escándalo del protestantismo. Nuestras diferentes interpretaciones bíblicas han dado pie a la proliferación de nuestras sectas. Los distintos puntos de vista eclesiológicos han generado el episcopalianismo, el presbiterianismo y el congregacionalismo; de la diversa interpretación de la epístola paulina a los Romanos, tenemos el predestinacionismo y el arminianismo; de las concepciones antagónicas de la obra del Espíritu Santo en el alma, han brotado los metodistas, los cuáqueros y la innumerable variedad de denominaciones pentecostales». El fenómeno ha molestado a toda la Reforma, pero ha herido en carne viva a sus organizaciones misioneras y a las sociedades bíblicas, dedicadas al trabajo de evangelización en tierras paganas. Estas últimas aceptaron en 1804, por imposición de los presbiterianos escoceses, la publicación de Biblias sin notas. Es la política seguida hasta nuestros días y la que en buena parte motivó la prohibición de su lectura por parte de la Iglesia católica en mayo de 1874.

Sería prematuro afirmar que nos hallamos frente a un cambio de mentalidad protestante en la materia. En casi toda su bibliografía se aducen todavía las grandes ventajas que se derivan de tal posición. Pero no se trata tampoco de una postura universal o, como antes se decía, inexpugnable. Las iglesias jóvenes de misiones se encuentran inquietas ante los estragos causados por dicho modo de proceder. Muchos de los sectores ecuménicos ven en ese «libertinaje» uno de los peores enemigos para la unión. Tampoco los dirigentes de las sociedades bíblicas se hallan tranquilos con la situación. En la *Cambridge History of the Bible* (1963), uno de los antiguos secretarios de la *B.F.B.S.*, Euric Fenn, hace las siguientes afirmaciones:

a) «Los grandes desacuerdos doctrinales prevalentes en todas nuestras iglesias, empezando por las anglosajonas, se deben a nuestros desacuerdos sobre la Biblia como palabra de Dios»; *b*) «los peligros (de la interpretación privada) son una realidad frente a las sectas protestantes que proliferan en Europa y en utramar»; *c*) admitamos que para el Occidente — sin excluir a los fieles de las iglesias cristianas — la Biblia no se explica ya a sí misma (*is not self explanatory*); «se derrumbaron las bases doctrinales en que antes se la entendía, y necesita hoy de guías para poder entenderla»; «por consiguiente, no hay oposición entre los católicos y los protestantes sobre la necesidad de una autoridad interpretativa; la controversia gira sobre la naturaleza de dicha autoridad»; y *e*) «una de las principales tareas de la reforma cristiana ha de consistir en la elaboración de un organismo común a todas las iglesias, sensible a las profundas exigencias del progreso científico, pero suficientemente fuerte a la vez para dar una verdadera consistencia a las múltiples interpretaciones bíblicas prevalentes todavía entre los cristianos» (páginas 403-406).

Este lenguaje hubiera sido inconcebible hace algunos decenios. Hoy lo encontramos en labios y en la pluma de hombres que han dedicado sus vidas a la difusión de la Biblia en el mundo entero. ¿Son sus expresiones prenuncio de una nueva era de interpretación bíblica entre los hermanos separados?

VII. PROTESTANTISMO Y ECUMENISMO. El movimiento ecuménico moderno es, en buena parte, resultado del estudio y de la meditación de la SE. Aun limitándonos a las comunidades protestantes, ha sido la Palabra revelada de Dios la que les ha hecho caer en la cuenta de la oposición irreconciliable entre el divisionismo actual y la «Iglesia una» y «única» proclamada en la Biblia. El escándalo causado a los paganos por un «mensaje evangélico dividido» es el que ha impelido a las iglesias jóvenes a rebelarse contra las divergencias, sobre todo eclesiológicas, transplantadas allí por los misioneros occidentales. El fraccionismo de las sectas asiáticas y africanas, brotadas todas «al conjuro de la Biblia» (sólo en el continente africano existen más de dos mil sectas protestantes autóctonas), ha movido a los misioneros protestantes a examinar a fondo los principios de su exégesis. Por otro lado, en el largo camino de retorno emprendido por el protestantismo, la Biblia continúa ocupando un prominente lugar: en sus Insti-

tutos ecuménicos (como el de Bossey); en sus asambleas generales; en la Semanas Bíblicas interconfesionales celebradas periódicamente por sus iglesias; en la adopción de un «Curso bíblico único» para sus escuelas dominicales; en la elaboración de versiones comunes de las SE, al menos en los idiomas más importantes del mundo, etc. No es todavía que las tendencias se hayan hecho universales; pero son, en muchas partes, de signo positivo y contrarias a las actitudes centrífugas que han prevalecido durante tanto tiempo.

Las corrientes ecuménicas están afectando, y de una manera profunda, a la Iglesia católica. Uno de los primeros pasos dados en esta dirección se debe a los escrituristas católicos en sus intercambios y en sus investigaciones comunes con los exegetas de la Reforma. En nuestros días, esto ha beneficiado a la misma teología. Baste recordar la frecuencia con que los nombres de Kittel, Albright, Bultmann, Kümmel, Dodd, Leenhardt, Cullmann, Jeremias, Wright, etc., figuran en las publicaciones católicas; o el aprecio que los protestantes tienen a Karrer, Coppens, Bonsirven, a los especialistas del Instituto Bíblico de Roma o a la Escuela Bíblica de Jerusalén, en las suyas. En un nivel menos técnico, las «conversaciones», las «mesas redondas» o las «vigilias litúrgicas» que se celebran entre protestantes y católicos, tienen por fondo la lectura y la meditación de la Palabra de Dios.

El Concilio Ecuménico II ha captado las posibilidades unionistas de esta mutua confrontación. El *Decreto sobre el Ecumenismo* hace más de una vez alusión al prominente papel que las SE ocupan en la teología y en la vida religiosa de las comunidades protestantes. La Biblia debe contarse entre los «verdaderos tesoros cristianos, procedentes del patrimonio común, que se encuentran entre los hermanos separados». La Escritura conserva entre los no-católicos su pleno valor aun creyendo, como creemos, que «el Señor entregó todos los bienes del NT a un solo Colegio apostólico, a saber, el que preside Pedro, para constituir un solo Cuerpo de Cristo en la tierra». La Palabra de Dios escrita se convierte para muchos de ellos en fuente de gracias y «es apta para dejar abierto el acceso a la comunidad de la salvación». «Este amor y casi culto a la SE conduce a nuestros hermanos separados al estudio constante y solícito de la Biblia... Invocando al Espíritu Santo, buscan en ella a Dios que, en cierto modo, les habla en Cristo... En ella contemplan la vida de Cristo y cuanto el Divino Maestro enseñó y realizó para la salvación de los hombres, sobre todo los misterios de su muerte y resurrección.»

Aquí se trazan las bases de nuestro diálogo escriturístico con los hermanos separados de la Reforma. El diálogo debe confiarse sólo a los «verdaderamente peritos y técnicos» en ciencias bíblicas. Por parte católica, la exposición ha de hacerse «con toda profundidad», «con humildad y caridad», «con un alma guiada por la verdad», sabiendo que nuestras discrepancias mutuas son «esenciales» («muy graves») «ante todo en puntos de interpretación de la verdad revelada». Nuestros interlocutores han de ser principalmente, si no de modo exclusivo, los protestantes que admiten la divinidad de Cristo, el misterio de la Santísima Trinidad y el carácter inspirado de los libros sagrados. El documento conciliar indica también cuál será la raíz principal de discrepancia con esos exegetas protestantes: su principio de interpretación privada de la Biblia. «Cuando los hermanos separados reconocen la autoridad divina de los Sagrados Libros, sienten diversamente de nosotros (y diversamente también entre sí mismos) en cuanto a la relación entre la SE y la Iglesia, ya que, según la doctrina católica, el magisterio auténtico tiene un lugar especial en orden a la exposición y predicación de la Palabra de Dios escrita». Esto será siempre una gran dificultad. «Sin embargo, en la mente del decreto, la SE continúa siendo, en el diálogo mismo, instrumento precioso *en la mano poderosa de Dios* para lograr aquella unidad que el Salvador presenta a todos los hombres». Para ello, naturalmente, al exegeta le queda siempre la gracia divina que ha de realizar «este santo propósito de reconciliar a todos los cristianos en la unidad de la única Iglesia de Jesucristo, tarea que excede las fuerzas y la capacidad humana.»

Bibl.: Fundadores y Confesiones de Fe: H. NIEMEYER, *Collectio Confessionum in ecclesiis reformatis publicatorum*, Leipzig 1840. P. SCHAFF, *Creeds of Christendom*, Nueva York 1899. E. MÜLLER, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903. O. SCHEEL, *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift*, Tubinga 1903. H. WHEELER, *History and Exposition of the XXV Articles of Religion of the Methodist Episcopal Church*, Nueva York 1908. J. MÜLLER, *Die symbolischen Bücher der evangelischen-luterischen Kirche*, Gütersloh 1912. W. LUMPKIN, *Baptist Confessions of Faith*, Filadelfia 1959. J. PELIKAN, *Luther the Expositor*, St. Louis 1959. W. WALKER, *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, Boston 1960. E. BICKNELL, *A Theological Introduction to the XXXIX Articles*, Londres 1961.

Predicación y culto litúrgico: A. RITSCHL, *Geschichte der Pietismus*, Bonn 1884. H. DAVIES, *The Worship of the English Puritans*, Londres 1936. F. COGGAN, *The Ministry of the Word*, Londres 1954. W. MCLOUGHLIN, *Modern Revivalism*, Nueva York 1953. W. LÜTHI - E. THURNEYSEN, *Preaching, Confession, The Lord's Supper*, Richmond 1960. M. SHEPHERD (ed.), *The Liturgical Renewal of the Church*, Nueva York 1960.

Sociedades bíblicas; la Biblia en misiones: W. CANTON, *The History of the British and Foreign Bible Society*, 4 vols., Londres 1904. E. NORTH, *The Bible in a Thousand Tongues*, Nueva York 1938. C. TURNER, *La Biblia en la América Latina*, Buenos Aires 1951. CHIRGWIN, *The Bible in World Evangelism*, Nueva York 1954. J. GIBSON, *Soldiers of the Word. (The Story of the American Bible Society)*, Nueva York 1958. J. SELLERS, *The Outsider and the Word of God*, Nueva York 1961. E. FENN, *The Bible and the Missionary*, en *The Cambridge History of the Bible*, Cambridge 1963.

Fundamentalismo, liberalismo, neo-ortodoxia: TH. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig 1909. M. DIBELIUS *Die Formgeschichte der Evangelien*, Leipzig 1919. B. WARFIELD, *The Inspiration and Authority of the Holy Scriptures*, Nueva York 1927. E. BRÜNNER, *Wahrheit als Begegung*, Zurich 1940. R. NIEBUHR, *The Meaning of Revelation*, Nueva York 1946. J. JEWETT, *Emil Brünner's Concept of Revelation*, Londres 1954. R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, París 1955. L. MALEVEZ, *Message Chrétien et Myth*, Bruselas 1956. G. MIEGGE, *L'Evangelo e il Mito nel Pensiero di Rudolfo Bultmann*, Milán 1956. H. BOUILLARD, *Karl Barth*, París 1957. C. HENRY (ed.), *Revelation and the Bible*, Grand Rapids 1958. J. PACKER, *Fundamentalism and the Word of God*, Londres 1958. H. VAN DUSEN, *The Vindication of Liberal Theology*, Nueva York 1963.

Ecumenismo y Sagradas Escrituras: TH. SARTORY, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Augsburgo 1955. W. WISSER'T HOOFT, *The Renewal of the Church*, Filadelfia 1956. M. KIK, *Ecumenism and the Evangelical*, Grand Rapids 1957. M. LE GUILLON, *Mission et Unité*, París 1950. O. SEITZ, *One Body and One Spirit. (A Study of the Church in the New Testament)*, Nueva York 1960. B. LAMBERT, *Le problème oecumenique*, París 1962.

P. DAMBORIENA

PROTOCANÓNICOS. Se llaman así, a partir de Sixto Senense († 1569), los libros canónicos de uno y otro Testamento, sobre cuya inspiración e inclusión en el canon no hubo nunca duda o discusión. Se distinguen así de los que el mismo Sixto Senense llamó *deuterocanónicos* por haberse discutido durante algún tiempo su canonicidad (→ **Deuterocanónicos**).

PROTOEVANGELIO. Con este nombre se designa la primera promesa de salvación hecha a la humanidad después de la primera caída en el paraíso: «Pongo enemistad entre ti (la serpiente) y la mujer (Eva), y entre tu linaje y el suyo. Éste te aplastará la cabeza, y tú le acecharás a él el calcañal»[1]. El texto es famoso y es diversa su interpretación. En el contexto inmediato bíblico se trata del castigo que impone Yahweh como Juez a la serpiente tentadora, que simboliza en el drama de la caída original al principio del mal, enemigo de Dios y de la humanidad.

Los tres protagonistas —la serpiente, la mujer y Adán— son castigados en conformidad con su culpabilidad, y la naturaleza del castigo se atempera a la condición de cada uno. La serpiente es condenada a arrastrarse conforme a su naturaleza de reptil, símbolo del principio del mal por su carácter astuto y traicionero. La mujer — destinada a traer los hijos al mundo — tendrá que sentir los dolores del alumbramiento, y el hombre — como jefe de familia encargado de sustentar a la esposa y a los hijos — tendrá que ganarse el pan con el sudor de su frente.

El hagiógrafo al estructurar el drama de la caída primera procura acomodarse a la naturaleza de los protagonistas escogidos, dando así explicación teológica al origen del dolor físico y de las angustias de la vida. Con todo, al mismo tiempo que expresa la condena, anuncia la promesa de rehabilitación. La actual derrota de la humanidad es sólo temporal, pues al fin la serpiente instigadora y causa de la tragedia, será vencida por los que ahora son sus víctimas.

La formulación de la promesa de salvación es enigmática y muy general, y se presta a múltiples explicaciones. Varios son los problemas que los comentaristas se han planteado a este respecto. En primer lugar, ¿cuál es la mujer de que aquí habla? y en segundo lugar, ¿quién es el linaje o descendencia de que aquí se trata?

[1] Gn 3,14-15.

1. La mujer. Para entender rectamente el sentido de «mujer» es necesario tener en cuenta la dramatización de la escena tal como el hagiógrafo la presenta: Yahweh, como Juez, teniendo a su lado a los tres culpables: la serpiente, Eva y Adán. A la primera se la condena sin permitirle la disculpa, y la sentencia es definitiva: desde este momento, Yahweh hace surgir una enemistad irreconciliable entre ella (la serpiente) y la «mujer», que en el contexto inmediato es la propia Eva, vencida por la instigación de aquélla. El resultado de la lucha entre ambos será de la «mujer» en su «linaje» o descendencia.

No pocos teólogos, preocupados por un supuesto sentido mariológico a ultranza, han querido ver aquí en el vocablo mujer, una alusión clara a la Virgen María. Las razones aducidas se basan en los textos de algunos Santos Padres, que han querido establecer una antítesis paralela entre Eva y María como lo había hecho san Pablo entre Adán y Cristo en Rom 5,12-19[A]. Pero el contexto no parece favorecer a esta interpretación mariológica, ya que en la escena sólo aparece Eva como protagonista frente a la serpiente.

[A] Cf. Ireneo, *Adv. Haer.*, 3, 23,7; 4, 40,3; 5, 21,1, en *PG*, 7,964; 1114; 1179. Epifanio, *Haereses*, 8, en *PG*, 42, 730; Bernardo, *Hom. II super «Missus»*, 4, en *PL*, 183,63; Cipriano, *Adv. Iud.*, 2,9, en *PL*, 4,704. Ambrosio, *Enarr. in Ps. 37,1*, en *PL*, 14,1012.

2. El «linaje» o descendencia de la «mujer». En el contexto se contraponen el «linaje» de la serpiente y el de la mujer. El primero es comúnmente explicado en sentido colectivo y moral, ya que no se puede razonablemente hablar de una descendencia física pecadora de la serpiente ni del principio del mal. Así, el «linaje» aquí parece aludir a los espíritus malignos que instigan al mal para hacer caer a la humanidad. Por el paralelismo hemos de entender el «linaje» de la «mujer» también en un sentido colectivo, es decir, la descendencia de Eva como conjunto, que terminará por tomar revancha sobre la ahora vencedora serpiente[A].

La tradición cristiana ha visto siempre en el semen o linaje un sentido mesiánico[B]. Pero los autores no concuerdan en el modo de este sentido mesiánico, pues mientras unos proponen que se alude expresamente al Mesías en sentido individual, otros más bien hacen hincapié en un sentido directo colectivo, en el que está comprendido el propio Mesías, que por su naturaleza humana pertenece a la descendencia de Eva. Parece que los traductores de la versión griega de los LXX daban ya un sentido individualista mesiánico, puesto que después de σπέρματος ponen αὐτός en masculino. La tradición judía representada por el Targūm de ʾŌnqělōs, el Palestinense y el Pseudojonatán se hace eco de esta interpretación[C].

Muchos santos Padres reflejan también esta opinión y en la bula *Ineffabilis Deus* se dice: *SS. Patres et Ecclesiae scriptores docuere divino hoc oraculo clare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem.* En realidad, el sentido mesiánico literal se puede salvar bien en la hipótesis de sentido colectivo que nos parece más conforme al contexto. Si se toma el «linaje» de la serpiente en sentido colectivo, en el mismo sentido se ha de tomar el «linaje» de la mujer, es decir, su descendencia, y por tanto la victoria ha de ser reportada por el «linaje» de Eva como colectividad. Pero dentro de esta colectividad, el máximo representante y caudillo de esa victoria es el Mesías, y con él todos los que vencen con su virtud al principio del mal en esta lucha entre el bien y el mal, que empieza desde la primera caída de Adán.

En ese ejército del bien, el caudillo vencedor es el Mesías, y todos los justos que se salvan. Entre éstos hay grados de victoria desde el santo que no ha cometido nunca un pecado mortal y el pecador que se arrepiente a última hora, venciendo así el demonio. Y, naturalmente, en este ejército del bien ocupa un lugar preferente y aun fuera de serie, María, por ser madre del Mesías y por no haber estado contaminada con ningún pecado,

ni siquiera con la mácula original. Así es la «llena de gracia» que vence plenamente al principio del mal, si bien subordinada a Cristo y a distancia infinita de Él, ya que en realidad, el único vencedor es Cristo, y María y los justos son los que participan de su victoria, si bien María en un grado muy superior por lo que antes indicamos. En este sentido podemos hablar de sentido mariológico del «Protoevangelio».

El Mesías, como máximo representante del «linaje» de Eva, aparece en la profecía también en sentido literal pleno. Él será el que en definitiva «arrojará a Satán», y liberará a la humanidad del «príncipe de este mundo», según expresión propia del mismo Cristo[1]. Con su muerte venció al diablo, y en su victoria sobre el demonio y la muerte se cumplió literalmente la primera promesa de rehabilitación de la humanidad que es el «Protoevangelio». Los siguientes vaticinios mesiánicos del AT no serán sino una concreción y puntuación de esta profecía general esperanzadora para la humanidad caída.

[A] En la Vg. se lee *ipsa conteret* con sentido expreso mariológico, pero parece ser una corrección del texto de san Jerónimo, ya que éste en otro lugar lee *ipse*, siguiendo a los LXX y refiriéndolo al *semen*, cf. *In Gen.*, 3,13, en *PL*, 23,991. [B] Cf. IRENEO, *Adv. Haer.*, 2,23; 4,49; 5,21, en *PL*, 7,964; 1114, 1179. AMBROSIO, *Enarr. in Ps.*, 37,1, en *PG*, 14,1012; CIPRIANO, *Adv. Iud.*, 2,9, en *PL*, 4, 704; EPIFANIO, *Haereses*, 3,2,18, en *PG*, 43, 729. [C] Cf. J. B. FREY, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, en *RSPhTh*, 5 (1911), págs. 507-545.

[1] Jn 8,36; 12,31; 14,30.

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *Innocence et Péché*, en *RB*, 6 (1897), pág. 354. L. PIROT, *Adam et la Bible*, en *DBS*, 1 (1928), col. 87. P. HEINISCH, *Das Buch Genesis*, Bonn 1930, pág. 125. E, MANGENOT, en *DThC*, VI (1931), col. 1212. F. DREWNIAK, *Die mariologische Deutung von Gen 3,15 in der Väterzeit*, Breslau 1934. H. D. SIMONIN, *Le Protoévangile dans la tradition patristique*, en *RSPhTh*, 24 (1935), pág. 334. F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica*, Turín-Roma 1951, págs. 1-17.

M. GARCÍA CORDERO

PROTOLUCAS. Un breve estudio de las secciones que son exclusivas y características del evangelio de Lucas y de aquellas que sólo dudosamente son de Marcos, revela abundantemente la gran riqueza que el tercer evangelio posee frente a los otros. Pero esta materia que le es propia constituye a su vez un conjunto que presenta algunos puntos de contacto con un evangelio verdadero y peculiar; en efecto, tiene una historia del ministerio del Bautismo, el bautismo de Jesús, las tentaciones, el comienzo del ministerio público[1], un Sermón del monte y varios sucesos del ministerio en Galilea[2]; el viaje hacia Jerusalén[3]; la actividad en la ciudad santa[4]; una historia de la pasión-resurrección y de las apariciones[5].

De esta constatación nacieron dos teorías: una que sostiene que en el fondo de la gran inserción lucana[6] hay un *Evangelio de los Discípulos* (así A. Schlatter, K. H. Rengstorf y algunos pocos más), y otra que, en cambio, admite que Lucas antes habría compuesto un evangelio, fruto de sus búsquedas personales en el ámbito de la tradición cristiana y de documentos primitivos, que habría completado después con elementos tomados de otros evangelistas. La forma más común de esta última teoría está representada por Streeter y por Taylor y es llamada «teoría del Protolucas». El Protolucas comprendería, pues, según la escuela inglesa, los textos citados al pie y representaría el primero y más personal trabajo de Lucas.

La mayor dificultad está en que las partes ciertamente marcianas del evangelio de Lucas no son un simple relleno, sino que representan la verdadera trama general de la obra. Por consiguiente, es mucho más probable ver en las partes exclusivas de Lucas, tradiciones y, tal vez, documentos escritos, pero no un verdadero evangelio.

[1] Lc 3,1-4,30. [2] Lc 6,20-8,9. [3] Lc 9,51-18,14 [4] Lc 19,1-27.37-44; 21,18.24-34 [5] Lc 22,14-24,53. [6] Lc 9,51-18,14.

Bibl.: V. TAYLOR, *Behind the Third Gospel*, Oxford 1926; íd., *The First Draft of St. Luke's Gospel*, Londres 1930. J. MAC LEAN GILMOUR, *A Critical Re-examination of the Proto-Luke*, en *JBL*, 67 (1948), págs. 143-153. G. D. KILPATRICK, *Scribes, Lawyers and Lukan Origins*, en *JThS*, 51 (1950), págs. 56-60. B. H. STREETER, *The Four Gospels*, Londres 1953, págs. 192-222.

L. MORALDI

PROTOSINAÍTICAS, Inscripciones. Flinders Petrie anunció en 1906 que había descubierto (1904-1905) varias inscripciones en una escritura desconocida en Ṣerabīṭ el-Ḫādim, meseta situada en la región minera del Sinaí central. Los textos tenían un lejano parecido con los jeroglíficos egipcios, aunque Petrie sospechó que eran alfabéticos. Distintas expediciones: tres de la Universidad de Harvard (1927, 1930 y 1935), una finlandesa (1929) y otra de la Universidad de California (1948), han elevado el número de estas inscripciones a unas veinticinco. La mayoría muy breve y se ha datado en fechas distintas sometidas a discusión: entre los años 2000 y 1780, entre 1780 y 1580, y hacia el 1500 A.C.

Los indicios hallados por la expedición de la Universidad de California han hecho posible un desciframiento acercado, al parecer. El egiptólogo sir Alan Gardiner declaró en 1916 que había descifrado en parte los textos. Estaban compuestos, según él, en una escritura que era el origen de nuestro alfabeto: los caracteres, treinta y cinco básicos — los demás son tal vez variantes —, partían como las letras hebreas, del principio acrofónico, conforme al cual los caracteres se habían desarrollado de las representaciones de objetos, a cuya consonante inicial se daba el valor fonético de los mismos («c» de casa, «o» de ojo, etc). Gardiner combinó cinco caracteres que aparecen repetidos junto en diferentes inscripciones, consiguió leer *l bʿlt*, «a la Señora» (Baʿālat/Hathor). Su hallazgo sirvió de punto de partida para los siguientes esfuerzos de desciframiento. La escritura protosinaítica hace admisible la creencia de que fuese el origen del paleofenicio, aunque se han de tomar en consideración la semejanza de ciertos caracteres de las inscripciones pseudojeroglíficas de Biblos con algunos de la escritura fenicia antigua (→ **Biblos, Inscripciones pseudojeroglíficas de**).

La lengua de las inscripciones protosinaíticas parece ser la de los mineros semitas que trabajaban en la cuenca minera de Ṣerabīṭ el-Ḫādim. Es aparentemente un idioma del semítico occidental del grupo del norte, en el que Albright propone reconocer un cananeo vulgar, levemente distinto del hablado en Biblos en la época de las inscripciones protosinaísticas, y del que podrían hallarse paralelos en las cartas de el-ʿAmārnah y en el ugarítico (cf. Février, col. 285) (→ **Alfabeto**).

Bibl.: Además de la citada en → **Alfabeto**, véase: R. F. S. Starr - C. R. F. Burtin, *Excavations and Protosinaitic Inscriptions at Serabit el-Khadem*, en *Studies and Documents* (edit. K. Lake), VI, Londres 1936. D. Diringer, *The Alphabet. Key to the History of Mankind*, Nueva York 1948. J. G. Février, *Langues et écritures sémitiques*, en *DBS*, V (1957), cols. 285, 301-302, 316, con bibliografía. W. F. Albright, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962. págs. 190-191 (trad. esp.).

J. A. G.-LARRAYA

PROVERBIO (heb. *māšāl*; παραβολή, παροιμία; Vg. *proverbium*). La raíz verbal hebrea *mšl* — común también a otras lenguas semíticas, vgr., ac. *mašālu*, ár. *maṯala*, etc. — en la forma simple significa «parecerse», «ser semejante», y en las intensivas «comparar, asemejar». El sustantivo verbal derivado *māšāl* — que aparece 39 veces en el AT — equivale, como su versión griega παραβολή — que es la norma en LXX —, a «comparación». Bajo tal respecto *māšāl* y παραβολή van también estudiados al tratar de la → **parábola**.

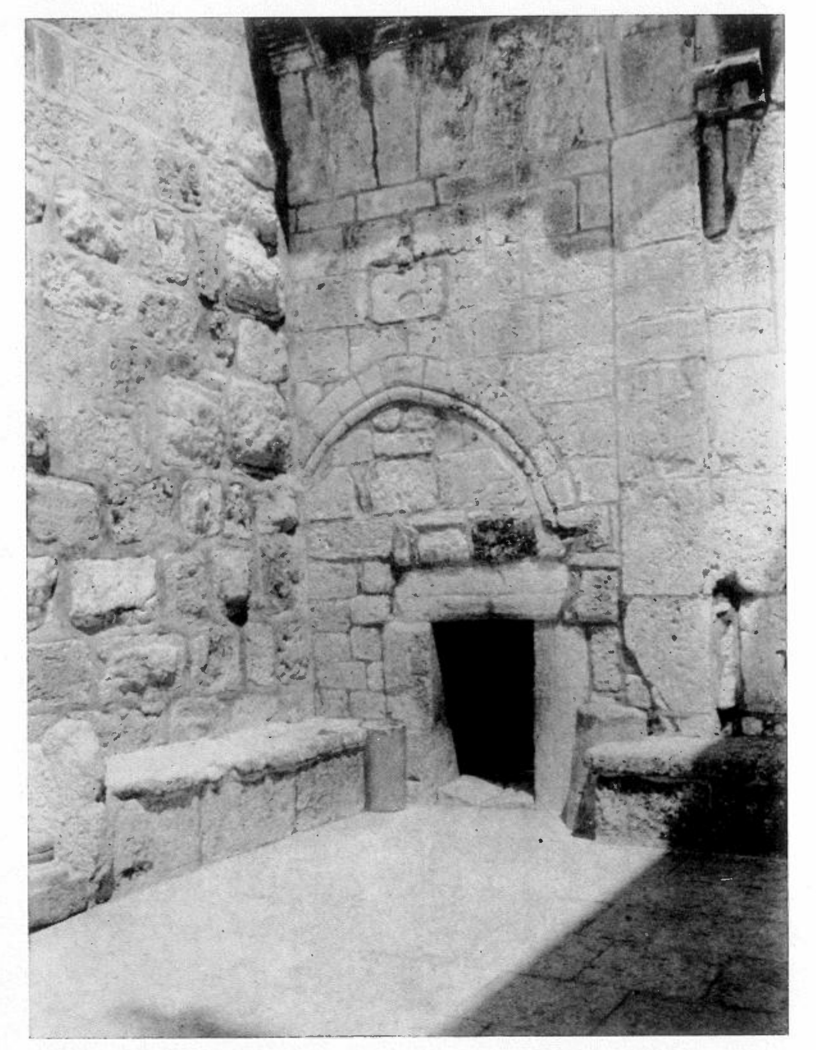
Aquí interesan sólo en cuanto corresponden al castellano «proverbio», que con notable aproximación — y tal vez precisamente en razón del influjo bíblico que acusa nuestra lengua — reproduce y contiene las acepciones del *māšāl* hebreo.

La sabiduría y pensamiento hebreos no sólo han surgido de la vida y experiencia cotidianas — al igual que en todos los pueblos y muy particularmente en los orientales —, sino que se ha mantenido siempre empírica y popular, compensando su recortado vuelo especulativo con una penetración psicológica admirable.

Desde los textos más antiguos hasta las más recientes colecciones de *mĕšālîm*, tal como aparecen en el libro homónimo de Proverbios y en los restantes libros sapienciales, el proverbio bíblico testifica su origen popular y su contenido ideológico sacado de la experiencia. La distinción en proverbios populares y artísticos es secundaria, y no afecta sino a ciertos trazos externos de presentaciones y lenguaje. En su más íntima y mejor esencia, el *māšāl* es siempre popular o porque ha nacido del pueblo al contacto y roce con la vida, o porque lo han formulado los sabios inspirados en temas y hasta en expresiones tradicionales en el pueblo. Por ello se mantuvo siempre como género literario de la máxima actualidad. En los viejos cantos guerreros que ilustran las victorias israelíticas contra los cananeos, los poetas cantores son designados como *mōšĕlîm*, «romanceros»[1]. No parece, pues, aventurado interpretar los *mĕšālîm* como poesías populares, como romances que recordaban en boca del pueblo las viejas hazañas guerreras. Esto no quiere decir que el *māšāl* tenga siempre carácter épico, ya que es ante todo didáctico, pero sí ilustra las esencias populares del mismo.

Dada la plurivalencia del vocablo, es el contexto de cada pasaje el que decide su significación adecuada.

En ocasiones se trata de frases agudas que, nacidas espontáneamente de un hecho histórico extraordinario, adquieren pronto valor de refrán en el que ya no cuentan las circunstancias de tiempo y lugar, y gozan de aplicación universal para situación análoga. Ejemplos: «¿También Saúl entre los profetas?», «No entrarán en la casa los ciegos ni los cojos», «Quien pregunte que pregunte en ʾĀbēl», etc.[2] La fuente inmediata de inspiración puede no ser la historia sino la experiencia cotidiana, la lógica de



Belén. Puerta de entrada a la basílica de la Natividad, achicada con respecto a la entrada primitiva, debido a la inseguridad del país en el pasado, y según prevenía el libro de los Proverbios (17,19 *b*). (Foto P. Termes)

las cosas inherente a la realidad, vgr., «de los malos la malicia»[3]. Cuando los proverbios desde esta forma simple, breve y espontánea pasan a una formulación poéticamente más elaborada, con paralelismo en la concepción y ritmo poético en la expresión, nos hallamos ante proverbios sapienciales que equivalen a lo que nosotros llamamos sentencia (γνώμη, aunque el término no aparece nunca en LXX). En la literatura sapiencial — con abundantes dobles en las literaturas mesopotámica y egipcia — se encuentran numerosos ejemplos; la mayor parte del libro de los Proverbios son frases sentenciosas que proceden por semejanzas («son dulces las aguas hurtadas, y el pan de tapadillo el más sabroso»)[4], o por contraste («El odio enciende las contiendas, mientras el amor encubre las faltas»)[5]. La elaboración sapiencial puede haber consistido simplemente en la yuxtaposición de dos pensamientos que entre el pueblo vivían separados.

Un trazo frecuente es un tono enigmático que pica la curiosidad y ayuda a su retención en la memoria, identificándose así con el enigma (*ḥîdāh*; αἴνιγμα) de tanta tradición entre los orientales[6]. La dificultad puede derivar simplemente de la antigüedad de los hechos históricos en que se apoyan las reflexiones[7].

Peculiar modalidad es la de los proverbios construidos sobre números que mantienen enhiesta la atención de los oyentes y que se resuelven con un despliegue de verdadero ingenio: Tres cosas hay que no se hartan y cuatro que no dicen basta: el šěō'l, la matriz estéril, la tierra sedienta y el fuego; Tres cosas son estupendas y una cuarta no la entiendo: el rastro del águila en los aires, etc.[8] El procedimiento lo han empleado también los profetas para anunciar sus oráculos[9].

Inherente a la esencia popular del proverbio es el matiz irónico, en ocasiones duramente sarcástico, que presenta muchas veces. Cuando uno es como un proverbio para las gentes es que tiene su fama en boca de todos y no difiere realmente de nuestro «andar en coplas». La expresión recurre en los profetas[10], a cuyas amonestaciones el pueblo respondía frecuentemente, oponiendo la sabiduría de sus refranes[11].

En el NT hay también algunas muestras de proverbios populares, como el «médico, cúrate a ti mismo» y como tales pueden considerarse algunas de las hipérboles que emplea Jesús: la viga en el ojo propio y la mota en el ajeno, más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja, colar un mosquito y tragarse un camello, no se cogen uvas de los zarzales, uno es el que siembra y otro el que recoge, etc.[12]

La 2 Pedro (2,22) recuerda el del AT: Vuelve el perro al vómito, y la cerda lavada vuelve a revolcarse en el cieno. Es posible que algunas parábolas no sean sino el desarrollo literario de un núcleo proverbial.

La finalidad altamente educativa de los proverbios aparece bien destacada en el comienzo del libro homónimo: para aprender sabiduría y honestidad, para alcanzar disciplina y discreción, para dar prudencia a los inexpertos...

[1]Nm 21,27; cf. Ez 21,5. [2]1 Sm 10,12; 2 Sm 5,8; 20,18. [3]1 Sm 24,14. [4]Prov 9,17. [5]Prov 10,12. [6]Cf. Eclo 39,3; 47,15. [7]Cf. Sal 78,2. [8]Cf. Prov cap. 30. [9]Cf. Am caps. 2-3. [10]Dt 28,37; Is 14,4; 28,14; Jer 24,9; Sal 44,15; 69,12. [11]Ez 12,21; 16,44; 18,2; cf. Job 13,12. [12]Lc 4,23; cf. Mt 7,3.16 y par.; 19,24; Jn 4,37.

Bibl.: Además de los comentarios al libro de los Proverbios, véase: A. H. Godbey, *The Hebrew Masal*, en *AJSL*, 39 (1922-1923); págs. 89-108. F. Hanck, παραβολή, en *ThW*, V, págs. 741-759, id., παροιμία, ibid., págs. 852-855. A. S. Herbert, *The Parable Masal in the OT*, en *SJT*, 7 (1954), págs. 180-196. A. R. Johnson, *Masal*, en *VT*, supl., 3 (1955), págs. 162-169.

C. GANCHO

PROVERBIOS, Libro de los (heb. *mišlē šělōmōh*; Παροιμίαι; Vg. *Proverbia Salomonis, Liber Proverbiorum*). 1. «Sitz im Leben». El libro de los Proverbios refleja el tipo de educación que se daría al que se adiestrase para ser miembro de la corte real. Este es el *Sitz im Leben* de los dichos conservados especialmente en los caps. 10-23. En el mundo antiguo, la sabiduría se asociaba a la realeza[1], y así como Israel derivó las instituciones reales de otras naciones[2], así también adoptó la literatura sapiencial de sus vecinos. Ya en el III milenio se encuentran las famosas instrucciones de Ptah-Hotep (*ca.* 2450 A.C.), que sigue el modelo típico de dicha literatura; un padre informa a su hijo de lo que se exige en la corte: facundia, justicia, etiqueta al comer con los próceres, sentido de la responsabilidad en el trabajo, huir de las malas mujeres, etc. Este género de instrucción fue reiterado por magistrados posteriores: la instrucción para el rey Meri-ka-re («obra de su padre»), la instrucción de Ani, etc. La función de esta literatura resulta evidente: el adiestramiento de los jóvenes, que habían de ocupar puestos en la corte como jefes, escribanos, copistas y traductores.

Sin embargo, en el desarrollo de este género literario, Israel recorrió una senda propia, matizándola con la creencia yahwista. Aun si no hay nada específicamente *heilsgeschichtlich* en los Proverbios (no se encuentran referencias a la Tōrāh, ni a las promesas de Dios y su cumplimiento), toda la doctrina está dominada por el concepto hebreo de Dios, y del servicio a Dios y al prójimo. Así se condena con frecuencia el vicio, porque es «abominación para el Señor»[3]. En el período postexílico, el movimiento sapiencial recorrió un camino más expedito que en el preexílico y en su edición definitiva, el libro de los Proverbios delata una influencia más religiosa que específicamente cortesana[4]. Existe una amplia gama de temas, desde el comportamiento en la corte hasta la conducta para con los padres. De aquí que el contenido general no sea fácil de clasificar; pero se podría notar el hincapié que se hace en la diligencia y la condena de la pereza, disciplina para los niños y mujeres, veracidad e imparcialidad, riqueza y pobreza, honestidad, etc. Muchos proverbios son meras observaciones basadas en la experiencia[5]; otros, declaración de paradojas observadas en la vida[6].

[1]Cf. Salomón en 1 Re 4,29 y sigs.; 10,1 y sigs. [2]1 Sm 8,20. [3]Prov 11,1; 12 22; 15,8 9, etc. [4]Cf. caps. 1-9. [5]18,16; 19,4. [6]11,24; 27,7.

2. División. La división de los Proverbios es más importante que en la mayoría de los libros de la Biblia. Efectivamente, se han insertado algunos títulos, y así se advierte al lector que la obra es, en esencia, una colección de sentencias: las de Salomón[1], los Sabios[2], 'Āgūr[2] y Lěmū'ēl[4]. Para esta colección, cuyo material es principalmente preexílico, el compilador, que era postexílico, escribió una introducción.

[1]10,1; 25,1. [2]22,17; 24,23. [3]30,1. [4]31,1.

Así se tiene la siguiente división: *a)* Introducción (1-9). *b)* Colecciones de sentencias (10-31):

10,1-22,16, Proverbios de Salomón, I;
22,17-24,22, Sentencias de los Sabios, I;
24,23-34, Sentencias de los Sabios, II;
25,1-29,27, Proverbios de Salomón, II;
30,1-14, Palabras de ᵓĀgūr;
30,15-33, sin títulos; una serie de proverbios «numéricos»;
31,1-9, Palabras de Lĕmūᵓēl;
31,10-31, La mujer ideal (*mulier fortis*).

3. Introducción (1-9). El compilador del libro de los Proverbios es autor de los capítulos que reciben el nombre de «introducción»[1]. Los estudios del difunto A. Robert han evidenciado que se caracterizan por el *style anthologique*, a saber, el autor ha expresado su pensamiento con frases y conceptos tomados de la literatura bíblica anterior, en particular del Deuteronomio, Jeremías e Isaías. Su intención era preservar la tradición precedente y transmitirla a sus contemporáneos. Y si la monarquía se había extinguido, el legado de la antingua sabiduría contenía tesoros que merecían expresión en los tiempos postexílicos (cf. el propósito del libro tal como se expone en 1,26).

El sabio despierta la atención de su auditorio mediante la personificación de la Sabiduría, que se opone a la Señora Necedad. Este procedimiento literario es sumamente efectivo a causa de los aspectos divinos de la Sabiduría. Como Yahweh[2], la Sabiduría efunde su espíritu[3]. Sus rasgos son los atributos de Dios:

«Mío es el consejo y la previsión;
mía la inteligencia, mía la fuerza»[4].

En el cap. 8 se proclama por extenso el origen divino de la Sabiduría:

«Yahweh me poseyó al principio de sus caminos,
con anterioridad a sus obras; desde siempre.
Desde la eternidad fui constituida,
desde el principio, antes de los orígenes de la tierra»[5]

Esta personificación de la Sabiduría tiene continuación pn escritos posteriores[6], y halla su culminación en las epístolas de san Pablo[7]. Se puede decir que, *sensu eleniore*, la Sabiduría veterotestamentaria se refiere a Cristo, no en cuanto se trata de una personificación, sino en tanto es una divina comunicación: Cristo es la «Sabiduría de Dios» comunicada al mundo.

El estilo general de los caps. 1-9 es por completo diferente del que aparece en el resto del libro, porque las frases son más largas y continuas en lo que importa al trato de un tema. Desde el 10 en adelante, el estilo corresponde al modelo del «proverbio», siendo, por lo regular, cada versículo una unidad separada e independiente.

[1]Prov 1,20-33; 8,1-36; 9,1-6.13-18. [2]Is 44,3. [3]Prov 1,23. [4]8,14; cf. Job 12,13. [5]8,22-23. [6]Eclo 24,3 y sigs.; Sab 7,25 y sigs. [7]1 Cor 4,4; 1 Cor 1,15.

4. Proverbios de Salomón, I (10,1-22,16) y II (25, 1-29, 27). Estos proverbios encierran mucho material preexílico, en especial los que se refieren al rey[1]. Por lo general, las sentencias suponen una concepción optimista de la vida: la virtud, con la que se identifica la sabiduría, acarrea recompensas («vida», «bendiciones», «alegría», «favor», etc). Pero hay que tener presente que la retribución, por el bien o por el mal, se considera que se recibe en *esta* vida. Para el sabio, como para el hombre del AT, no hay juicio después de la muerte; sólo existe el šĕᵓōl donde los hombres («las sombras»[2]) arrastran una pálida existencia que se describe en otros libros[3]. Pero el concepto de vida[4] estará sometido, como otros, a un desarrollo progresivo a lo largo del AT, hasta que el autor de la Sabiduría llega a la noción de la inmortalidad[5].

[1]Por ejemplo, 16,10-14. [2]Prov 21,16 [3]Job 10,21-22; Ecl 9,10. [4]Prov 10,17; 11,30; 12,12-28, etc. [5]Sab 1,15; 2,13 y sigs.

5. Las Sentencias de los Sabios (22,17-24,22) y Amen-em-Opet. Se advierte una notable semejanza entre la famosa *Instrucción* del sabio egipcio Amen-em-Opet y Prov 22,17 y sigs. Muchos eruditos estiman que el escritor inspirado usó la obra egipcia (consistente en treinta capítulos o «casas», como se les llama) por modelo de las treinta sentencias de 22,17 y sigs. Como ejemplo de la estrecha dependencia, compárense el principio del primero de los treinta capítulos con Prov 22,17-18:

(Amen-em-Opet)	(Proverbios)
Da tus oídos, oye lo que se dice;	Inclina tu oído y oye mis palabras,
da tu corazón para entenderlas,	y aplica tu corazón a mi doctrina:
ponerlas en tu corazón es valioso.	porque es agradable si las guardas en tus entrañas.

6. Las Palabras de Lĕmūᵓēl (31,1-9) y de ᵓĀgūr (30,1-14). Estas secciones delatan el carácter internacional de la literatura sapiencial. Las prudentes sentencias que se atribuyen a los dos gentiles, procedentes al parecer de Arabia, se juzgan dignas de conservarse. El rey Lĕmūᵓēl relata el consejo que le diera su madre sobre las mujeres, el vino y la justicia. El corto mensaje de ᵓĀgūr trata de la inaccesibilidad de la sabiduría para el hombre[1]. En Prov 30,15-33 es un grupo de proverbios numéricos, cinco en total, que versan principalmente sobre animales.

[1]Cf. Job 28.

7. La mujer ideal (31,10-31). Es la famosa *mulier fortis* de la liturgia romana (epístola para el Ordinario de las Santas Mujeres). Se la elogia a causa de sus virtudes domésticas y su prudencia, que colma de bendiciones al marido.

Bibl.: A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov 1-9*. en *RB* (1934-1935). B. Gemser, *Sprüche Salomos*, en *HZAT*, Tubinga 1937 H. Duesberg, *Les Scribes Inspirés*, I-II, París 1938, A. M. Dubarle, *Les Sages d'Israël*, París 1946. P. W. Skehan, *The Seven Columns of Wisdom's House in Prov 1-9*, en *CBQ*, 9 (1947), págs. 190-198; id,. *A Single Editor for the Whole Book of Proverbs*, en *CBQ*, 10, (1948) págs. 190-198. B. Gemser, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, en *VT*, supl., 3 (1955).

R. MURPHY

PROVERBIOS NUMÉRICOS. Se llama así una breve colección de proverbios anónimos[1], a causa de su forma literaria. Por su contenido, compuesto de

observaciones sobre animales, no tienen relación con la ética del libro sapiencial. Dada su índole y forma de composición, encierran paralelos con la literatura extrabíblica, como con un texto ugarítico y la *Historia de ʾĀḥîqār*.

El empleo de las cifras se propone, y lo consigue, excitar la curiosidad por su enigmática manera de presentarse y llevar al lector al descubrimiento de la enseñanza que alberga el texto. El procedimiento estriba en anunciar, en el primer miembro del versículo, un número inferior en uno al total (p. ej., tres), y hacer que le siga la cifra siguiente (p. ej., cuatro) en el segundo miembro o estico; en los hemistiquios de los versículos que van a continuación, se citan animales, cosas o personas, cuyo número es igual al total (cuatro). Este método literario no es exclusivo del libro de los Proverbios, ni de los sapienciales, en general, pues se encuentra también en los históricos y proféticos[2].

[1]Prov 6,16-19; 30,15-31. [2]Cf. p. ej., Éx 20,5; Dt 32,30; 2 Re 13,19; Job 5,19; Miq 5,4, etc.

Bibl.: *Pirqē ʾAbot*, 5,1-15, *ZAW*, 56 (1936), pág. 152. D. Buzy, *Les machals numériques de la sangsue et de l'ʿalmah*, en *RB*, 42 (1933), págs. 5-13. A. Bea, *Der Zahlenspruch im Hebräischen und Ugaritischen*, en *Bibl*, 21 (1940), págs. 196-198. H. Renard, *Le livre des Proverbes*, en *La Sainte Bible*. VI, París 1946, págs. 67-68, 180-183. A. Heller, *Biblische Zahlensymbolik*, 2.ª ed., Stuttgart 1951. G. Pérez, *Proverbios*, en la *Biblia Comentada*. IV, Madrid 1962, pág. 841 y sigs. G. Sauer, *Die Spruche Agurs*, Stuttgart 1963, págs. 24-91.

J. A. G.-LARRAYA

PROVIDENCIA (der. de *provideo*, «ver de lejos», «prever»). Disposición de la inteligencia y de la voluntad divinas, dirigiendo todas las cosas creadas a sus fines propios y a su fin último. Ni en la lengua hebrea ni en el griego del NT hay término propio para expresar tal concepto. El libro de la Sabiduría empleó en este sentido la palabra πρόνοια, tomándola de la filosofía y de la literatura griegas[1]. Pero la idea de providencia se expresa de ordinario en el lenguaje bíblico con los términos de pensamientos, caminos, designios, consejos de Dios, que en sus manifestaciones aparecen inescrutables y admirables, sapientísimos, bondadosos, justísimos e irresistibles[2]. Al describir la acción providente de Dios, la Biblia procede de modo concreto, prescindiendo casi enteramente de las causas segundas y sin distinguir lo que Dios quiere directamente y lo que únicamente permite.

[1]Sab 14,3; 17,2. [2]Is 5,19; 14,26-27; 19,17; Sal 33,11; 92,6; Job 38,2; 42,3, etc.

1. En la naturaleza. La acción de Dios sobre la naturaleza se expresa frecuentemente con el verbo *bārāʾ*, «crear», indicando así que equivale a una creación continuada[1]. Él ha establecido las leyes inviolables que la rigen[2] y atiende a la manutención y reproducción de todas sus criaturas[3], sin olvidarse de los cuervos voraces[4]. Forma al hombre en el seno materno, conociendo de antemano todas sus acciones[5] y atendiéndole al nacer[6]. Él le ha dado la vida, lo mismo que a los animales[7] y la fecundidad[8]. De Él depende la lluvia y el rocío del cielo que ha de fecundar los campos[9], negándolos cuando le place[10]. Dios es quien viste con tanta hermosura los lirios y la hierba del campo[11].

[1]Nm 16,30; Is 45,7; 55,16. [2]Gn 1,8.22; Jer 5,22-24; Job 38, 4-41; Sal 148,6. [3]Job cap. 38; Sal 104. [4]Job 38,41; Sal 147,9; Lc 12,24 [5]Sal 139,13-16; Job 10,8-14. [6]Sal 22,10-11 [7]Job 10,12; 12,10; 33,4; Sal 104,29-30; Is 42,5; 57,16; Act 15,25, etc. [8]Gn 1, 22.28. [9]Gn 27,28; Sal 65,10-14; Job 38,25-30; Jer 5,24; 1 Sm 12, 16-18. [10]1 Re 17,1; Am 4,7 [11]Mt 6,28-30; Lc 12,27-28.

2. En la historia universal. La acción de la providencia divina en la historia de la humanidad tiene una expresión dramática en los relatos del diluvio y de la torre de Babel[1], así como en la destrucción de Sodoma y Gomorra[2], y constituye uno de los temas más importantes de la predicación profética. Dios castiga los crímenes de guerra cometidos por las naciones vecinas de Israel[3] y ha intervenido en la emigración de los filisteos[4]. Los grandes imperios son en sus manos un instrumento para la realización de sus designios[5], aun contra su propia voluntad[6]. Su destino es preparar el advenimiento del reino universal de Dios[7], que había de reemplazar un día a todos los imperios terrenos[8].

[1]Gn 6-9. [2]Gn cap. 19. [3]Am 1,3-2,3. [4]Am 9,7 [5]Is 7,18-20; 10,5-16; Jer 25,9; Ez 23,22-24. [6]Is 10,15-16; 29,15-16. [7]Miq 4, 1-4; Is 2,2-4; 10,12. [8]Dan 2,31-45; caps. 7-8.

3. En la historia de Israel. Todas las fases de la historia de Israel, desde sus principios en la época patriarcal y mosaica hasta su desaparición en los albores de la era mesiánica, están marcadas con la huella de una providencia especialísima. Dios eligió a Israel entre todos los pueblos de la tierra[1], creándolo para que fuera como su grey[2]. Él lo sacó de la esclavitud de Egipto para instalarlo en la Tierra Prometida a sus antepasados[3]. Siempre se presenta como guía y pastor del pueblo escogido[4]. Los historiadores sagrados consideran todos los acontecimientos políticos y militares, y todas las calamidades públicas como castigo de la infidelidad o como premio de la fidelidad de reyes y pueblo a las disposiciones de la alianza o de la ley mosaica[5].

[1]Dt 7,6; 14,2; Sal 33,12; 135,4; Am 3,1-2 [2]Sal 95,6-7; Is 43, 1.15. [3]Gn 15,7; Éx 3,7-10; Jos cap. 24; Sal 78; 105; Neh cap. 9; Jdt cap. 5; Act cap. 7. [4]Gn 49,24; Éx 15,13; Dt 4,27; Os 4,16; Is 40,11; Jer 31,10; Miq 2,12; Sal 48,415; 77,21. [5]Dt 4,25-31; 28,15-68; Jue 2,11-15; 3,7-8.12; 1 Sm caps. 4-7; 1 Re 13,33-34; 14,22-24, etc.

4. En la vida de los individuos. La historia de los patriarcas Noé, Abraham, Isaac, Jacob y José es una demostración viviente de la intervención divina en las más extrañas aventuras de la vida, convirtiendo como en el caso de José, un crimen en instrumento de salvación[1]. La persuasión de que Dios dirige todos lo sucesos hace considerar como decisiones divinas las que se confían a la suerte: «Métense las suertes en el seno, mas de Yahweh pende toda decisión»[2], «El corazón del hombre traza su camino, mas Yahweh dirige sus pasos»[3]. Dios tiene contados los días del hombre[4], desbarata los designios de los malvados[5] y ordena las adversidades para corrección y felicidad de los que ama[6]. Debe, pues, el hombre abandonarse con todos sus cuidados y preocupaciones en brazos de la providencia amorosa de Dios[7].

[1]Gn 45,5-8; 50,20. [2]Prov 16,33; cf. Éx 28,30; Lv 8,8; 1 Sm 10, 19-21; Jos 7,13-18; Jon 1,7. [3]Prov 16,9; cf. 16,1; 19,21. [4]Job 14,5; Sal 139,16. [5]Job 5,12-16. [6]Job 5,17-37; Prov 3,11-12; Rom 8,28; Heb 12,5-11. [7]Sal 37; Mt 6,25-34; Lc 12,22-24.

5. En sí misma. Todas las manifestaciones externas de la providencia divina revelan alguno de los atributos

de Dios. Sólo Él conoce desde la eternidad y anuncia de antemano cuanto ha de suceder[1]. Él se reserva predestinar, preparar y conducir a aquellos a quienes confía una misión especial[2] y fijar el tiempo de cada acontecimiento[3]: de la desgracia[4], de la venganza[5], de la visita[6], del castigo y juicio de las naciones[7], de la desgracia y de la salvación[8]. No habiendo mal que Él no disponga o permita[9], los males físicos son, unas veces, castigo del pecado, como la muerte y los sufrimientos que padece la humanidad a causa de la prevaricación de los primeros padres[10] y la catástrofe de la Pentápolis[11]; otras veces son prueba ordenada a la purificación del pueblo escogido[12] o del justo[13]; otras, expiación de faltas ajenas, como en el caso del Siervo de Yahweh[14], y otras, finalmente, una prenda de la felicidad futura en compañía de Dios[15], sobre todo después de la resurrección[16].

[1] 2 Re 19,25; Is 41,22; 42,9; 44,7 [2] Jer 1,5; Is 45,1-6; 49,1-5. [3] Is 60,22 [4] Am 5,13; Miq 2,3; Is 32,2; Ez 35,5. [5] Jer 51,6 [6] Jer 8,12. [7] Ez 30,3; Is 13,6; Jl 1,15; 4,14; Abd 15; Sof 1,7.14-17. [8] Is 49,8. [9] Am 3,6; Is 45,7. [10] Gn 3,16-19. [11] Gn 18,20. [12] Dt 8,2. [13] Job caps. 1-2; Sab 3,6 [14] Is 53,4-10. [15] Sal 16,11; 49,16; Sab 3,1-3; 5,15-16. [16] Dan 12,2-3; 2 Mac 7,9.11.14.23.

En cuanto al mal moral, incompatible con la justicia y santidad divinas, por un lado, la Biblia afirma terminantemente la libertad y la responsabilidad humanas[1], y por otro, que Dios es dueño supremo del corazón del hombre sin menoscabo de la libertad de éste[2]. No intenta, por lo demás, explicar el misterio de la conciliación de estas dos verdades entre sí, aunque reconoce que Dios hace servir a sus designios los pecados de los hombres[3].

En el NT se pone particularmente de relieve la bondad de Dios, que hace salir el sol sobre malos y buenos, y lluvia sobre justos e injustos[4], y pide de sus hijos una confianza ilimitada en su providencia[5]. Todo contribuirá para bien de los que aman a Dios[6] y ningún poder podrá sustraerlos al amor de Cristo. La gesta bíblica de la providencia divina culmina en la revelación de la voluntad salvífica de Dios, que se extiende a judíos y gentiles, provocando el grito del apóstol: «¡Oh profundidad de la riqueza y de la sabiduría y ciencia de Dios!... Porque de Él, y por Él, y para Él son todas las cosas: a Él la gloria por los siglos. Amén»[7].

[1] Dt 11,26-28; 30,15.20; Jer 21,8-9; Eclo 15,11-20; Sant 1,13-15. [2] Jer 18,6-10; Prov 21,1. [3] Gn 50,20; 45,5-8. [4] Mt 5,45; cf. Lc 6,35. [5] Mt 6,25-34; 10,28-31. [6] Rom 8,28. [7] Rom 11,33.36.

Contra la santidad, bondad y justicia de la providencia divina parecen militar algunos pasajes en que se atribuye a Dios: el endurecimiento del corazón del faraón[1] y del pueblo de Israel[2]; la preterición de Esaú[3]; la obcecación de los judíos[4]; la excitación al mal, al engaño[5], a la rebelión[6]. En realidad, todos estos pasajes y otros parecidos se explican por el hecho de que los hebreos suelen prescindir de las causas segundas, refiriendo a la causa primera todos los acontecimientos, aunque sean fortuitos[7] o dependientes de la libre voluntad humana[8].

[1] Éx 4,21; 7,3; 9,16; Rom 9,17-18. [2] Is 6,10; Mt 13,10-15; Mc 4,10-12; Lc 8,9-10; Jn 12,39-41. [3] Gn 25,23;; Mal 1,2-3; Rom 9, 12-13. [4] Is 29,9-10. [5] 1 Sm 26,19; 2 Sm 16,10; 24,1; 1 Re 22,20-23. [6] Jue 9,23. [7] Éx 21,13. [8] Am 3,6; 5,27; 8,10.

Otra dificultad para justificar plenamente la santidad y justicia de la providencia divina, puede provenir de los textos relativos a la reprobación eterna de los condenados[1], y de expresiones como «hijo de la gehenna»[2], «de la perdición»[3], «vasos de ira dispuestos para la perdición»[4]. Acerca de lo cual se ha de advertir que en los pasajes mencionados se supone la contumacia previa de la voluntad en el mal, permitiéndolo Dios así por sus justos e inescrutables designios.

Dios no quiere la perdición de los hombres, sino que «quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al pleno conocimiento de la verdad»[5]. «No anda el Señor remiso en la promesa..., sino que usa de longanimidad con vosotros, no queriendo que algunos perezcan, sino que todos vengan a penitencia»[6]. Encaja esta enseñanza con la del AT, al hablar del proceder de Dios con respecto a los pecadores: «Vivo Yo, afirma el Señor Yahweh, que no me complazco en la muerte del impío, sino en que el impío se convierta de su camino y viva. Convertíos, convertíos de vuestros perversos caminos, pues, ¿por qué queréis morir, oh casa de Israel?»[7] En el mismo sentido justifica el libro de la Sabiduría la conducta de Dios, hablando a los impíos de la muerte temporal y eterna: «No provoquéis la muerte con el extravío de vuestra vida, ni os atraigáis la ruina con las obras de vuestras manos. Que no fue Dios quien hizo la muerte, ni se huelga con el exterminio de los vivos... Los impíos, empero, con las manos y con las palabras llamaron hacia sí la muerte: reputándola amiga se perecieron por ella; concertaron alianza con ella, pues dignos son de ser pertenencia suya»[8].

[1] Mt 25,32-33.41; Ap 20,10. [2] Mt 23,15. [3] Jn 17,12. [4] Rom 9,22. [5] 1 Tim 2,4. [6] 2 Pe 3,9. [7] Ez 33,11. [8] Sab 1,12-13.16.

Bibl.: J. B. FERAY, *Dieu et le monde d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, en *RB*, 25 (1916), págs. 33-60. P. F. CEUPPENS, *Theologia biblica*, I, Roma 1938, págs. 237-303. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, II, 3.ª ed., Berlín 1950, págs. 87-97. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Tournai 1954, págs. 107-112. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments, I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Munich 1957.

J. PRADO

PROVIDENTISSIMUS. Carta encíclica de tema bíblico, escrita por el papa León XIII y publicada el 18 de noviembre de 1893 (→ **Encíclicas bíblicas**).

PRUDENCIA. Es el recto discernimiento para obrar en cada caso concreto, según lo que exigen las circunstancias, en conformidad con la recta razón y la ley divina; la prudencia es, pues, una cualidad y actitud psicológica que participa de la inteligencia y del buen sentido práctico. La ética aristotélica y después la escolástica, en conformidad con su orientación especulativa, elaboraron toda una filosofía moral de la prudencia. Nada de eso se encuentra en la SE, de un empirismo mucho más vital.

Por de pronto, la Biblia no dispone de un término exclusivo que designe aproximadamente nuestro completo concepto de prudencia, pues son varios los vocablos que se sobreponen y entrecruzan con significación análoga. Dado el carácter práctico de la sabiduría, *ḥŏkmāh* y *tĕbūnāh* («inteligencia») son sinónimos de prudencia: la política de ahorro y reserva que José implanta en Egipto es una política prudente y previsora, por eso

es «un hombre sabio»[1]; la muchísima sabiduría e inteligencia que Dios concede a Salomón, es ante todo prudencia de buen gobernante[2]; Tiro, que no posee escuela alguna filosófica, ha almacenado riquezas inmensas «con sabiduría e inteligencia»[3], es decir, con sentido práctico y prudencia de mercader sagaz, etc.

Ṭā'am es, por ejemplo, la cordura y discreción de que da muestras Abigáil, evitando la ira de David, que podía haber arruinado su casa y ganándoselo por esposo[4]; el sentido original del vocablo es «saborear» un manjar y ha experimentado una evolución semántica parecida a la del latín *sapor-sapiens, insipidus-insipiens,* cf. sabor-sabiduría. En los libros sapienciales se superponen como sinónimos, principalmente en Proverbios, los términos *mĕzimmāh*[5] (*zmm,* «pensar»), *maśkīl* (*śkl,* «meditar», «prestar atención»)[6], *ʿārūm-ʿŏrmāh* — que es prudencia y astucia como la de la serpiente del paraíso —[7], *tūšiyyāh...*[8] Los LXX han vertido esta variada terminología con una serie de vocablos de marcado matiz especulativo en conformidad con el espíritu de la lengua: βουλή, ἔννοια, σύνεσις, σοφία, φρόνησις.

Fuera de aquellos casos en que la prudencia es de signo moralmente malo, como sucede frecuentemente con la πανουργία o astucia, la prudencia y discreción es algo que al hombre le viene de fuera: del consejo de los ancianos, de las lecciones de la vida y de la historia, del esfuerzo que se impone a sí mismo, evitando la locuacidad, las malas compañías, el vino, los malos impulsos de venganza, orgullo o lujuria; y, sobre todo, la prudencia — al igual que la sabiduría — es don de Dios[9]. Aun en aquellos pasajes que a primera vista podrían parecer de un tono laico no es difícil percibir que la instrucción e incitación al logro de la prudencia concluyen siempre con un acercamiento a Dios, ya que no pretenden sino un ordenamiento ético y religioso de la conducta humana.

[1] Gn 41,33 [2] 1 Re 5,9.21. [3] Ez 28,4; cf. 2 Sm 13,3; 14,2; 20,22. [4] 1 Sm 25,33; cf. 21,14; Prov 11,22. [5] Prov 1,4; 2,11; 3,21. [6] Prov 19,11; 1 Cr 22,12; 2 Cr 2,12; Esd 8,18. [7] Gn 3,1; Éx 21,14; Prov 1, 4; 8,14; 12,16.23; 13,16; 14,8.15.18; 27,12; Job 5,13. [8] Prov 3,21; 8,14; Is 28,29; Job 12,16; 26,3. [9] Cf. Eclo 22,9-18; 32,18-23; 36, 18 y sigs.

Este rasgo religioso de la prudencia es el más relevante en la ética del NT: Jesús invita a escuchar su doctrina y a edificar sobre ella la propia vida religiosa «como varón prudente (φρόνιμος) que edifica su casa sobre roca», a ser prudentes como las serpientes, como el siervo y las vírgenes vigilantes[1]. Y Pablo distingue cuidadosamente entre una prudencia o sabiduría laica y mundana contraria a los criterios de Dios, y una prudencia o sensatez religiosa que procede del espíritu divino (φρόνιμος-σύνεσις)[2]; la *prudentia carnis* (φρόνημα-σαρκός) de que habla la Vulgata es más bien el deseo y las apetencias del hombre animal, como antagonista del hombre según el espíritu, según Dios[3].

[1] Mt 7,24; 10,16; 24,45; 25,2. [2] Rom 11,25; 12,16; 1 Cor 1,19; 4,10; 10,15; 2 Cor 11,19; Ef 1,8; Col 1,19; 2 Tim 2,7. [3] Rom 8, 6-7.27.

C. GANCHO

PSEUDOEPIGRÁFICO, Libro. En la antigüedad, al menos a partir de las ediciones de los clásicos griegos que, desde el siglo III A.C., prepararon los bibliófilos eruditos de Alejandría, el nombre del autor iba colocado al principio de la obra a modo de inscripción (ἐπιγραφή). Cuando la atribución no correspondía al autor real del libro, éste resultaba pseudoepigráfico.

Dentro ya del ámbito de los estudios bíblicos, los exegetas protestantes empezaron a designar como pseudoepigráficos a aquellos libros de temas bíblicos, pero no admitidos en el canon, que fueron apareciendo en el mundo cultural judeo-helenístico durante los siglos inmediatos al comienzo de la era cristiana (siglo II A.C.-siglo II D.C.). La nomenclatura corresponde a las obras que los exegetas católicos califican de «apócrifas»; pero este apelativo lo reservan los protestantes a los llamados libros deuterocanónicos, que para la Iglesia católica forman parte del canon bíblico al igual que los libros sagrados que fueron admitidos por todos como tales desde el principio.

Estando al significado real del título (libros atribuidos a autores, cuya paternidad literaria es falsa) no hay dificultad alguna en admitir la existencia de tales libros dentro del canon católico, porque en nada se opone a la inspiración, el que un libro no sea realmente del autor humano al que se le ha atribuido por los Santos Padres, o por los exegetas posteriores o incluso por autoatribución del mismo libro. Así, por ejemplo, el libro de la Sabiduría sigue siendo inspirado, aunque no sea del rey Salomón, y lo mismo cabe decir del Cantar de los Cantares.

Sin embargo, el término pseudoepigráfico no ha tenido curso en la exégesis católica (→ **Apócrifos, Libros** y **Canon**).

Bibl.: L. H. BROCKINGTON, *The Problem of Pseudonymity,* en *JTS,* 4 (1953), págs. 15-22.

C. GANCHO

PSEUDOJOSÉ DE ARIMATEA, Narración del. Apócrifo latino de veinticuatro breves capítulos acerca «del tránsito de la Bienaventurada Virgen María», conocido en la edición de C. Tischendorf por *Transitus A.*

Es de origen tardío, a pesar de lo cual logró gran difusión durante la Edad Media; en él se refiere el detalle de la Virgen, arrojando desde las nubes su ceñidor a santo Tomás, escena muy repetida en el arte y que también se encuentra en el *Misterio de Elche.*

La Virgen pide a Jesús saber su tránsito con tres días de anticipación, lo que le anuncia un ángel; siguen las conmociones cósmicas, la llegada de los apóstoles, y el domingo señalado baja Cristo, de modo semejante a como bajó el Espíritu el día de Pentecostés, que recibe el alma de su madre. Los apóstoles trasladan al valle de Josafat, el cuerpo que inmediatamente es llevado al cielo y entonces tiene lugar el episodio del ceñidor; cuando a instancias de Tomás abren el sepulcro, comprueban que ya no está el santo cuerpo.

Bibl.: A. DE SANTOS, *Los Evangelios apócrifos,* Madrid 1956, págs. 686-700.

C. WAU

PSEUDOLÉNTULO, Epístola del. El pretendido autor de este apócrifo, redactado en latín en el siglo XII o en el XIV, pero dependiente de un documento griego más antiguo, se presenta como gobernador de Jerusa-

lén y se dirige al Senado y al pueblo romano. Traza de Cristo un retrato al que nadie concede importancia. Describe con complaciencia su aspecto físico, pelo, frente, facciones, etc. Declara luego que era dulce y amable, serio y modesto en sus palabras y amonestaciones, que a veces lloró, pero que jamás rio, y concluye que era la más bella criatura de los hombres, conforme a Sal 45,3. Descripción tan anodina como desprovista de autoridad.

Bibl.: F. Amiot, *Évangile. Vie et Message du Christ*, París 1949.

F. AMIOT

PSEUDOMATEO, Evangelio del. Este apócrifo es el difusor de las leyendas protoevangélicas en Occidente. Se presenta a sí mismo como escrito por el evangelista Mateo en una supuesta carta-prólogo dirigida por san Jerónimo a Cromacio y Heliodoro. Su composición puede muy bien fijarse en el siglo VI.

Muchas de sus páginas rezuman espíritu monacal, al estilo de la regla de san Benito. Se compone de dos partes: *a)* la primera (caps. 1-17) es una reelaboración latina del protoevangelio; *b)* la segunda contiene elementos heterogéneos, algunos inspirados en el *Evangelio del Pseudotomás*. Su influjo en la Edad Media fue muy sensible. En él se inspiraron Jacobo de Voragine y Vicente de Beauvais, así como posteriormente santa Brígida, sor María de Agreda y A. C. Emmerich.

Bibl.: C. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, Leipzig 1853, págs. 50-105. E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, París 1910, págs. 272-339. A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 189-257.

A. DE SANTOS OTERO

PSEUDOTOMÁS, Evangelio del. La redacción original de este apócrifo se remonta a las postrimerías del siglo II, como demuestran los testimonios aducidos al hablar del *Evangelio de Tomás*. Lo que actualmente poseemos es una refundición posterior de esta redacción original, en la que se narran diversos milagros e incidentes ocurridos durante la infancia de Jesús. Aunque dicha reelaboración es ortodoxa, quedan aún marcadas huellas de los elementos gnósticos y aun mágicos, que debieron caracterizar el original, en ciertos extravagantes episodios. Puede adivinarse también un posible influjo hindú, procedente de ciertas narraciones sobre la infancia de Krišna y Buda. Se han conservado de este texto dos redacciones griegas, una latina, otra siríaca y diversas versiones eslavas.

Bibl.: C. Tischendorf, *Evangelia Apocripha*, 2.ª ed., Leipzig 1876, págs. 140-157. Ch. Michel, *Évangiles Apocryphes*, I, París 1924, págs. 162-188. A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 299-324.

A. DE SANTOS OTERO

PSICOLOGÍA. Es evidente la importancia de la psicología, es decir, de la doctrina bíblica acerca del hombre. Aunque es imposible demostrar la existencia de un sistema acabado en este terreno y, aunque es necesario contentarnos con pruebas puramente empíricas, y hasta populares, sin embargo, no faltan medios para reconstruir un conjunto más o menos ordenado de estas nociones. Puesto que la revelación está ligada íntimamente a la concepción del hombre preconizada en la Biblia, es muy necesario darse cuenta del alcance exacto de los términos «psicológicos» con que ha sido transmitido el mensaje. En la práctica se pueden agrupar los puntos de vista de los hebreos (incluso en el NT) en esta materia en torno a cuatro conceptos, cuya presencia se manifiesta en los escritores inspirados de ambos Testamentos, a saber, la «carne», el «alma», el «espíritu» y el «corazón».

1. La «carne» (en hebreo *bāśār*, en griego σάρξ) no designa solamente la parte carnosa o musculosa del cuerpo humano[1], sino también el elemento material del hombre vivo[2]. Hay que notar que el AT no tiene apenas término especial para significar el cuerpo (salvo quizá *gĕwiyyāh*)[3]; no es sino en los libros tardíos donde aflora la idea de que el espíritu humano es «el huésped de una casa de barro»[4]. La muy conocida expresión «toda carne» (*kŏl bāśār*) significa ya «todos los hombres»[5], ya la totalidad de los seres vivos, hombre y bestias[6]. Frecuentemente, el término *bāśār* designa al hombre físicamente débil, en oposición con el «Dios fuerte»[7]. Para san Pablo, la palabra σάρξ se refiere además de un modo especial a las cosas puramente «naturales» no pertenecientes al dominio de lo sobrenatural[8] y hasta a la naturaleza humana, en cuanto que es asiento de la concupiscencia y del pecado[9]. En una acepción muy especializada, el término *bāśār* (o más frecuentemente aún su equivalente *šĕ'ēr*) ha llegado a significar la consanguinidad[10]; asociándolo a *'éṣem* (literalmente «hueso»; pero esta palabra designa a veces el ser vivo todo entero)[11] se obtiene la expresión ya conocida «hueso de mi hueso, y carne de mi carne»[12] para designar el estrecho vínculo familiar[13].

[1] Cf. Gn 2,21; 9,4; Job 2,5; Éx 16,8. [2] Éx 22,26; Lv 19,28; Nm 8,7; Job 4,15; 2 Re 4,34. [3] Gn 47,18; Jue 14,8; Neh 9,37. [4] Job 4,19; Dan 7,15; 2 Cor 5,1. [5] Gn 6,12; Is 40,5 = Lc 3,6; Eclo 45,4; Jl 3,1 = Act 2,17. [6] Gn 6,13; 7,21; Sal 136,25; Eclo 40,8. [7] Sal 78,39; Jer 17,5; Gn 6,3. [8] 1 Cor 1,26; Flp 3,3; 2 Cor 5,16; Ef 6,5. [9] Rom 6,19; 7,18; Gál 5,17; Col 2,11.18. [10] Gn 37,27; Lv 21,2; 25,49; Nm 27,11. [11] Sal 6,3; 35,10; 51,10; Job 4,14; Jer 23,9. [12] Gn 3,23. [13] Gn 29,14; Jue 9,2; 2 Sm 5,1; 19,12; Is 58,7.

2. Junto a la «carne», la Biblia menciona dos principios constitutivos del hombre, que podrían traducirse a *groso modo* por «el alma» y «el espíritu». No se trata de dos principios yuxtapuestos, sino que al mismo modo que «carne» (vid. *supra*), estos dos términos traducen la totalidad del ser viviente (sobre todo del hombre). bajo dos aspectos diferentes. El alma (en hebreo *néfeš*, en griego ψυχή) representa la fuerza vital[1], la vida (cf. «con peligro de su vida»[2]), pero igualmente el ser vivo en su totalidad[3]. La expresión *néfeš mēt* designa un cadáver[4], como *gĕwiyyāh*[5] o *gūfāh*[6]. No es imposible que la palabra *néfeš* designe en un primer momento la realidad concreta de «garganta», en donde se manifiesta la pulsación vital de la sangre[7]. En el NT[8], el adjetivo ψυχικός es contrario a πνευματικός, y significa prácticamente «todo lo que es puramente natural» o «carnal»[9], y por ello mismo cerrado a lo sobrenatural, expresado por la voz πνεῦμα[10].

Bastante afín a *néfeš* es el término *nĕšāmāh*, que designa lo mismo el principio vital[11], concretamente el aliento[12], que todo el ser vivo[13]. Aunque el término *néfeš* connote el ser vivo en su totalidad, toma muchas

veces el matiz de «principio de operación», sobre todo de las afecciones «concupiscibles». Es la *néfeš* (el «alma») la que desea[14], la que tiene hambre y sed[15], la que está alegre o triste[16]. Por otra parte, las pasiones orgánicas y las sensaciones se atribuyen lo mismo al alma que a los órganos, así como los pensamientos se asientan en partes corpóreas.

[1]Gn 35,18; Job 12,10; 1 Re 17,21. [2]Éx 21,23; Job 2,4; cf. Lam 5,9. [3]Gn 1,20; 46,18; Éx 1,5; cf. en sentido de pronombre reflexivo: Nm 23,10; Sal 124,7; Lv 16,29; Mt 16,26 = Lc 9,25. [4]Lv 21,11; Nm 19,11. [5]1 Sm 31,10. [6]1 Cr 10,12. [7]Sal 69,2; 22,21; 71,23; Jon 2,6. [8]Jds vers. 19; 1 Cor 2,14-15. [9]Cf. Sant 3,15. [10]Cf. 1 Cor 15,44. [11]Gn 2,7. [12]Is 2,22; Job 27,3. [13]Dt 20,16; Jos 11,11. [14]Dt 14,26; Sal 41,4. [15]Jer 50,17; Prov 23,2; Sal 107,8. [16]Jn 12,27; Mt 26,38; Sal 42,6.

3. El otro principio vital del hombre es el «espíritu» (en hebreo *rūaḥ*, en griego πνεῦμα). Originalmente, este término designa el viento (o los cuatro puntos cardinales)[1]; a veces, el sentido es: vanidad e inanidad[2]. Muy frecuentemente el término llega a designar la respiración[3]. En cuanto que es principio vital, *rūaḥ* implica la «respiración divina», gracias a la cual desciende un rayo de vida desde el Dios todopoderoso a las criaturas vivas; cuando Dios «retira su soplo», los seres vivos «expiran y vuelven a su polvo»; pero si Dios «envía su soplo», «son creados», es decir, conservan su ser y su vida[4]. Rara vez *rūaḥ* significa el ser vivo en cuanto que es resultado de la actividad divina[5]; si la palabra ψυχή connota frecuentemente al ser vivo todo entero (cf. «dar su vida»)[6], πνεῦμα se refiere más ordinariamente al principio vital del soplo (cf. «entregar el espíritu»)[7]. Sin embargo, con bastante frecuencia, sobre todo si se trata de la vida interior de la personalidad humana, los dos términos ψυχή y πνεῦμα se emplean indistintamente el uno por el otro[8]; algunas veces el paralelismo es muy marcado[9]. En san Pablo, el calificativo πνευματικός se opone a todo lo que es puramente «natural»; pertenece al «espíritu» todo lo que deriva del Espíritu de Dios, es decir, la renovación interior sobrenatural. Πνεῦμα designa, pues, el principio enteramente gratuito, por el que la persona humana es elevada a una intimidad muy estrecha con Dios, intimidad que excede todas las fuerzas y exigencias de su naturaleza[10]. Así como la *néfeš* es considerada frecuentemente como el principio operativo de las afecciones «concupiscibles», el *rūaḥ* se encuentra a menudo relacionado con los movimientos «irascibles»: puesto que la cólera se manifiesta en el «soplo de las narices»[11], es atribuida sencillamente al *rūaḥ* que hay en el hombre[12]; es posible que la palabra hebrea *rūaḥ* esté en relación con el hifʿil *hērīaḥ* de la raíz *rwḥ*, «percibir el olor». De una manera más general, el término *rūaḥ* sirve para designar toda manifestación violenta, como la pasión[13] o el mal humor[14]. Como el *rūaḥ* es, en fin de cuentas, un don divino, el término ha tomado corrientemente el significado de una fuerza divina, extraordinaria, maravillosa, repentina, que se adueña del hombre y los transforma completamente. Yahweh da y comunica «su espíritu»[15], su «santo espíritu»[16]. Este don o carisma divino se convierte en algunos hombres privilegiados en una fuerza irresistible; es el caso, por ejemplo, de los Jueces[17], de los primeros reyes[18], de los profetas[19], de los sabios[20] o de los artistas[21].

[1]Ez 42,16. [2]Job 7,7; 16,3. [3]Job 9,19; 19,7; Sal 135,17; Lam 4,20. [4]Sal 104,29. [5]Cf. Esd 1,1; 1,5; Job 7,11; Sal 75,12; 1 Cr 15,1; 1 Re 22,21; Dan 3,9. [6]Cf. Jn 10,11. [7]Jn 19,30. [8]1 Re 21,5 y Sal 42,11; Jn 13,21 y Mt 26,28; Mt 10,38 y Sant 2,26. [9]Is 26,9; Lc 1,46 y sigs.; Flp 1,27.[10]Rom 8,1-17. [11]Éx 15,8. [12]2 Sm 22,16; Job 4,9. [13]Eclo 9,9. [14]Prov 29,11. [15]Ez 36,27; 37,6.14; Sal 143, 10; Nm 11,29. [16]Is 63,10; Neh 9,20; Sal 51,11. [17]Jue 3,10; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14. [18]1 Sm 10,6; 11,6; 16,13. [19]Nm 24,2; Is 61,1; Ez 11,5. [20]Dan 5,11.15. [21]Éx 28,3.

4. Muy frecuentemente la palabra «corazón» (en hebreo *lēb*, *lēbāb*; en griego καρδία) designa el elemento íntimo y profundo de la personalidad humana[1]; a veces equivale simplemente a «el hombre mismo»[2]. Acompañado del término «riñones» (en hebreo *kělāyōt*), el «corazón» connota lo más íntimo del ser[3]. El «corazón» es la sede de la vida psicológica en general[4]; a él se atribuye una multitud de efectos, el valor[5], el miedo[6], la cólera[7], la pasión[8], y hasta la conciencia[9], o la obstinación[10].

[1]Gn 6,5; Ez 36,26; Prov 14,10; 2 Pe 3,4. [2]Dt 7,17; 8,17; 9,4; Is 14,13. [3]Sal 7,9; Jer 11,26; 17,10; 20,12; 1 Sm 16,7. [4]Sal 73,26; 78,18; 1 Sm 16,7. [5]2 Sm 7,27. [6]Dt 20,3. [7]Dt 19,6. [8]Nm 15,39. [9]1 Sm 24,6; Sal 17,3; Job 27,6; 1 Jn 3,19. [10]Dt 2,30; Neh 9,8; Is 29,13.

Los cuatro términos que acabamos de analizar (la carne, el alma, el espíritu y el corazón) sirven para designar la naturaleza total del hombre, considerada desde diferentes puntos de vista. Muchas veces estas diferencias son bastante insignificantes; los cuatro términos andan entremezclados en los textos. Así, la carne y el alma van juntos[1]; lo mismo sucede con la carne y el corazón[2]. En efecto, en virtud del modo de pensar semítico, concreto y «totalizante», cada parte del cuerpo o cada función psicológica del hombre puede significar la personalidad total e indivisible del ser humano; la idea de una dicotomía (cuerpo y alma, según las categorías griegas) o de una tricotomía (carne, alma y espíritu, como tres elementos yuxtapuestos) no se concibe apenas en la psicología de los hebreos.

[1]Cf. Sal 63,1; Job 13,14; 14,22. [2]Ez 44,7.9; Ecl 2,3; 11,10; Prov 14,30; Sal 16,9; 84,2.

Bibl.: C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hebraïque*, París 1953. L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, Tubinga 1953. Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 3.ª ed., Gotinga 1959. D. Lys, *Nèphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël*, París 1959.

J. de Fraine

PTOLEMAIDA. → **Acre.**

PTOLOMEO (Πτολεμαῖος; Vg. *Ptolemaeus*). Nombre de cuatro personajes citados en el AT. Sobre los reyes egipcios de igual nombre que aparecen citados en la Biblia, → **Lagidas.**

1. Hijo de Dositeo y padre de Lisímaco, que presentó a Ptolomeo y a Cleopatra la carta de los Pūrīm, en el cuarto año del reinado del soberano egipcio. El nombre aparece en una apostilla de la versión griega del libro de Ester[1]. Se ha propuesto identificar el monarca de Egipto con Ptolomeo VI Filométor y con Ptolomeo VIII Sóter II; tal vez haya que inclinarse a favor de éste, dado que, por haber estado casado con dos Cleopatras IV y V) es muy posible que una de sus mujeres sea la que cita el texto en el cuarto año de su reinado (cf. Soubigou).

2. Hijo de Dorimeno. Fue gobernador de Celesiria, amigo de Antíoco IV Epífanes y enemigo acérrimo de los judíos. Eligió a los generales Nicanor y Gorgias para poner coto a los triunfos de Judas Macabeo[2]. A veces se le cree idéntico a Ptolomeo § 4.

3. Hijo de Abubos, yerno de Simón Macabeo y jefe militar del llano de Jericó. Impelido por el deseo de mandar, invitó a Simón Macabeo y a dos de sus hijos, Matatías y Judas, a un banquete en Dok, fortaleza cercana a Jericó y les dio muerte. Ptolomeo avisó de su crimen a Antíoco VII, a quien pidió no sólo ayuda militar, sino el gobierno de toda la Judea; al propio tiempo, intentó matar a Juan Hircano en Gaza. Jerusalén se salvó de su codicia gracias a un aviso oportuno y Juan se libró de la muerte[3] (→ **Dok**).

4. Gobernador de Judea, llamado Macrón (Μάκρων; Vg. *Macer*), que procuraba devolver la paz al territorio de su jurisdicción, para lo cual trataba con bondad y justicia a los judíos perseguidos. Tal vez esto, o intrigas de la corte, hicieron que los amigos del rey, al frente de los cuales quizá se hallaba Lisias, resucitaran su pasado y le acusaran de traidor: había sido, en efecto, gobernador de Chipre por Egipto en tiempo de Ptolomeo VI Filométor y había entregado la isla a Antíoco IV Epífanes. Como cayera en desgracia, temiera caer en ella o se avergonzara de su pasado, Ptolomeo Macrón se envenenó y murió[4].

[1]Est 11,1. [2]1 Mac 3,38; 2 Mac 4,45; 6,8. [3]1 Mac 16,11 y sigs. [4]Mac 10,12-13. Cf. 8,8.

Bibl.: M. Grandclaudon, *Les livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, París 1951, *loc. cit.* L. Soubigou, *Esther*, ibíd., IV, íd., 1952, *loc. cit.*

D. VIDAL

PŪʾĀH («rubia [planta]»; ár. *fuwwat*^{un}; Φουά; Vg. *Phua*). Hombre de la tribu de Isacar, hijo de Dōdō y padre del juez Tōlāʿ. Éste gobernó después de ʾĂbîmélek[1]. La Vg. le transforma en tío de ʾĂbîmélek al traducir el nombre de Dōdō (en hebreo, «tío»).

[1]Jue 10,1.

Bibl.: Noth, 1133, pág. 7, n. 1, 225.

T. DE J. MARTÍNEZ

PŪʿĀH (et. cf. ugar. *pgt*, «muchacha»; Φουά; Vg. *Phua*). Una de las dos comadronas que asistían a las mujeres hebreas en Egipto. Desobedeció la orden del faraón de dar muerte a todo varón recién nacido[1].

[1]Éx 1,15.

Bibl.: W. F. Albright, *Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves*, en *JAOS*, 74 (1954), pág. 229, n. 50.

T. DE J. MARTÍNEZ

PUBLICANO (τελώνης; Vg. *publicanus*). Es la transcripción del nombre latino con que en Roma y ya desde la época republicana se designaba a los recaudadores de tributos. En su origen, el cargo se obtenía a subasta (τέλος, «impuesto», ὠνέομαι «comprar») por los pingües beneficios que reportaba. Durante el imperio cobraban a nombre del erario público al menos los impuestos directos, o sea *per capita* (ἐπικεφάλιον), formaban una especie de sociedad y percibían un tanto por ciento de la recaudación pública; en algunos casos parece ser que se quedaban con los impuestos indirectos. Nada, pues, tiene de extraño el dato que nos proporciona Flavio Josefo, según el cual los Ptolomeos concedían la exacción tributaria a los ciudadanos más ricos de Siria y Palestina. Han aparecido inscripciones griegas y latinas certificando la fuerza de las sociedades de recaudadores.

No gozaban de la simpatía del pueblo, que en ellos veía la mano pesada del Estado y la ambición personal de enriquecimiento a costa de los contribuyentes. Plinio el Viejo los califica de «hombres de tercer grado» y Luciano de Samosata los menciona a una con los adúlteros y otras gentes de mal vivir.

Los textos evangélicos hablan repetidas veces de los odiados publicanos, certificando la antipatía popular que les rodeaba. No eran ya solas las razones por las que todo exactor resulta odioso; a ellas se sumaba la gran sinrazón que para los judíos en general —y especialísimamente para los más exaltados— suponía el pagar tributo a los romanos como pueblo gentil que oprimía al pueblo de Dios. Mateo es el que mejor refleja los sentimientos judíos respecto de los publicanos, que también debían ser judíos de nacimiento a juzgar por la expresión «este hijo de Abraham» aplicada a Zaqueo, jefe de los recaudadores del distrito de Jericó (ἀρχιτελώνης)[1]. Jesús debió de acomodarse al sentir popular cuando une publicanos y gentiles, publicanos y pecadores, publicanos y prostitutas[2]. «Pecador» tiene en varios de estos pasajes el sentido de legalmente impuro, del que no se cuida de las formalidades de la Ley, del que para los jerarcas y fariseos no es verdadero israelita. Naturalmente, ello no quiere decir que el robo, la violencia, la prostitución, etc., no sean en la mente de Jesús sino pecados rituales.

Sin embargo, es de justicia reconocer que respondieron al mensaje de Juan Bautista y de Jesús con mayor generosidad y buena voluntad que los fariseos contentos de sí mismos; frente a éstos, Jesús no duda en afirmar que los publicanos y las rameras están más cerca del reino de Dios. Buena prueba de esto fueron las conversiones de los dos publicanos que vienen expresamente nombrados en la historia evangélica Leví-Mateo y Zaqueo. El Bautista, interrogado por los recaudadores, no les exigió abandonar su oficio sino simplemente «no exijáis nada fuera de lo que está fijado»[3], y Jesús hace protagonista de su parábola de la humildad a un publicano sinceramente arrepentido[4] y a otro, Zaqueo, le honra con su visita y le endereza por la vía del orden religioso[5].

[1]Lc 19,9. [2]Mt 5,46; 9,10-11 y par.; 10,3 y par.; 18,17; 21,31-32. [3]Lc 3,12-13. [4]Lc 18,10 y sigs. [5]Lc 19,1-10.

Bibl.: *CIL*, 3,7149-53. F. Josefo, *Ant. Iud.*, 12,4,3. Plinio, *Hist. Nat.*, 33,2,34. Luciano, *Necyomanteia*, 11. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I, 3.ª ed., Leipzig 1901, pág. 477. J. Jeremias, *Zöllner und Sünder*, en *ZNW*, 30 (1931), págs. 293-300. U. Holzmeister - S. Zedda, *Storia dei tempi del NT*, Turín 1950, págs. 66-67, 73.

C. GANCHO

PUBLIO (Πόπλιος; Vg. *Publius*). Hacendado y, aparentemente, el primer magistrado romano de Malta. Acogió a Pablo y a sus compañeros cuando naufragaron

camino de Roma, y en tal ocasión, el santo curó al padre de su huésped de la fiebre y disentería que le postraba[1]. Ha sorprendido a algunos que san Lucas no diera más que el *praenomen* del personaje, pero la literatura clásica grecolatina ofrece muestras de tal costumbre. Su título, algo vago, ὁ πρῶτος («el Primero»), que dio pie a distintas conjeturas, como la de que no era el gobernador, sino un edil de la isla, se ha aclarado con el hallazgo de inscripciones referentes a Malta, en las cuales se revela que ὁ πρῶτος supone que Publio fue quizá el pretor de Sicilia, provincia de la que Malta dependía en cuanto a lo administrativo.

[1]Act 28,7-8.

Bibl.: JERÓNIMO, *De Vir. Illustr.*, 19. F. VIGOUROUX, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques*, París 1896, pág. 345. J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949, pág. 347.

P. ESTELRICH

PUDENTE («pudoroso»; Πούδης; Vg. *Pudens*). Uno de los miembros de la comunidad romana, el cual saluda a Timoteo por mediación de san Pablo, durante el segundo encarcelamiento de éste en Roma[1]. Pudente fue un apellido (*cognomen*) frecuente en la época neotestamentaria. La tradición hace de él un senador, convertido por san Pedro, y padre de las santas Práxedes y Pudenciana; sin embargo, no hay rastros de él ni en el *Martirologio jeronimiano* ni en los *Sacramentarii*. El *Martirologio Romano* indica que se le conmemora el 19 de mayo.

[1]2 Tim 4,21.

Bibl.: G. BARDY, *Épîtres Pastorales*, en *La Sainte Bible*, II, París 1951, pág. 247. E. JOSSI, *Pudente e Pudenziana*, en *ECatt*, X, cols. 294-296, con bibliografía. J. COLLANTES, *Cartas Pastorales*, en *La Sagrada Escritura*, II, Madrid 1962, pág. 1071.

J. A. PALACIOS

PUEBLO (heb. *ʿam*; ac. *[h̲]ammu*; λαός; Vg. *populus*). Nuestro concepto complejo de pueblo corresponde aproximadamente al término hebreo *ʿam*, en cuyo sentido originario late una idea de acercamiento y parentesco (el verbo *ʿmm* significa «ligar, atar»; el nombre en ac. significa «familia» y en ár. y siríaco «hermano de padre», «tío», etc.).

La versión griega habitual en la LXX es λαός, término empleado frecuentemente en los poemas homéricos y en Herodoto, pero muy escaso en los escritores posteriores, faltando casi por completo en la prosa ática. El significado prevalente en el mundo griego es de multitud de hombres —λαοί son las gentes, los individuos que forman la colectividad— y apenas comprende el concepto jurídico de pueblo, formando unidad política propia del término δῆμος. En la Biblia, por el contrario, es ésta la significación más característica en la mayoría de los dos mil pasajes en que recurren *ʿam* y λαός.

Entre los significados vulgares está el de multitud de gentes que proceden de un tronco común, designando tanto a Israel como a cualquier otro pueblo[1]; los habitantes de una ciudad o país[2]; la masa indiferenciada frente a grupos políticos o religiosos más reducidos y precisos, por ejemplo, el rey, los jefes y sacerdotes[3]; las gentes en armas[4] —λαοί en Homero son a veces los soldados—, e incluso una multitud de animales[5]. La versión griega de los LXX reproduce con bastante aproximación tales acepciones. Significados todos que también se encuentran en el término *gōy-gōyīm*. Es precisamente por contraste con este sinónimo por lo que *ʿam* empieza a especializarse y pasa a designar al pueblo de Israel, sobre todo en expresiones cualificadas, tales como «pueblo de Dios», «pueblo de elección», etc. La oposición real entre Israel y gentiles, «el pueblo» y «las gentes o naciones», va a estar lingüísticamente condensada en la oposición *ʿam-gōyīm*/λαός-ἔθνη.

[1]Gn 11,6; 49,10; Dt 14,2. [2]Gn 42,6; Nm 14,9; Rut 4,4.9. [3]2 Re 16,15; Jer 34,19; Ez 7,27; 45,22. [4]Nm 20,20; Jos 8,3.7; 11,7. [5]Sal 74,14; Prov 30,25-26.

Sin duda alguna, Israel, como pueblo, arranca de unas razones históricas que son valederas para la constitución de todos los pueblos: un tronco común perfectamente discriminado desde la época histórica, el tronco (semita) de Abraham que se prolonga por la línea de Isaac-Jacob, los doce patriarcas y que, a pesar de ciertos casos de mestizaje desde la época de Egipto[1], se mantuvo racialmente puro en su casi totalidad a través de los siglos. Con la comunidad de raza, la comunidad de historia y destino, de lengua e instituciones jurídicas y el establecimiento de los diversos clanes y tribus en la misma unidad geográfica con la conquista de Canaán.

Ya en el país como sede estable, la reunión de las tribus, pactada con una alianza[2] para hacer frente a la amenaza común de los enemigos circundantes, afianza la conciencia comunitaria de aquel embrión de pueblo que se consolida como tal con la fuerza centralizadora de la monarquía.

Pero la personalidad histórica de Israel la siente cada uno de los israelitas —y especialísimamente sus dirigentes— en los factores de tipo religioso: es un pueblo que se distingue de todos porque es el pueblo elegido de Yahweh, su porción peculiar entre todas las demás naciones, no sólo porque es un pueblo de un culto específico, sino el pueblo de un solo Dios que gratuitamente se lo ha elegido como parcela de preferencia, llevado de su amor y generosidad y de la amistad que mantuvo con los patriarcas progenitores de ese pueblo. Religiosa y culturalmente Israel es un pueblo segregado de todos por su consagración a Yahweh[3]. La primera elección quedó jurídicamente sancionada con el pacto o Alianza del Sinaí, y la fe y moralidad derivadas de aquel hecho religioso mantendrán la personalidad peculiar de Israel como pueblo con misión única entre todos los pueblos de la tierra.

Los profetas repetirán que si Israel no responde a sus compromisos solemnes, dejará no sólo de ser el pueblo de Dios, sino que desaparecerá incluso como pueblo, porque la realidad etnográfica y social del pueblo elegido en los planes de Dios es inseparable de la realidad religiosa. Los reveses políticos de la historia israelita, y sobre todo la gran deportación a Babilonia certificaron amargamente la verdad de las amenazas proféticas, aunque la generosidad de Dios mantuvo siempre fiel una parte del pueblo, un resto que prolongase la pervivencia y misión religiosa de la raza escogida, y ese resto será el verdadero pueblo, el verdadero Israel de Dios. Cuenta, pues, la raza física —porque el resto

es descendiente de Abraham —, pero no como tal, sino como conservadora fiel de los compromisos derivados del pacto entre Dios y su pueblo. Por eso es que a partir de la calamitosa experiencia del destierro de Babilonia, la pervivencia del pueblo se apoya principalmente en su vinculación religiosa con Dios y las viejas realidades — raza, ley, tierra, alianza, culto, etc. — cobran calidades nuevas de mayor espiritualización[4] y se proyectan a un panorama escatológico, en que «la carne y la sangre» se oscurecen por la fuerza de lo metahistórico.

[1]Lv 24,10-14; Nm 11,4; cf. Éx 12,38; Jos cap. 9; Jue 4,11; 1 Cr 2,18; Esd 9,2. [2]Éx 24,4; Jos cap. 24; cf. Ez cap. 48. [3]Éx 19,3-6; Dt 4,37; 7,6-8; 14,2; 32,9; Jer 7,23; Ez 11,20; Sal 132,4, etc. [4]Cf. Is 62,12; 65,18; Jer 31,10-12.33; Ez 36,26-27.35; 37,21; 47,12; Sol 3,13.

En el judaísmo posterior, la fuerte personalidad que para entonces tiene «el pueblo de Israel» vuelve a recobrar un acentuado sesgo político que llega a su expresión más exacerbada en la literatura rabínica: Israel es el pueblo de Dios, el centro del mundo y, aunque los pueblos paganos lo humillen y dominen, acabará por imponerse a todos, que cual «masa de perdición» serán al final exterminados...

Λαός en el NT — en donde el vocablo aparece 140 veces, más de 80 de las cuales en los escritos lucanos — tiene las múltiples acepciones que hemos visto en el AT, en cuyas citas recurre con frecuencia. Numerosos textos evidencia que «pueblo» es sinónimo de muchedumbre, de turba humana (ὄχλος) sin especial cualificación[1]. Aparece asimismo la expresión — para entonces ya clásica — de pueblo, para designar al Israel histórico y al pueblo judío contemporáneo en razón precisa de su vinculación a Dios[2]. En tal acepción viene frecuentemente contrapuesto a los gentiles.

Mas la originalidad del nuevo mensaje está en la total espiritualización del concepto «pueblo» que pasa a designar a quienes, según el AT, eran el «no pueblo»[3], porque proceden en su mayoría de «las gentes», no tienen en común un único clan familiar y el solo vínculo de unión es la ligazón espiritual de una misma fe en Cristo.

La misión de Juan Bautista fue preparar un pueblo no precisamente creando una familia propia, sino provocando el arrepentimiento y la vuelta a Dios de las turbas judías[4]. Dios ha decidido crearse un pueblo nuevo en medio de la gentilidad, el pueblo que heredará las magníficas promesas hechas a Abraham y a su descendencia religiosamente fiel[5], será el nuevo pueblo sacerdotal, cuya consagración no levantará barreras de segregación racial, pues ya no habrá griegos ni judíos, y será el pueblo congregado de todas las naciones y lenguas[6], el pueblo de los hijos de Dios, el Israel de Dios que se identifica con la Iglesia, raza de Abraham, circuncisión espiritual y templo de Dios[7].

[1]Cf. Mt 4,23; 26,5 y par.; 27,25.64; Lc 1,10.21; 6.17; 9,13; 19, 47-48, etc.; Jn 8,2; Act 10,41, etc. [2]Mt 1,21; 2,6; 4,16, etc.; Lc 1,17.68.77; 2,10.32; 21,23; Jn 11,50; Act 4,1.10. [3]Cf. Os 1,9-10; 2,24; Rom 9,25 y sigs. [4]Lc 1,17. [5]Cf. Act 15,14; 18,10. [6]Rom 10,12; Gál 3,28; 1 Pe 2,9; Ef 2,14 y sigs.; Ap 5,9, etc. [7]Gál 3,29; 6,16; Flp 3,3; 1 Cor 3,16, etc.

Bibl.: H. STRATHMANN - R. MEYER, λαός, en *ThW*, IV, págs. 29-57. M. NOTH, *Geschichte Israels*, 4.ª ed., Gotinga 1959. P GRELOT, *Peuple*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 815-826.

C. GANCHO

PUEBLO DE LA TIERRA (heb. *ʿam hā-āreṣ*; LXX, vid. *infra*; Vg. *populus terrae*). El término *ʿam hā-ʾāreṣ*, en singular, aparece en la Biblia 51 veces, de ellas 10 veces en los pasajes de los libros de Crónicas y Jeremías paralelos al 2 Reyes. Por lo general, las traducciones antiguas reflejan el texto masorético: catorce menciones de *ʿam hā-ʾāreṣ* fueron traducidas por los LXX por ὁ λαὸς τῆς γῆς y en Lv 20,4 por οἱ αὐτόχθονες τῆς γῆς[1]. Dos veces es traducida la expresión por τὸ ἔθνος τὸ επὶ τῆς γῆς[1]. En los restantes casos difiere la LXX del T. M. La Pĕšiṭtāʾ traduce en cuarenta y seis casos *amá de-arʾá*.

1. Una significación fundamental es común a todas las menciones del término, que se refiere a Israel en la mayoría de los casos y sólo en cinco casos es aplicado a otros pueblos. *ʿAm hā-ʾāreṣ* designa siempre una unidad social definida geográfica y políticamente. En cambio, el plural *ʿammē hā-ʾāreṣ(ōt)* suele ser sinónimo de *ʿammē tēbēl* o conjunto de pueblos que viven en un territorio determinado[2]. El mismo significado se advierte también en escritos que adoptan el término *ʿam hā-ʾāreṣ*, refiriéndose a pueblos extraños, como habitantes de Egipto[3] (según el texto samaritano) y Canaán[4], o los habitantes de Israel que no fueron llevados cautivos y se mostraron hostiles a los regresados del Exilio.

Según esta opinión, en el relato de la compra de la cueva de Makpēlāh el término puede designar a un grupo de hombres con funciones sociales y políticas especiales. Las leyes de los hititas prohibían la venta de sus tierras a extraños; por tanto, se vieron obligados los litigantes a obtener una autorización especial de los principales de la ciudad, y así ʿEfrōn el hitita pudo traspasar su propiedad a Abraham el hebreo, en heredad eterna.

[1]Lv 20,2; Dan 9,6. [2]Dt 28,10; Jos 4,24; Sof 3,20, etc. [3]Gn 42,6; Éx 5,5. [4]Nm 14,9.

II. Para determinar el significado de la expresión, la discusión se centra en los libros históricos Reyes y Crónicas y en los proféticos Jeremías y Ezequiel; en ellos, refiriéndose siempre a Judá, designa muchas veces distintas capas sociales, como príncipes, sacerdotes o profetas[1]. Desde el punto de vista cronológico aparece por primera vez en el relato de la rebelión contra Atalía[2], y por última vez en el relato de la ruina de Jerusalén[3] y en las palabras de los profetas próximos a la Cautividad[4].

En cuanto a la naturaleza y características del *ʿam hā-ʾāreṣ* no están de acuerdo los investigadores. Podemos advertir dos conceptos esenciales:

a) Sulzberger lo cree equivalente a la asamblea nacional, que es también tribunal supremo e institución de representación democrática del pueblo de Judá frente al poder real; la coronación de reyes por medio del «pueblo de la tierra»[5], señala, a su juicio, unos derechos legales explícitos concedidos a esta institución. El «pueblo de la tierra» de la época monárquica es el resultado de la metamorfosis de la asamblea de jefes de tribus de la época premonárquica. El número de sus miembros era reducido y grande su importancia política; prueba esto el hecho que «sesenta personas del pueblo de la tierra», juntamente con los grandes del reino, fueron prendidos en Jerusalén después de su

toma y muertos a mano del rey de Babilonia[6]. Una institución parecida, a juicio de Slousch, actuó también en la sociedad fenicia y es mencionada en la inscripción de Yḥmlk, del siglo V-IV A.C.: «Y le dio la Señora de Gĕbāl gracia a los ojos de Dios y a los ojos del *ʿam hā-ʾāreṣ* y la gracia del *ʿam hā-ʾāreṣ* dura hasta siempre».

b) La mayoría de los investigadores entienden el término *ʿam hā-ʾāreṣ* como generalización de un estamento político, económico o litúrgico, no organizado establemente, cuya característica esencial estriba en ser distinto de otros estamentos sociales de Judá. Esta opinión se divide a su vez en otras varias.

Menes lo refiere a las capas bajas del pueblo[7], apegadas a concepciones nacionalistas de Judá y al reino de la casa de David[8]; por esto quisieron evitar toda mezcla extraña en la política de su reino[9]. Klamroth intenta definir esta masa del pueblo, en la que están representados incluso siervos, como la aristocracia de Judá. S. Daiches, por su parte, define *ʿam hā-ʾāreṣ* como el conjunto de los poseedores de ciudadanía que se oponían a la influencia creciente de los funcionarios del gobierno de la capital en la política del reino de Judá. A esta opinión se inclina también, con cierta reserva, M. Weber.

Gillischewski, Noth y De Vaux ven en *ʿam hā-ʾāreṣ* al conjunto de ciudadanos libres, dueños de derechos en el campo político, militar y cultural de Judá. Esta opinión se desarrolla completamente en la investigación de Wörthwein que se apoya en los múltiples matices de la plena vida del ciudadano, para explicar las diferencias en las expresiones de *ʿam hā-ʾāreṣ* en la Biblia. En todas sus manifestaciones se revela una concepción real que no concuerda con las exigencias tribales que señalan la vida de la sociedad israelita en la época monárquica; por esta razón se centra la aparición de *ʿam hā-ʾārēṣ* en el reino de Judá y su actividad está dirigida a la conservación de los planes políticos creados por la casa de David.

[1]Jer 1,18; 34,19; Ez 7,27; etc. [2]2 Re cap. 11. [3]2 Re 25,19. cf. Jer 52,25. [4]Ez 12,19; Ag 2,4; Zac 7,5. [5]2 Re cap. 11; 21,24; 23,30. [6]2 Re 22,19-21. [7]2 Re 24,14; cf. Jer 39,10. [8]2 Re 21,24; 23,30. [9]2 Re cap. 11.

Bibl.: M. Sulzberger, «*Am ha aretz*», *the Ancient Hebrew Parliament*, Filadelfia 1909. N. Slousch, en *JQR* (nueva serie), 4 (1913-1914), págs. 303-310. E. Klamroth, *Die judischen Exulanten in Babylon*, Leipzig 1919. E. Gillischewski, en *ZAW*, 40 (1922), págs. 137-142. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III: Das antike Judentum*, Tubinga 1923, pág. 30 y sigs. S. Daiches, en *JThS*, 30 (1929), págs. 245-349. E. Würthwein, *Der «am ha arez» im Altea Testament*, Stuttgart 1936. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancient Testament*, I, París 1958, págs. 111-113.

S. TALMON

PUEBLOS DEL MAR. 1. Nombre. Los textos jeroglíficos de la XIX dinastía designan con este nombre a distintos grupos de invasores — aliados a veces con los libios —, que amenazaron la seguridad del Nuevo Imperio en tiempos de Ramsés II, Merneptah y Ramsés III, o sea en los siglos XIII-XII A.C. «Pueblos del Mar» es un apelativo general, que alude a su procedencia inmediata del área mediterránea siroegea.

2. Historia. Desde el punto de vista histórico-cultural, interesan más los nombres étnicos o tribales que aparecen en las inscripciones. En su 2.º año (1288 ó 1302) derrota Ramsés II a los «guerreros de la Muy Verde»[A], especialmente a los Šardana (*šrdn*)[B], a quienes emplea después en la célebre batalla de Cades (5.º año: 1285 ó 1299)[C]. El faraón utiliza también los servicios de los Mešweš[D], tribus libias en contacto, ya entonces, con los Pueblos del Mar[E].

Pero es durante el reinado de Merneptah cuando los Pueblos del Mar rompen la estabilidad de Egipto. El rey debe rechazar, en su 5.º año, una invasión gigantesca de libios (*libu*) y Mešweš[F]. El himno a esta hazaña, grabado en una estela de su templo funerario de Tebas, registra, entre los aliados de los libios, a los Šardana (*šrdn*), Aqaiwaša (*iqywš*), Tereš (*trš*), Šekeleš (*škrš*) y Luka[G].

Ramsés III derrota, medio siglo más tarde (en sus años 5.º y 11.º), a los libios[H] y en su 8.º año obtiene una victoria decisiva y sin precedentes contra los Pueblos del Mar. La gesta faraónica quedó inmortalizada en las representaciones y jeroglíficos del templo de Medinet Habu (en Tebas) y en el «Papiro Harris». Los grupos registrados de una u otra manera son los Pelešet (escrito *pršt*), Theker (*tkr*), Šekeleš (*škrš*)[I], Denye(n) (*dnn*)[J], Wešeš (*wšš*), Šardana, Tereš[K]. Ramsés III, a fuer de buen estratega, había organizado un doble frente, uno en Djahi (probablemente en suelo palestino, si no fenicio), el segundo en las bocas del Nilo[L].

[A]O «Gran Verde» (*w-ḏ-wr*), término egipcio que designa al mar y, desde el Nuevo Imperio, al Mediterráneo. [B]Estelas de Tanis y Asuán; cf. J. Yoyotte, *Les stèles de Ramsès II à Tanis. Première partie*, en *Km*, 10 (1949), págs. 58-74. A. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, I, Oxford 1947, pág. 195. [C]*ANET*, pág. 255b y cf. pág. 476b. [D]A. Gardiner, *op. cit.*, pág. 120. [E]Cf. G. A. Wainwright, *The Meshwesh*, en *JEA*, 48 (1962), págs. 89-99, especialmente pág. 93. [F]Armados con espadas largas como los Pueblos del Mar, cf. G. A. Wainwright, art. cit., pág. 95; son también de origen egeo las espadas largas usadas por algunos faraones de fines del Nuevo Imperio, como la de Merneptah, hallada en Ugarit. Cf. Cl. Schaeffer, *Ugaritica III*, París 1956, págs. 169-178 y F. Schachermeyr, *Die «Seevölker» im Orient*, en *MNHMHS XAPIN, Gedenkschrift P. Kretschmer*, II, Viena 1957, págs. 118-126, especialmente págs. 120-121. [G]J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, III, Chicago 1906, págs. 574, 579, 588, 601 = inscripción de Karnak y Atribis. [H]Cf. G. A. Wainwright, art. cit., pág. 92 y sigs. sobre los Mešweš. [I]Según E. F. Wente, *Shekelesh or Shasu?*, en *JNES*, 22 (1963), pág. 167-172, Ramsés III no menciona a los Šekeleš, sino a los Šašu (contra Wainwright). [J]Jer. *d-in-iw-n*. [K]*ANET*, págs. 262-263; *ANEP*, n. 341 y 344-348. [L]Sobre los Pueblos del Mar que atacaron a Merneptah y Ramsés III, cf. también G. A. Wainwright, *Some Sea Peoples*, en *JEA*, 47 (1961), págs. 83-90.

3. La acción de los Pueblos del Mar. La arqueología y los textos egipcios[A] atestiguan su paso por el país de Ḫatti[B], Cilicia (destrucción de Tarso), Karkĕmiš, Alepo, Alalaḫ[C], Ugarit[D], Alašiya[E], Tell Simiriyan[F], ʾArwād, Biblos, Tell Abu Hawām V (en los arrabales de Haifa)[G], Megiddo VIIb, Beisán VII[H], Yāfō[I], Tell el-Fārʿah del sur[J]. Llegados al umbral de Egipto, los Pueblos del Mar fueron batidos y dispersados. Un grupo, los Pelešet, se fijó en el borde sudoeste de Canaán, dando origen a los → **filisteos**[K].

[A]Cf. las inscripciones de Medinet Habu. [B]Destrucción de Ḫattušaš, hoy Bogazköy/Bogaskale. [C]L. Wooley, *A Forgotten Kingdom*, Harmondsworth 1953, págs. 163-164; íd., *Alalakh*, Londres 1955, pág. 398. [D]Cl. Schaeffer, *Ugaritica I*, París 1939, págs. 45, 105-106; id., *Stratigraphie comparée et chronologie de l'Asie Occidentale*, Oxford 1948, pág. 39. [E]La identificación de Alašiya con Chipre es considerada segura ahora, cf. Th. Beran, en *AnSt*, 12 (1962),

pág. 24. CL. SCHAEFFER, *Ugaritica IV*, Paris 1962, págs. 71-72. H. OTTEN, en *MDOG*, 94 (1961), pág. 1 y sigs. G. STEINER, en *Kadmos*, 1, Berlín 1962, pág. 130 y sigs. J. NOUGAYROL, en *Iraq*, 23 (1963), pág. 120. [F]Cf. CL. SCHAEFFER, *Stratigraphie...*, pág. 50. [G]Cf. B. MAISLER, *The Stratification of Tell Abu Huwam on the Bay of Acre*, en *BASOR*, 124 (1951), págs. 21-25. [H]G. E. WRIGHT, *The Archaeology of Palestine*, en *Festschrift W. F. Albright (The Bible and the Ancient Near East)*, Nueva York 1961, pág. 9. [I]J. KAPLAN, *Ha-ᵓarkēᵓōlōgiyyā wĕ-ha-histōriyyā šel Tel-ᵓAbīb-Yāpō*, Tel Aviv 1959, pág. 94. [J]G. E. WRIGHT, art. cit., pág. 94. La destrucción de Hasor XIII, Lākīš III *(Fosse Temple)*, Tell Beit Mirsim C2 se atribuye generalmente a la conquista de los hebreos a fines del Bronce Reciente, en el siglo XIII A.C. Se puede pensar que los Pueblos del Mar asolaron esas ciudades, tal vez con la colaboración de los israelitas que luego se instalaron allí. [K]W. A. HEURTLEY, *The Relationship between Philistine and Mycenaean Pottery*, en *QDAP*, 5 (1936), págs. 90-110. J. L. BENSON, *A Problem in Orientalizing Cretan Birds: Mycenaean or Philistine Prototypes?*, en *JNES*, 20 (1961), págs. 73-84. W. F. ALBRIGHT, en *AJA*, 54 (1950), págs. 162-176. F. WILLESEN, *The Philistene Corps of the Scimitar from Gath*, en *JSS*, 3 (1958), págs. 327-335. T. DOTAN, *Cultura filistea a la luz de los hallazgos en Israel y en Egipto*, en *ErI*, 5 (1958), págs. 56-66; id., *Archaeological Reflexions on the Philistine Problem*, en *Antiquity and Survival*, 2, La Haya 1957, págs. 151-164. G. R. WRIGHT, *Philistine Coffins and Mercenaires*, en *BA*, 22 (1959), págs. 54-66. Ver, además, el párrafo siguiente sobre su origen.

4. ORIGEN. Es inexacto afirmar que los Pueblos del Mar aparecen en el horizonte siropalestino sólo en el siglo XIII. Las cartas de → **ᶜAmārnah** atestiguan su presencia en Canaán ya en el siglo XIV. Rib-Addi de Biblos tiene a algunos Šardana a su servicio[A]. Abimilki de Tiro alude a la muerte del rey de los Danuna[B], en tanto que el príncipe de Alašiya deplora las incursiones de los Lukku contra su territorio[C].

Los archivos de Bogazköy, por otra parte, conocen a los Lukkā y a otros grupos étnicos, aunque más como reino —enemigo o aliados— que como piratas invasores[D]. Los Pueblos del Mar provienen del Egeo y zonas adyacentes, especialmente del sur y oeste de Anatolia, de Grecia y de los Balcanes. Lo que llama la atención, si confrontamos las fuentes egipcias, hititas, luvias y griegas, es la persistencia de algunos nombres en el espacio y en el tiempo. A los *plšt* (filisteos) se les puede reencontrar en la Prostanna de Panfilia-Pisidia[E] y en los Pirustae de Iliria[F], y no faltan quienes relacionan a los filisteos con los «pelasgos» prehelénicos[G].

Junto a los filisteos, pero más al norte, se establecieron los *tkr*, puesto que el egipcio Wen-Amón los encuentra (en el siglo XI) en Ṭanṭūrah o → **Dōr**, al sur del monte Carmelo[H]. Se los ha comparado con los Τεῦκροι = Teucri de la epopeya troyana[I]. La leyenda griega atribuye a Τεῦκρος la fundación de Salamina en Chipre[J] y cabe señalar la presencia, en la Palestina del Hierro I (vgr. en Tell el-Fārᶜah del norte) de un tipo de sello cónico de origen chipriota, característico de *ca.* 1200-1050[K].

Los Šardana pueden ser equiparados a los *sirdanu* de ᶜAmārnah[L], con los habitantes de → **Sardes**, y con los sardos de Cerdeña. En cuanto a los Denye(n) o *Danuna*, no hay dificultad en identificarlos con los de ᶜAmārnah y con los *dnnyn* de Karatepe, pero algunos especialistas les niegan todo parentesco con los Δαναοί[LL]. El paralelo de los otros Pueblos del Mar, con todo, aboga por su relación étnica[M].

Los *Tereš/Turša* han sido asimilados a los Τυρσηνοί o tirrenos, y a los etruscos (*Turs-ci* > *Tus-ci*). Tucídides (IV, 109) señala la existencia de Τυρσηνοί en Lemnos, frente a Troya. En la misma línea, se los ha cotejado con el topónimo hitia *Taruiša*, que parece ser el prototipo (a través de *Taruiya*) de Τροία[N]. Se puede pensar que por lo menos un estrato de los etruscos era oriundo del oeste de Anatolia[Ñ]. Se conocen, además, sus conexiones con los luvios de esa región[O].

Los Šekeleš (cf. el topónimo *Sagalassos* de Pisidia) emigraron también a Italia, dando origen a los sículos (Sicilia). Su llegada puede datarse en los siglos XIV-XIII[P]. Los Luka de la época de Merneptah no pueden proceder sino del país de Lukkā, la Licia (gr. *Luk-ia*/Λυκία) de más tarde[Q], donde sobrevivió el luvio del II milenio[R]. Mucho más problemática es la identificación de los *Aqaiwaša/Eqweš*, aunque se da una tendencia a aproximarlos a los Aḫḫiyawā[S] de los textos hititas, relacionados a su vez con los «aqueos» (ʼΑχαιϝοί > *Achi-vi*)[T]. La arqueología prueba las relaciones culturales y comerciales del mundo egeomicénico (Bronce Reciente III) y postmicénico (Hierro I del Asia occidental) con Europa[U] y con Siria-Egipto.[V]

En este movimiento fueron envueltos los pueblos anatolios del oeste y del sur, más en contacto con el mar. Sería infundado afimar que los pueblos estudiados fueron siempre guerreros, ¡y menos, piratas! Se trata más bien de grupos en continuo diálogo con otros, vecinos o lejanos, y que, como los micenios, colonizaron en parte el mundo mediterráneo, precediendo a los mismos fenicios[W]. Sólo más tarde, tal vez por la presión de otras emigraciones balcánicas, y en parte por un empobrecimiento de Anatolia[X], aquellos se convirtieron en los «Pueblos del Mar» que conocieron los egipcios de los siglos XIII-XII. Su acción final fue tremenda, pues antes de arruinar las ciudades de Siria y Palestina ya señaladas, derrumbaron los imperios de Micenas y de Ḫatti (y tal vez a Troya)[Y], dejando vestigios de su paso también en Beycesultan II[Z], Tarso, Chipre (Sinda, Enkomi, Kition).

[A]J. A. KNUDSON, *Die El-Amarna Tafeln*, Leipzig 1907-15, n.º 122: 35 y 123:15 *(ameluse-ir-da-ni)*. [B]N.º 151-52 (*sar matuda-nu-na*, «rey del país de Danuna»). Cf. G. A. WAINWRIGHT, *Abimilki's New of the Danuna*, en *JEA*, 49 (1963), págs. 175-176. Estos Danuna son los habitantes de Adana, en Cilicia, que en la inscripción bilingüe de Karatepe (siglo VIII A.C.) se llaman *dnnyn*/*dananin* (fenicio) o *adana-wa* (luvio), «habitantes de Adana». [C]N.º 38:10 *matulu-uk-ki*, «país de Lukku». [D]G. A. WAINWRIGHT, *Some Sea-Peoples and Others in the Hittite Archives*, en *JEA*, 25 (1939), págs. 148-253, exagera la comparación; los pueblos auxiliares de los hititas en Cades, mencionados también en las inscripciones de Ramsés II, cumplían una misión definida; la ecuación étnica y geográfica, con todo, es legítima, cf. más adelante. [E]J. PRIGNAUD, *Caftorim et Kerétim*, en *RB*, 71 (1964), págs. 215-229, especialmente pág. 220 y sigs. El autor sugiere la hipótesis de una migración de filisteos de Creta a Cilicia-Panfilia antes de llegar a su sede palestina. El gran propugnador de la tesis anatolia es G. A. WAINWRIGHT, *Asiatic Keftiu*, en *AJA*, 56 (1952), págs. 196-212; íd., *Keftiu and Karamania (Asia Minor)*, en *AnSt*, 4 (1954), págs. 33-48. [F]Cf. G. A. WAINWRIGHT, *Some Early Philistine History*, en *VT*, 9 (1959), págs. 73-84, especialmente pág. 77; íd., en *AJA*, 56 (1952), pág. 208, n. 2; creo que no hay argumentos para probar el origen ilirio de los filisteos; ¿no puede ser el caso de una migración en sentido inverso hacia Iliria? Cf. lo dicho sobre los etruscos. [G]G. BONFANTE, *Who were the Philistines?*, en *AJA*, 50 (1946), págs. 251-262. V. GEORGIEV, *Sur l'origine et la langue des Pélasges, des Philistins, des Danaens, et des Achéens*, en *JKF*, 1 (1950-1951), págs. 136-141; cf. W. F. ALBRIGHT, en *JPOS*, 1 (1921), pág. 132; M. L. y H. ERLENMEYER, *Über Philister und Kreter*, en *Or*, 29 (1960), págs. 211 y sigs.; 30 (1961), pág. 269 y sigs., atribuyen la cultura «de los palacios» cretenses (Minoico Medio II) a migraciones procedentes del este de

Grecia y relacionadas con los pelasgos-filisteos de más tarde, y con Minos; ¿no significa adelantar demasiado la aparición de los filisteos? Sobre estos problemas, ver también J. BÉRARD, *Philistins et Préhellènes*, *RA* (1951), pág. 130 y sigs. [H]*ANEE*, pág. 26. [I]Cf. además P. MERTENS, *Les Peuples de la Mer*, en *ChE*, 35 (1960), págs. 65-88, especialmente págs. 83-84. [J]Cf. G. A. WAINWRIGHT, *A Teucrian at Salamis in Cyprus*, en *JHS*, 83 (1963), págs. 146-147. [K]CL. SCHAEFFER, *Enkomi-Alasia*, París 1952, págs. 69-88. [L]Así F. SCHACHERMEYR, art. cit., pág. 121. Cf. P. ZANCANI MONTUORO, en *AANL (Rendiconti)*, 17 (1962), págs. 11-18 y M. GUARDUCCI, ibíd., págs. 199-210 (Σεσδαῖοι, en una tablilla de Olimpia, del siglo VI A.C.). [LL]E. LAROCHE, *Études sur les hieroglyphes hittites. 6, Adana et les Danouinens*, en *Syr*, 35 (1958), págs. 263-275. [M]Cf. P. MERTENS, art. cit., págs. 85-86. [N]J. GARSTANG - O. R. GURNEY, *The Geography of the Hittite Empire*, Londres 1959, pág. 122. G. L. HUXLEY, *Achaeans and Hittites*, Oxford 1961, págs. 33-34. [Ñ]Cf. las pruebas literarias y arqueológicas en G. A. WAINWRIGHT, *The Teresh, the Etruscans and Asia Minor*, en *AnSt*, 9 (1959), págs. 197-213. [O]Cf. vgr., el nombre «Tarquinio» con el dios principal de los luvios, Tarhunda», el dios de la Tempestad. [P]Cf. E. SJÖQVIST, *Excavations at Morgantnia (Sierra Orlando)*, 1963, en *AJA*, 68 (1964), págs. 137-147. [Q]G. L. HUXLEY, *Crete and the Luwians*, Oxford 1961, págs. 21-22; deriva Luwiya y Λυκία de *Lukwia*; cf. A. GÖETZE, *Kleinasien*, Munich 1957, pág. 181, n. 6; este último prefiere ahora identificar Lukka = Λυκαοία (< Lukkauman-?): cf. *JCS*, 14 (1960), pág. 48b. [R]Cf. PH. HOWINKTEN CATE, *The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera During the Hellenistic Period*, Leiden 1961. E. LAROCHE, en *BO*, 11 (1954), pág. 124b; íd., en *BSL*, 53 (1957-1958), págs. 159-160; 55 (1960), págs. 155-156, etc. [S]Cf. F. SOMMER, *Die Ahhijava Urkunden*, en *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 6, Munich 1932, págs. 1-469. G. L. HUXLEY, *Achaeans and Hittites*, Oxford 1961, pág. 15 y sigs. [T]P. MERTENS, art. cit., págs. 81-82, con la referencia a *Odisea*, XIV, 185 y sigs. y XVII, 424 y sigs. [U]W. TAYLOR, *Mycenaean Pottery in Italy and Adjacent Areas*, Cambridge 1958. S. FOLTINY, *Flange-Hilted Curting Swords of Bronze in Central Europe, Northeast Italy and Greece*, en *AJA*, 68 (1964), págs. 247-257. S. FERRI, *Tracce di una koiné greco-anatolia*, en *Studi Classici ed Orientali*, 10, Pisa 1961, págs. 247-263. M. GIMBUTAS, *Europea Pre-history· Neolitich to Iron Age*, en *Biennial Review of Anthropology* 1963, California 1963, págs. 90-91. [V]J. VERCOUTTER, *L'Égypte et le monde égéen préhellénique*, El Cairo 1956; íd., *Essai sur les relations entre Égyptiens et Préhellènes*, París 1954. G. CAPOVILLA, en *Aegyptus*, 39, Milán 1959, págs. 290-339; 40, ibíd, 1960, págs. 3-60. [W]Cf. W. CULICAN, en *Abr-Nahrain*, 1 (1961), pág. 54; E. SJÖQVIST, art. cit., pág. 146. [X]Sobre el hambre en Ḫatti a fines del siglo XIII, cf. G. A. WAINWRIGHT, en *AnSt*, 9 (1959) pág. 202 y sigs.; íd., *Meneptah's Aid to the Hittites*, en *JEA*, 46 (1960), págs. 26-28. CH. VIROLLEAUD, en *CRAIB* (1955), págs. 75-76; íd., en *GLECS*, 8 (1960), pág. 92; pedido de víveres a Ugarit! [Y]Según C. NYLANDER, *The Fall of Troy*, en *Antiquity*, 37, Gloucester 1963, págs. 11. Troya VIIa fue destruida en el Micénico III: C:1 (*ca.* 1250-1240) por los invasores balcánico-egeos, mientras que la destrucción por Homero sería la de Troya VI. Con todo, se admite generalmente que fue Troya VII la ciudad conquistada por los aqueos. [Z]Cf. J. MELLAART, en *ASt*, 6 (1956), pág. 124.

S. CROATTO

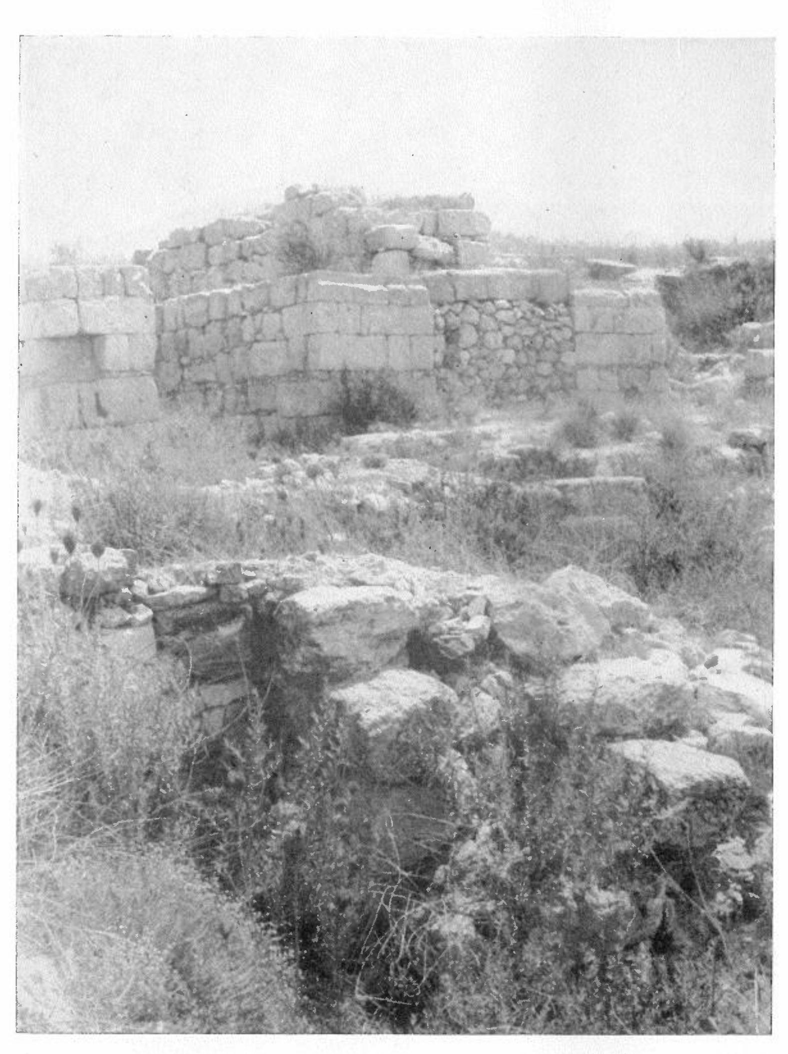
PUEBLOS, Lista de los. → **Naciones, Tabla de las.**

PUERRO. → **Flora,** § 2*e*.

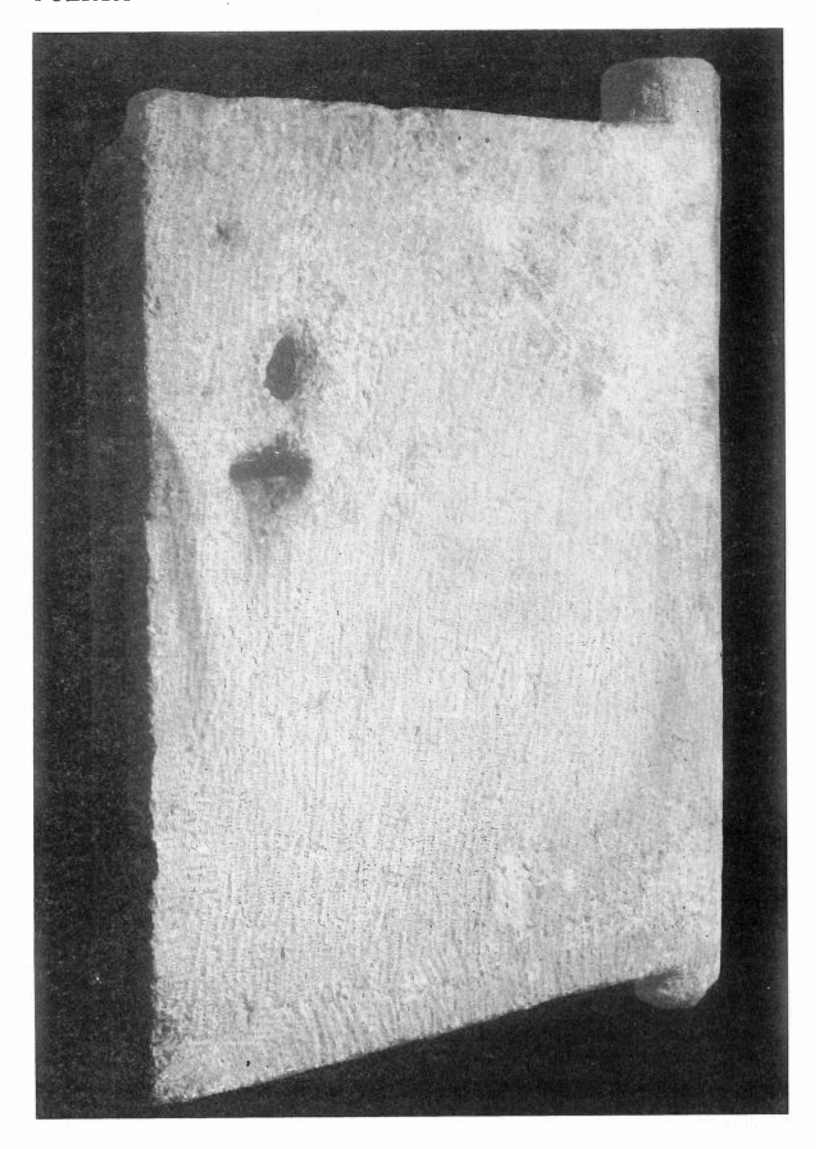
PUERTA (heb. *dal*, *délet*, *šáʿar*; θύρα, πύλη, πυλῶν; Vg. *fores*, *ianua*, *ostium*, *porta*). *Dal* es propiamente la hoja que solía ser de madera y en ocasiones chapada de metal, en tanto que *šáʿar* indica el conjunto. Lo que sí parece contar es la diferencia entre *šáʿar* que comporta grandeza y monumentalidad y *dal* (*délet*) que significa una puerta menor de casa o habitación; aproximadamente como πύλη y θύρα.

Además del sentido vulgar, la puerta tiene valor simbólico por el que pasa a la literatura y a la teología bíblicas: no sólo están las puertas de las casas particulares, del palacio, del Templo, de la ciudad, si que también las puertas del Líbano[1], del cielo[2], del mar[3], del šĕʾōl y de la muerte[4], del seno materno[5], de la boca[6], etc.

En las aldeas y ciudades, el comercio y toda la vida social se hacía en las plazas que estaban junto a las puertas, toda vez que el reducido espacio amurallado no permitía ordinariamente las explanadas libres en el



Megiddo. En primer término, restos de la triple tenaza del estrato VII; al fondo, restos de la puerta del estrato IV salomónico. (Foto P. Termes)



Puerta de una tumba de Sūr-Bāher, en el camino entre Jerusalén y Belén. (Foto Museo del Louvre)

centro del poblado; es por ello que las puertas pasan a significar la ciudad misma[7]. Para el hebreo, las puertas eran como el ágora para los griegos y para los romanos el foro.

Con ocasión de las guerras y asedios, se redobla la guarnición y defensa de las puertas, en las que se concentraba el mayor contingente de fuerzas de la ciudad; en tal estado, conquistar las puertas equivale a ser dueño de la villa[8]. Dios ama las puertas antiguas y gloriosas de Jerusalén, porque protege la ciudad santa y la guarda en segura paz[9].

En el mundo bíblico —como en Mesopotamia los ziggurats—, se consideran los santuarios como puertas del cielo, en las que Dios se acerca al hombre[10] (de ahí la razón de los lugares altos).

[1]Zac 11,1; Jer 15,7; Nah 3,13. [2]Sal 78,23. [3]Job 38,8-10. [4]Is 38,10; Sal 9,4; 107,18; Job 38,17. [5]Job 3,10. [6]Job 41,6. [7]Cf. Gn 19,1; Dt 21,19; 25,7; 28,52-57; 2 Re 7,1; Is 29,21; Am 5,12-15; Zac 8,16; Prov 22,22; 31,23; Job 5,4; 31,21; Lam 5,14. [8]Cf. Gn 22,17; 24,60; Jue 5,8 (T. M.); Is 28,6; Miq 1,9; Ab 11. [9]Sal 24,7-9; 87,2; 147, 12-13. [10]Gn 28,17.

El NT parece mantener la diferencia entre πύλη puerta monumental (portón) del Templo, de la ciudad, del Hades, etc., y θύρα la puerta menor de una casa particular o de una habitación de la casa; aunque no siempre se mantiene la diferencia[1].

La expresión «estar a las puertas» señala la proximidad de una persona o de un acontecimiento que llega[2]; «abrir la puerta» vale tanto como acoger: el hombre se la abre a Dios cuando acepta su voluntad (en el rabinismo equivale a práctica del ayuno)[3]; Dios abre a Pablo una puerta cuando entre innumerables dificultades facilita la difusión del evangelio en una marcha de expansión que nada ni nadie puede contener[4]. Mantener la puerta cerrada es sinónimo de repulsa, de alejamiento[5]. El autor de la carta a los Hebreos ve como un oprobio el que a Jesús le hayan hecho padecer fuera de las puertas de la ciudad[6].

En la promesa del primado a Pedro, Jesús afirma solemnemente que «las puertas del Hades» no podrán contra la Iglesia[7], simbolizando en ella todo el poder contrario a Dios.

Hablando del esfuerzo ético que pide del hombre el logro de la salvación, Jesús recurre a la imagen de la «puerta estrecha», opuesta a la puerta amplia, y al camino espacioso que lleva a la ruina[8]. La transmisión de este *logion* por dos evangelistas, plantea algún problema de crítica literaria, pero el pensamiento de la necesidad de ascesis es evidente.

En la alegoría del Buen Pastor[9] entra repetidas veces la imagen de la puerta como paso normal del pastor, a diferencia del ladrón y salteador que escala las tapias. La comparación prepara el solemne: «En verdad, en verdad os digo, Yo soy la puerta de las ovejas... Yo soy la puerta; si alguno entra por mí, se salvará, entrará y saldrá y encontrará pasto». El genitivo «de las ovejas» (ἡ θύρα τῶν προβάτων) hay que entenderlo por el contexto parabólico, no como genitivo de propiedad (la puerta por donde pasan las ovejas), sino más bien de destino (por donde se pasa a las ovejas), el único ingreso legítimo por donde los pastores han de acercarse al rebaño. Sin embargo, no quedan excluidas las mismas ovejas que «encuentran pasto». La imagen

parabólica está proclamando las funciones de mediador único que es Jesús.

Finalmente, las doce puertas monumentales de la Jerusalén celeste[10] no tienen un cometido defensivo, ya que la paz es absoluta y las puertas pertenecen siempre abiertas, sino que su finalidad consiste en exaltar la magnificencia de la imagen de la ciudad y simbolizan su apertura a las gentes de los cuatro puntos cardinales.

[1] Cf. Jn 18,16; Act 3,2; 12,13. [2] Mt 24,33; Mc 13,29; Sant 5,9. [3] Ap 3,20; cf. Mt 7,7-8 y par. [4] Cf. Act 14,27; 1 Cor 16,9; 2 Cor 2,12; Col 4,3. [5] Mt 25,10; Lc 11,7; 13,25. [6] Heb 13,12. [7] Mt 16, 18. [8] Mt 7,13-14; Lc 13,24. [9] Jn 10,1-21. [10] Ap 21,12-15.21-25; 22,14.

Bibl.: J. Jeremias, θύρα, en *ThW*, III, págs. 173-180; íd., πύλη/πυλῶν, ibíd., VI, págs. 920-927. G. Faccio, *Christus ovium ostium et pastor*, en *VD*, 28 (1950), págs. 169-175. E. F. F. Bishop, *The Door of the Sheep*, en *ExpT*, 71 (1960), págs. 307-309.

C. GANCHO

PUERTA NUEVA (heb. *šáʿar he-ḥādāš*; LXX omite; Vg. *porta nova*). Puerta mencionada en el libro de Jeremías como una de las entradas del Templo. Junto a ella se sentaron los sacerdotes y profetas, en tiempo de Joaquim de Judá, para emitir sentencia de muerte contra Jeremías, porque había vaticinado la destrucción de Jerusalén y su santuario.

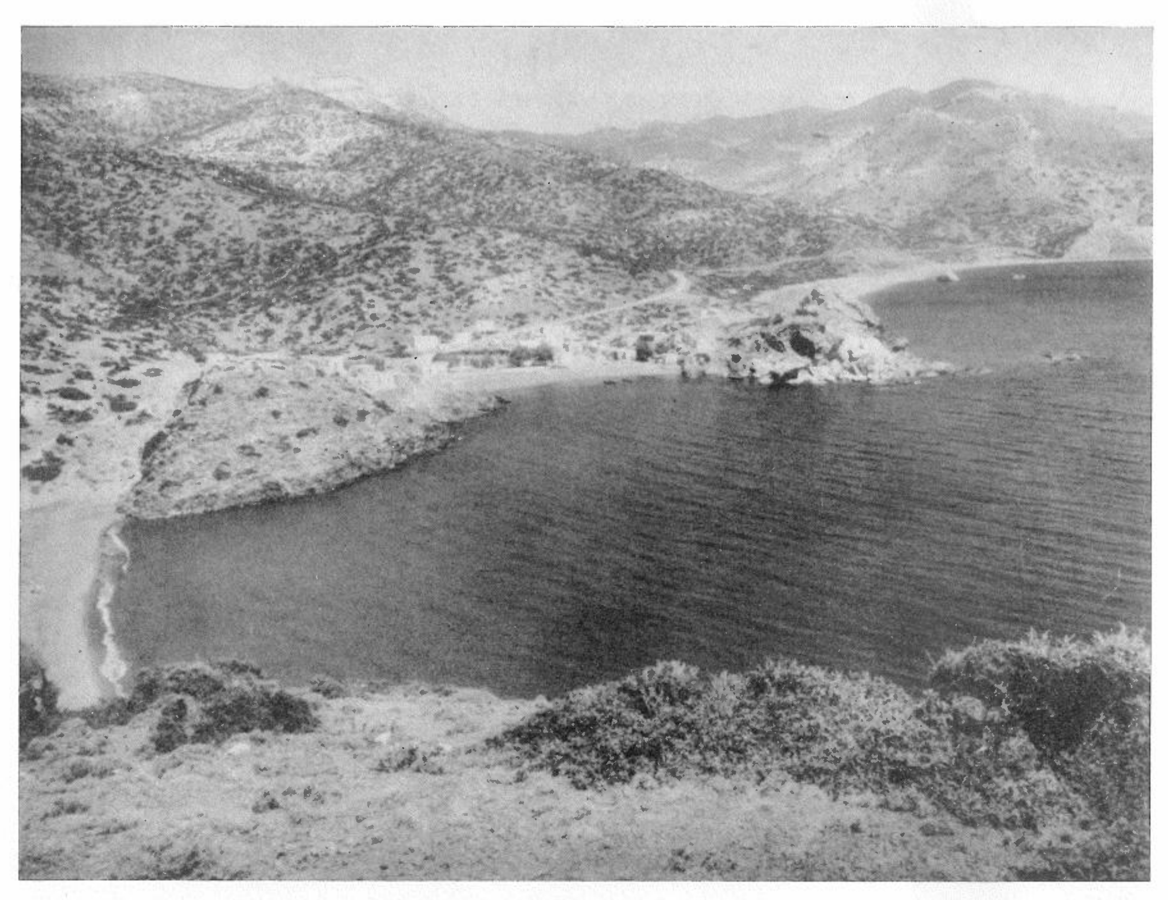
Jer 26,10.

M. MÍNGUEZ

PUERTO (heb. *māḥōz*; λιμήν; Vg. *portus*). A pesar de ocupar un territorio constituido por la faja costera que cerraba el Mediterráneo sudoriental y, aunque en períodos de esplendor llegaron hasta el golfo del ʿAqabah en el mar Rojo, los israelitas nunca fueron un pueblo marinero. Los puertos al norte del Carmelo fueron de los fenicios, y los situados en la parte meridional los conservaron los filisteos aun después de la conquista de Canaán; de ahí la parsimonia con que la SE habla de los puertos y aun de la navegación en general.

Con ocasión de la construcción del templo, Salomón se sirvió del puerto de Joppe para la importación de los cedros del Líbano que le administraba Ḥirām de Tiro[1], hecho que se repitió cuando la reedificación en tiempos de Zorobabel[2], allí se embarcó Jonás[3] pero sólo en tiempos de Simón Macabeo pasó a ser de los israelitas[4]. Alejandro Janneo conquistó las ciudades costeras[A]; pero ya Salomón parece que dispuso de Dōr[5], quien también construyó el puerto de ʿEṣyōn

Puertos Buenos y su región, al sur de la isla de Creta. Vista tomada desde la capilla dedicada a san Pablo, en dirección oeste-este. (Foto P. Termes)



Géber[6], donde Josafat armó una flota de gran tonelaje, que se hundió[7]. También hubo puerto en ᵓĒlat, si se trata de población distinta de la anterior[8]. Herodes dotó a Cesarea de un buen puerto.

[A] F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13, 15,4.

[1] 1 Re 5,9. [2] Esd 3,7. [3] Jon 1,3. [4] 1 Mac 14,5. [5] 1 Re 4,11. [6] 1 Re 9,26. [7] 1 Re 22,49. [8] 2 Re 14,22; 2 Cr 26,2.

C. WAU

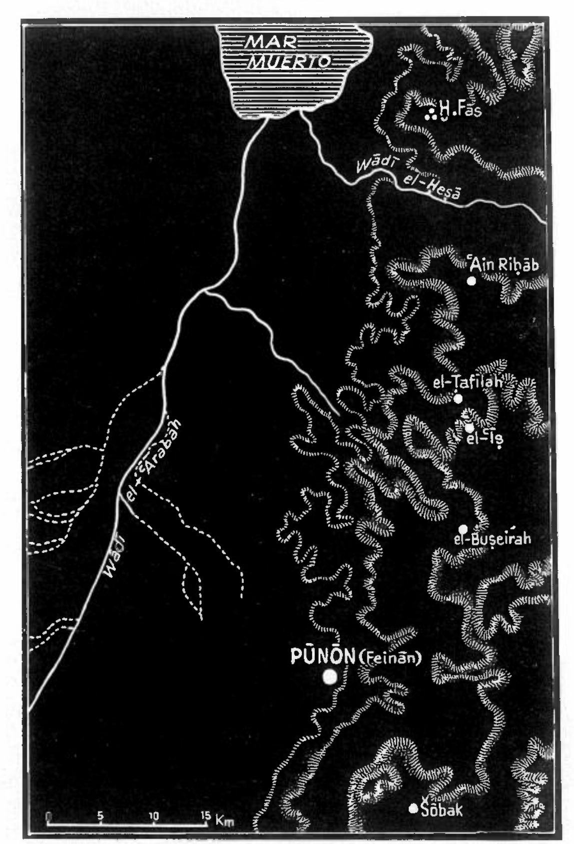
PUERTO(S) BUENO(S) (Καλοὶ λιμένες; Vg. *Boniportus*). Puerto en el litoral meridional de la isla de Creta, cercano a la ciudad de Lasea, donde permaneció algún tiempo la nave en la que san Pablo iba prisionero a Roma. También se traduce a veces por «Puertos Hermosos». El lugar no es mencionado por los autores antiguos, pero su nombre se ha conservado en el pueblecillo — veinte a treinta casas como máximo — de Kalí Limniones, a unos 8 km, a vuelo de pájaro, al oeste del cabo (= akra) Líthinon, que es la punta más al sur de la isla.

Act 27,8.

PŪL (Φούλ; Vg. *Phul*). Rey de Asiria que invadió Israel en tiempo de Menahem, el cual hubo de pagarle tributo[1]. No se menciona más que en este pasaje. Se identifica comúnmente como → **Tiglatpileser III**.

[1] 2 Re 15,19; 1 Cr 5,16.

Mapa de la región al sur del mar Muerto, con la situación de Pūnōn



PŪL (Φούδ). Región mencionada por Isaías[1] y que la mayoría de las opiniones se inclinan a leer → **Pūṭ**, suponiendo un error caligráfico.

[1] Is 6 ,19.

Bibl.: HAGEN, III, col. 618. SIMONS, § 1313.

M. MÍNGUEZ

PULGA (heb. *parᶜōš*; ac. *paršuᵓu*; ψύλλος; Vg. *pulex*). Esta abundante y sucia plaga de Oriente viene mencionada en la Biblia en sentido figurado, como persona sin importancia: David perseguido se queja a Saúl de que se haya movido con demasiado aparato en su búsqueda cuando no se trata más que de «un perro muerto», de «una pulga». En el segundo pasaje, es probable que la palabra no sea auténtica, los LXX vertieron aquí «mi alma» (mi vida).

1 Sm 24,15 (26,20).

C. WAU

PŪNŌN (Φινώ, Φινών; Vg. *Phunon*). La trigésima primera, y una de las más importantes estaciones del itinerario de Israel por el desierto (→ **Éxodo, Itinerario del**)[1]. Su nombre se ha perpetuado hasta hoy en la onomástica local bajo una forma casi idéntica a la del texto sagrado en Ḫirbet Feinān, campo de ruinas en la depresión del Wādī el-ᶜArabah en la confluencia de los Wādīs Feinān y Danah, que descienden respectivamente de Šōbak y Danah, dos poblaciones de la Idumea oriental al norte de Petra. Su recuerdo desapareció a partir de la época sarracena, permaneciendo ignorada hasta fines del siglo XIX en que M. J. Lagrange tuvo el mérito de descubrirla de nuevo. Con ello quedó así definitivamente fijado el itinerario israelítico dentro del Wādī el-ᶜArabah, y no por la elevada meseta de el-Šerāᵓ o de la Idumea oriental, como se había creído hasta entonces.

Estaba el pueblo de Israel próximo a esta estación, cuando «impaciente murmuró por el camino contra Dios y contra Moisés, diciendo: «¿Por qué nos habéis sacado de Egipto a morir en este desierto?... Mandó entonces Yahweh contra el pueblo serpientes venenosas que los mordían, y murió mucha gente de Israel. El pueblo fue entonces a Moisés, y le dijo: "Hemos pecado; ...pide a Yahweh que aleje de nosotros las serpientes". Moisés intercedió por el pueblo, y Yahweh dijo a Moisés: "Hazte una serpiente de bronce y ponla sobre un asta; y cuantos mordidos la miren, sanarán"»[2].

No fue difícil a Moisés ejecutar el mandato de Yahweh, ya que en Pūnōn tenía el material a mano y abundante. Allí sus montes y los de la región contigua con sus colores verde-oscuro revelan la riqueza cúprica que encierran. Así no es de maravillar que sus minas fueran explotadas aisladamente desde muy antiguo, y de manera sistemática durante la época romana. Son un testimonio fehaciente las ruinas aún hoy subsistentes de sus instalaciones, en medio de un extenso campo de escombros y de una grande dispersión de escorias de cobre.

[1] Nm 33,42. [2] Nm 21,4-8.

Bibl.: B. UBACH, *Nombres-Deuteronomi*, en *La Bíblia de Montserrat*, III, Montserrat 1927, págs. 128-129. ABEL, II, pág. 216. A. CLAMER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, pág. 460, con más bibliografía. B. UBACH, *Illustració*, III, en *La Bíblia*

de Montserrat, Montserrat 1954, págs. 118-123; íd., *El Sinaí*, 2.ª ed., Montserrat 1955, págs. 321-330. SIMONS, § 432.

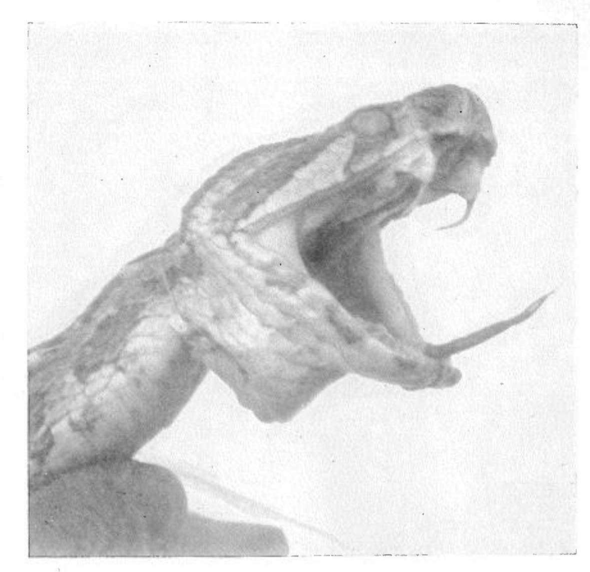
B. UBACH

PUREZA. La idea significada por esta palabra en la Biblia no es uniforme, sino progresiva: evoluciona, siguiendo la línea de espiritualización, hasta llegar a la perfección del NT.

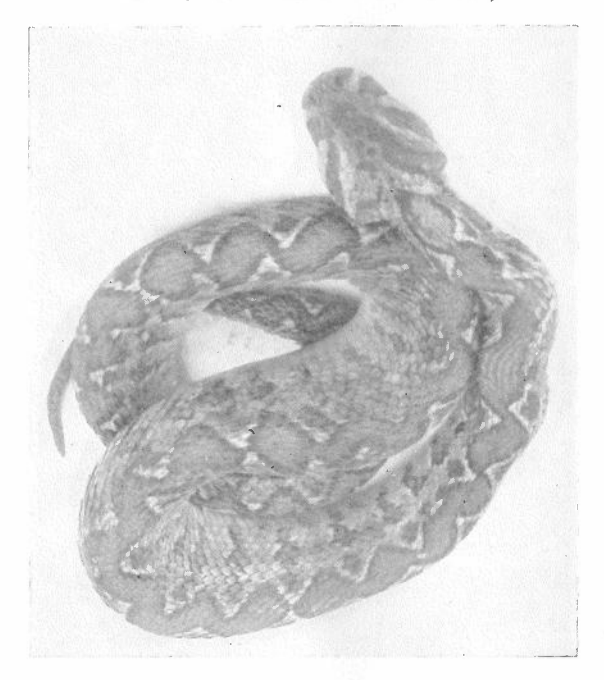
No es exclusiva de Israel la preocupación obsesionante por la pureza. En las religiones primitivas encontramos la misma distinción entre puro e impuro. Algunas cosas, animales y personas en determinados momentos aparecen envueltos en el misterio, y son considerados como la sede donde habitan poderes sobrenaturales: divinos o demoníacos (tabú). Y aquí tenemos el principio de discriminación: el contacto con los poderes demoníacos impurifica por contagio; para entrar en relación con la divinidad es necesario alcanzar un estado más elevado, conforme a su dignidad, mediante determinadas purificaciones: así nace la pureza cúltica.

1. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. Las leyes sobre la pureza se hallan principalmente en el Levítico[1]. A primera vista, estas prescripciones parecen justificar la afirmación de Renán que dice: «Las ideas de pureza e impureza fueron en su origen sinónimas de limpieza y suciedad». Es necesario, sin embargo, profundizar en la razón última de estas prescripciones y saltar de la casuística a los principios. En primer lugar es impuro todo aquello que está ligado al paganismo y en relación con los cultos extranjeros: algunos animales[2], el cerdo, por ejemplo, en Babilonia y Siria era animal sagrado; los ratones, serpientes, liebres, utilizados por los hechiceros como portadores de poderes demoníacos, son prohibidos por la Ley[3]; la tierra extranjera es impura por pertenecer a otros dioses[4]; por eso, los santuarios cananeos, sus ídolos y sus objetos de culto deben ser totalmente destruidos[5]. En segundo lugar es impuro todo aquello que manifiesta una virtualidad independiente de Dios: el contacto del cadáver de un hombre o de un animal es causa de impureza[6]; bien porque la muerte es incompatible con el Dios viviente y vivificador y, por lo tanto, con su culto, o bien porque, según la mentalidad antigua, las enfermedades y la muerte eran causadas por los demonios o, según quieren otros, para evitar el culto de los muertos prohibidos por la Ley[7]; todo lo relacionado con la vida sexual es impuro[8], porque, según la creencia antigua, estos fenómenos sexuales son misteriosos y tienen alguna relación con los demonios. Finalmente, puede admitirse también que en algún caso la higiene o la repugnancia sean la causa de considerar impuros algunos animales[9].

Esta pureza, que debe mantenerse evitando el contacto con las cosas o personas que la Ley designa, o purificándose del contagio una vez contraído, no es una pureza simplemente ritual o legal, sino el signo de la pureza moral. La pureza legal simboliza la moral; no olvidemos que estamos ante un pueblo sumamente sensual al que debe inculcarse la pureza moral a través de la legal. La razón última de la pureza inculcada al pueblo es la santidad y pureza de Yahweh[10]. Las prescripciones sobre la pureza debían fomentar la obediencia y el temor a Yahweh. Debía evitarse todo aquello



Víboras de la región de el-ʿArabah, seguramente parecidas a aquellas con cuya mordedura venenosa fueron castigados los israelitas por su impaciente murmuración cerca de Pūnōn. (Foto Monasterio de Montserrat)



que es contrario a Dios y a su virtualidad. No purificarse en caso de impureza legal constituye un pecado en sentido moral, no tanto por la desobediencia que esto significa cuanto por la oposición al Dios de la santidad.

[1]Lv caps. 11-16. [2]Lv cap. 11. [3]Dt 14,7 y sigs. [4]Is 52,11. [5]Dt 7,5.25; Nm 33,51-56. [6]Lv 11,24 y sigs.; Nm 19,11 y sigs. [7]Dt 26,14 [8]Lv caps. 12; 15. [9]Lv 11,29-30. [10]Lv 11,44-45.

2. EN EL NUEVO TESTAMENTO. Se concede una importancia mínima a la pureza física: particularmente en

el Apocalipsis al describirnos la nueva Jerusalén y sus habitantes, se nos dice que los materiales de construcción de la nueva ciudad y los vestidos de los santos y de los ángeles son puros[1].

En cuanto a la pureza legal, tenemos la afirmación solemne de san Pablo: «Todas las cosas son puras»[2]. Lo mismo nos dice la revelación hecha a san Pedro: «Lo que Dios ha purificado no lo llames tú impuro»[3]. Con estas declaraciones se nos da el principio para juzgar de la pureza ritual llevada hasta el máximo de exageración por los fariseos: esta pureza ritual o legal es totalmente insuficiente[4].

La pureza verdadera consiste en la creación de un corazón limpio, como lo anhelaba el salmista, que elimina todo lo que es contrario a Dios, en la entrega total y sin reservas de este corazón a Dios, en la comunión con Dios. Es una pureza religioso-moral, de tipo personal. Cuantos la poseen tienen parte en el reino de Dios[6]. «Lo que de fuera entra en el hombre no puede mancharle», declaró el Señor[6].

Las leyes sobre la pureza legal son consideradas por san Pablo como los «elementos flacos y pobres» bajo los cuales vivió el judaísmo y de los cuales nos ha librado Cristo[7]. Frente a estos «elementos flacos y pobres» hace resaltar el apóstol Santiago el «conservarse sin mancha en este siglo». «Lavaos las manos, pecadores y purificad vuestros corazones, almas dobles[8]». Las cartas Pastorales hablan de un corazón puro y de una conciencia pura[9] y las almas se purifican por la obediencia a la verdad; como consecuencia debe reinar la caridad[10].

La carta a los Hebreos declara la superioridad del NT sobre el AT, porque la pureza lograda por la sangre de Cristo es muy superior a la pureza legal alcanzada por la sangre de «machos cabríos y becerros». Según esto, la pureza tiene dos aspectos: uno negativo que consiste en la liberación del pecado y positivo el otro, que nos proporciona el acceso hasta Dios[11].

Los discípulos de Jesús son puros a causa de «la palabra que os he hablado»[12]. Resumiendo de una manera general, podemos afirmar que en el NT son considerados impuros aquellos que se han alejado de Dios. Los que viven en una comunión constante con Cristo son puros.

La pureza, en el sentido de castidad, es poco tratada. El AT condena las miradas impuras al relatar el pecado de Cam que vio la desnudez de su padre; al referir el adulterio de David con Betsabé; y cuando prohíbe subir por gradas al altar «para que no se descubra tu desnudez»[13].

El Eclesiástico da normas a los jóvenes para el trato con mujeres y pondera la virtud de la castidad en ellas: «gracia sobre gracia es la mujer honesta y no tiene precio la mujer casta»[14].

De la castidad como expresión de la entrega total interior a Cristo habla san Pablo[15]. Tenemos también el precepto del apóstol a Timoteo «guárdate puro», y de que sea ejemplo para los demás en la castidad. Las ancianas deben enseñar a las jóvenes a ser honestas[16]. El respetuoso y honesto comportamiento de la mujer puede ganar al marido cuando éste resiste a la palabra, afirma san Pablo.

[1]Ap 21,18.21; 19,8.14; 15,6. [2]Rom 14,20. [3]Act 10,15. [4]Mt 23,25. [5]Mt 5,8. [6]Mc 7,18-22. [7]Gál 4,9.23; 5,1-2. [8]Sant 1,27; 4,8. [9]1 Tim 1,5; 2 Tim 2,22. [10]1 Pe 1,22. [11]Heb 1,3; 9,14. [12]Jn 15,3. [13]Éx 20,26. [14]Eclo 26,19-20. [15]2 Cor 11,2. [16]Tit 2,5.

Bibl.: W. H. Gispen, *The Distinction between Clean and Unclean*, en *OTS*, 1 (1948), págs. 190-196. J. J. von Allmen, art. *Pur*, en *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel-París 1954. Haag, cols. 910-911, 1420-1423. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancient Testament*, París 1956, págs. 204-210.

F. FERNÁNDEZ

PURGATORIO. La Biblia no habla explícitamente de «purgatorio»; pero el AT lo preparaba mediante el concepto, cada vez más preciso, de responsabilidad personal y la idea, tan frecuente, de que hay que purgar una pena después de la remisión del pecado[1]. La creencia en una purificación de las almas después de la muerte, al propio tiempo que la posibilidad concedida a los vivos de ayudar a los difuntos, se halla atestiguada por primera vez en 2 Mac 12,38-46[A]. Tras la victoria sobre Gorgias, se encontraron en los cadáveres de los soldados judíos objetos idolátricos, impuros según la Ley y que no se podían conservar[3]. «Todos... se pusieron a rezar para pedir que se borrase el pecado cometido». Judas ordenó una colecta para que se ofreciese en Jerusalén un sacrificio por el pecado. La muerte de los soldados se aprecia como castigo de su falta[3]; pero no es una transgresión «mortal», porque murieron «en la piedad»[4]. La oración y el sacrificio pueden librarlos de su culpa[5]. Participarán de la resurrección y recibirán recompensa por haber combatido por Yahweh, pero ello está subordinado a la expiación en el otro mundo del pecado cometido. Véase, pues, insinuada la existencia de un estado intermedio, que corresponde a lo que más tarde se llamará «purgatorio». El hagiógrafo insiste en el episodio; la creencia de Judas parece haber sido compartida tanto por los soldados como por los sacerdotes jerosolimitanos, y bien pudiera haber sido más antigua. Pero era imposible que naciera sino después del desarrollo de la revelación sobre la vida futura[6] y la retribución individual. ¿Eclesiástico se refiere solamente al deber de dar a los muertos una sepultura conveniente o invita asimismo a ayudarlos mediante oraciones y sacrificios?[7] Es dudoso. De todas formas, Tob 4,17 (Vg. 18) no alude más que a los banquetes funerarios en memoria de los difuntos.

[A]Cf. D. de Bruyne, en *RB* (1932), págs. 31-55, sobre las variantes del texto griego y de la Vg.

[1]Sab 10,1; Nm 20,12; 2 Sm 12,13-14. [2]Dt 7,25-26. [3]2 Mac 12,40. [4]2 Mac 12,45. [5]2 Mac 12,46. [6]Cf. Sab caps. 2-5. [7]Eclo 7,33 (Vg. 37).

El NT no contiene enseñanza directa sobre el Purgatorio; pero varios textos se explicarían perfectamente a la luz del segundo libro de los Macabeos. Jesús habla de la posibilidad de una remisión de los pecados en la otra vida[1] (el texto paralelo[2] pudiera sugerir la afirmación tajante de la imposibilidad de cualquier perdón). Otros lugares se refieren a la obligación de perdonar absolutamente una deuda[3]; Lc 12,48 distingue grados en el castigo del mal criado, lo que quizá insinúe una pena que no sea eterna. Se ha estribado mucho en 1 Cor 3,10-15, en que aparece el tema impreciso del fuego que llega a probar la calidad de la obra de los

predicadores del evangelio: el obrero descuidado «se salvará, pero como quien pasa a través del fuego». Es imposible extraer de ello un argumento para la doctrina de san Pablo, que seguramente él no lo tenía en cuenta: se trata del Juicio final y del tema escatológico del fuego, que acrisolará la obra de cada uno. Los malos obreros ven arder sus obras, pero «salvándose ellos a través del fuego». Orígenes fue el primero en descubrir en este texto un castigo que se refiere a los propios obreros; le seguirá la exégesis patrística, que verá en ello la doctrina de un Padre (prescindiendo de sus ideas sobre la *apocatástasis*). En efecto, el texto se presta a acoger la doctrina que cabe bien en el sentido de las palabras de san Pablo. Como el juicio final sólo acaba en la bienaventuranza y en la condenación, se puede concluir un estado de purificación de los que no son ni perfectamente puros[4], ni definitivamente malditos. Una creencia de este género pudo inspirar la misteriosa práctica del «bautismo para los muertos», la idea de que se podía «hacer algo por ellos». La oración que pronuncia Pablo por Onesíforo (ejemplo, por lo demás, único en el NT), muerto en el momento en que el apóstol escribe[A], es, sin duda, el texto más formal en favor de una creencia de lo que se llama Purgatorio (poder de Cristo sobre las almas en el más allá)[5]. La condenación de la proposición de Lutero por León X[B] no pretende afirmar la revelación explícita del Purgatorio en las Escrituras, sino quiere defender la canonicidad de los Macabeos, que Lutero negaba, para sí probar la doctrina sobre el Purgatorio.

[A] Cf. C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, Paris 1947, págs. 337-339. [B] Denz, 777.

[1] Mt 12,32. [2] Mc 3,29. [3] Mt 5,26; Lc 12,59. [4] Cf. Ap 21,27. [5] Lc 23,43; 1 Pe 3,19.

Bibl.: A. Landgraf, en *Bibl*, 5 (1924), págs. 140-172. A. B. Allo, *Le première épître aux Corinthiens*, París 1934, págs. 59-61, 66-67. A. Michel, en *DThC*, XIII, págs. 1163-1179. H. Bietenhard, *Kennt das N.T. die Vorstellung vom Fegefeuer?*, en *ThZ*, 3 (1947), págs. 101-122. E. O'Brien, *The Scriptural Proof for the Existence of Purgatory from 2 Macch. 12,43-46*, en *SE*, 2 (1949), págs. 80-108. J. Gnilka, *Ist 1 Cor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?*, Düsseldorf 1955. Haag, col. 1951.

R. LE DEAUT

PURĀH (et?; cf. ár. *furr*^{un}; Φαρά; Vg. *Phara*). Siervo o escudero de Gedeón, a quien acompañó durante la exploración nocturna del campamento enemigo de los madianitas.

Jue 7,10-11.

Bibl.: Noth, 1176, pág. 255.

J. VIDAL

PURIFICACIÓN (heb. *ṣohŏrāh*; καθαρίζω, καθαρισμός, ἁγνίζω; Vg. *emundatio, purificatio*). El hombre religioso ha sentido siempre la necesidad de purificarse, de limpiarse, porque ha intuido desde el principio de su experiencia religiosa que su diálogo era con un ser superior a él. La necesidad y las formas de purificación son consecuencia de la propia indignidad y de la grandeza superior de la divinidad con la que la religión le ponía de algún modo en contacto.

En las manifestaciones religiosas más primitivas del AT es patente este sentimiento de la indignidad humana y de las trascendencia e infinita pureza de Dios. Lo sagrado, lo numinoso se le ha aparecido al israelita como algo tabú, algo que no se puede aproximar ni tocar sin tomar las precauciones convenientes. Esas precauciones dan paso a las formas más concretas y exteriores de purificación.

1. Antiguo Testamento. a) *Purificación ritual o cúltica.* Las fuerzas misteriosas que están en más íntima conexión con la vida y con la muerte, como el nacimiento, las relaciones y fenómenos sexuales, el contacto de un cadáver producen en el hombre o la mujer una impureza de la que tiene que limpiarse si ha de entrar en relación con lo sacro, con objetos o lugares especialmente destinados al servicio divino. En el Levítico — verdadero código litúrgico — se determina el complicado sistema de lo que ritualmente impurifica al hombre y regula los modos con que puede recuperar la pureza necesaria para acercarse al lugar santo o simplemente intervenir en la vida comunitaria del pueblo de Dios, entendido como pueblo santo, consagrado a Dios[1].

Ordinariamente, la purificación se realiza por medio del lavado o baño. En esta línea se insertarán los diversos tipos de bautismo en la época helenística y cristiana. Si los objetos que van a ser dedicados al servicio divino toleran por su materia una purificación más vigorosa, se pasan por el fuego. Y ya en una línea que apuntan más directamente hacia lo ético hay purificaciones más nobles por medio de la ofrenda de un sacrificio a Dios. El Día de la Expiación — *Yōm Kippūr* — con la inmolación de sacrificios y el envío al desierto del macho cabrío cargado simbólicamente con los pecados del pueblo, tiene lugar la purificación ritual de todo el pueblo[2].

Lo que no queda claro en los textos, es la razón de la impureza aneja a ciertos actos o animales: en ocasiones son originariamente motivos de higiene (caso de la lepra en sus diversas formas) o de repugnancia institiva de orden estético (caso de los reptiles). Otras veces por referirse a animales que en las religiones cananeas recibían culto idolátrico, etc.

Especial importancia conceden los textos litúrgicos a la purificación («santificación») de los sacerdotes por su trato frecuente con las cosas sagradas[3].

[1] Cf. Lv 11,24-25; caps. 12-13; Nm 6,5; 8,7; 19,11 y sigs.; Dt 26,14; 1 Sm 20,26; 21,4 y sigs.; 2 Sm 11,4. [2] Lv cap. 16. [3] Lv *passim*; 1 Cr 15,12 y sigs.; 2 Cr 29,5.18; 30,18-19.

b) *Purificación moral.* Los profetas sin condenar en sí misma los tipos de purificación ritual o cúltica se han esforzado también aquí por darle una mayor intimidad rompiende el formalismo con que el pueblo se contentaba. Yahweh es un Dios que persigue el corazón del hombre adonde no llegan ni el agua ni el vaho de la sangre de los animales degollados, ni rito alguno externo. Por eso es necesaria la purificación de los sentimientos, de la conducta, con el cambio de mente y de comportamiento, con la «vuelta» y conversión sincera a Yahweh. Sólo entonces los ritos purificatorios no serán extraña comedia, sino perfecto reflejo de los anhelos íntimos de mayor pureza y acercamiento a Dios[1]. Esa purificación comporta la destrucción del pecado — la única sordidez que de verdad desagrada a Dios — y la renovación del hombre en su interioridad; por eso,

y al igual que la conversión y penitencia, se le atribuye directamente a Dios, tanto en los libros proféticos como en los sapienciales[2].

Durante la época helenística y en los tiempos cristianos — floración del fariseísmo — es verdad que se constituyó todo un código casuístico sobre modos y grados de pureza legal. De ello hay ecos repetidos en los evangelios y en los escritos apostólicos. Pero no sería justo pasar por alto que también el judaísmo extrabíblico exige la purificación interior para que el israelita pueda considerarse puro delante de Dios. Sobre los numerosos textos en este sentido, cf. R. Meyer, *op. cit.*, pág. 421 y sigs.

[1]Is 1,15 y sigs.; Jer 7,21 y sigs.; 33,8; Ez 36,25; Sof 3,9; Job 4,17; 11,4; 15,14-15, etc. [2]Is 6,5 y sigs.; 35,8; 52,2; Jer 13,27; Ez 24,13; 37,23; Sal 51,4 y sigs.; Dan 12,10; Zac 13,1, etc.

2. Nuevo Testamento. El mensaje cristiano no está en la línea del pensamiento helenístico, influenciado por Platón, según el cual el cuerpo, lo exterior y caduco es lo que mancha el alma del hombre donde radica lo digno y puro. Tampoco con la tendencia formalista tan vigorosa en el fariseísmo coetáneo. Los precedentes inmediatos están en el mejor pensamiento profético.

Para Jesús no cuenta lo ambiental, lo mundano en orden a la pureza o impureza del hombre, no porque la intimidad humana sea la torre de marfil de la pureza, sino porque el foco de luz y de tinieblas también está en el corazón, en la intención y en la conducta del hombre. Dentro están la vida y la muerte; por eso es que dentro ha de ponerse la atención y librarse la batalla por la purificación.

Por ello son bienaventurados «los limpios (οἱ καθαροί) de corazón» que están ya capacitados para acercarse y ver a Dios[1]. Mientras, las grandes preocupaciones ambientales por los animales y alimentos puros e impuros desaparecen de su doctrina, porque el hombre no se impurifica por el estómago; lo único que puede manchar al hombre son los deseos y acciones malas que brotan de su corazón[2].

Pero con el propio esfuerzo, el hombre no puede purificarse; la purificación le llega por la palabra y acción de Jesús, si el hombre las acepta con fe; es Jesús quien libera al creyente del poder que mancha y que radica en «los espíritus impuros»[3].

Los escritos apostólicos prolongan y desarrollan hasta sus últimas consecuencias la doctrina del Maestro.

Nada de cuanto nos rodea puede mancharnos en el sentido religioso — que es el único que persiste vigente —, porque de por sí nada es profano (κοινόν), sino que todos los seres de la creación son puros, al menos en la acepción mínima de «neutros» en orden a poder contaminar (πάντα μὲν καθαρά)[4]. El hombre, que se mancha únicamente por el pecado, tiene la purificación íntima del corazón y de la conciencia, por la fe en Cristo[5]. Ello es posible por el sacrificio redentor de Jesús entendido como baño purificante y como causa de la santidad del creyente[6]. La realización concreta de esa purificación de pecados tiene lugar en el bautismo. Al hombre le queda el deber moral de mantener esa limpieza por medio de una conducta en conformidad con su fe.

La carta a los Hebreos ilustra las diferencias que median entre la vieja purificación cúltica y la purificación llevada a cabo por el sacrificio de Cristo-sacerdote, que es purificación moral con ahondamiento de su valor religioso y litúrgico que purifica la conciencia del hombre, operando la reconciliación de Dios con su nuevo pueblo cristiano[7]. La exaltación de esta limpieza la presenta el Apocalipsis en su liturgia celeste con cuantos lavaron sus estolas en la sangre del Cordero y con la Esposa purificada que es la Jerusalén celestial, la Iglesia de los limpios gracias a la redención del Señor Jesús[8].

[1]Mt 5,8. [2]Mc 7,6 y sigs.; cf. 1,40 y sigs.; Lc 2,22; Jn 2,6; Act 10,15; 11,9. [3]Jn 3,25; 13,10; 15,3; Mc 1,23; Lc 9,42. [4]Rom 14,20. [5]Act 15,9; Tit 1,15; 1Tim 4,5. [6]Rom 1,24; 6,19; 2 Cor 6,17; 12,21; Tit 2,14; 1 Tim 1,5; 3,9; 2 Tim 1,3; 2,22; 1 Jn 1,7-9. [7]Heb 9,13-14.22-23; 10,2.22. [8]Ap 1,5; 15,6; 19,8 y sigs.; 21,18 y sigs.

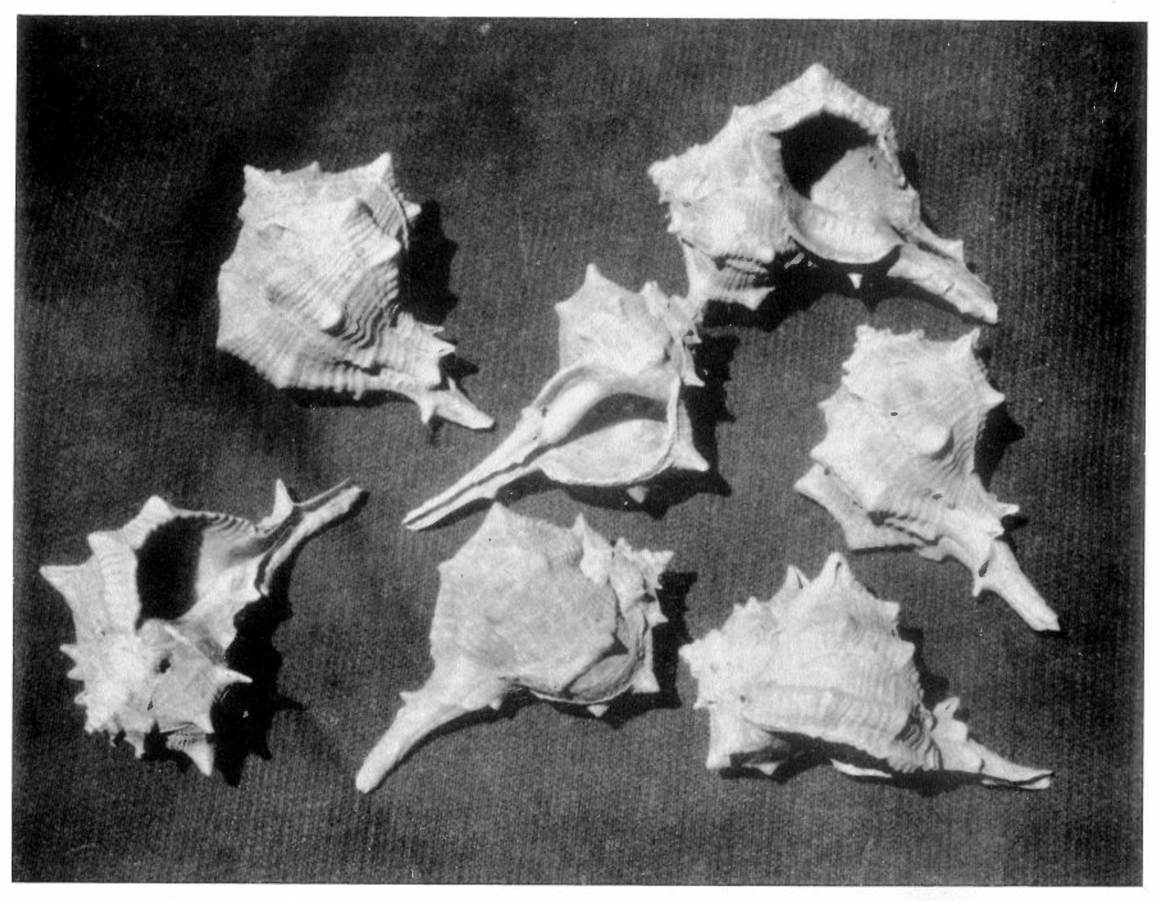
Bibl.: → **Bautismo.** F. Hauck, ἁγνός, ἁγνίζω, en *ThW*, I, págs. 123-124. F. Hauck - R. Meyer, καθαρός, καθαρίζω, en *ThW*, III, págs. 416-434. T. Schlatter, *Reinheit, Reinigung*, en *Calwer Bibellexikon*, Stuttgart 1959, cols. 1097-1099. L. Szabó, *Pur*, en *Vocabulaire Biblique*, París 1962, cols. 887-892.

C. WAU

PŪRĪM («suertes»; as. *pūrū*; Φρουραί; Vg. *Phurim, dies sortium*). Es la fiesta más alegre del calendario judío. Sigue celebrándose con grandes algaradas y extraordinaria alegría, del 14 al 15 del mes de ʾĂdār (hacia primeros de marzo) en todas las comunidades hebreas. Su origen nos lo refiere con todo detalle el libro de Ester[1]. En esta fiesta se conmemora la liberación de los judíos de Persia y Media contra una persecución y matanza que había preparado Amán, ministro del rey Asuero, hacia el 480 a.C. El odio de Amán contra los judíos parece nacido — o era al menos alimentado — por su resentimiento contra Mardoqueo, que se negaba a doblar la rodilla ante él. Era Mardoqueo un judío de la Cautividad que gozaba de predicamento en la corte por haber descubierto una conjura contra el rey, y cuya sobrina, la bella Ester, fue elevada a la categoría de reina, una vez repudiada Waštī por haberse negado a comparecer ante el rey y la corte. De la persecución contra los judíos, Amán se proponía sacar diez mil talentos de plata. Pero, enterado Mardoqueo de las intenciones del ministro, dio cuenta a Ester, rogándole que intercediese cerca del rey. Mientras tanto, los hebreos de Susa oran y ayunan, vistiéndose de saco y cubriendo la cabeza de ceniza. Ante la penitencia de los hebreos, el Señor se conmueve por la suerte de su pueblo y el juego se torna, cayendo Amán y siendo ensalzado Mardoqueo.

Para quitar el carácter religioso, y sobre todo para borrar toda la protección divina sobre su pueblo, se ha pretendido relacionar esta fiesta con otras de los persas. Pero nada tiene que ver el origen de unas con el de otras. La fiesta de los Pūrīm responde a una acción de gracias por la protección de Dios sobre su pueblo.

Dado el carácter de alegría y de regocijo de la fiesta, el mismo Talmūd se muestra complaciente y transige con que en esos días se beba hasta un poquito más de la cuenta, aunque luego no se llegue a distinguir entre las fórmulas «Maldito sea Amán» y «Bendito sea Mardoqueo». Asimismo, a pesar de la prohibición de la Tōrāh[2] de disfrazarse los hombres de mujer y las mu-



Concha de *Murex trunculus*, de las que se extraía la púrpura, halladas en gran cantidad en el estrato helenístico de ʾAšdōd. (Foto *Orient Press*)

jeres de hombre, tal costumbre se introduce en algunas comunidades con ocasión de esta fiesta. Surgen obras y representaciones alusivas que amenizan la fiesta. Jóvenes y adultos se visten con disfraces de personajes bíblicos para actualizar la vida de los antepasados. En la moderna Tel-Aviv se celebra hoy el festival *ʿAd lōʾ yādāʿ*, «hasta no saber». La ciudad se engalana y reviste de fiesta y se organiza un gran desfile en que aparecen máscaras con atavíos bíblicos y modernos.

En la sinagoga se lee el relato de Ester, una de las cinco *mĕgillōt* o rollos. Es costumbre en algunas comunidades patalear y hacer ruido (mayores y niños) siempre que se oye el nombre de Amán, que ha dado origen a la palabra judeo-española *amanitza* para significar malo o malvado. También es costumbre el envío de regalos o aguinaldos (*mišlōaḥ mānōt*) y la organización de colectas para los pobres.

Al ejemplo de la gran fiesta de los Pūrīm, común a todas las comunidades judías, han surgido otras de los Pūrīm, locales o nacionales, en conmemoración de liberaciones más particulares. Tales, entre otras, el Pūrīm de Castilla, el Pūrīm de Aragón, el Pūrīm del rey don Sebastián, el Pūrīm de Praga, de El Cairo, etc.

[1]Est 9,20-32. [2]Dt 22,5.

Bibl.: M. MOLHO, *Usos y costumbres de los Sefardíes de Salónica*, Madrid 1950, págs. 242-247. F. CANTERA, *El «purim» del rey don Sebastián*, en Sef, 5, págs. 219-225. J. CANTERA, *Los sefardíes*, Madrid 1958.

J. CANTERA

PÚRPURA (heb. *ʾargāmān, tĕkēlet*; ac. *argamānnu, takiltū*; ὑάκινθος, πορφύρα; Vg. *hyacinthus, purpura*). Es el nombre vulgar de la *Purpura haemastoma*, especie de múrice de concha grande, que a veces alcanza los 6 cm, grisáceo al exterior y rosado por dentro; segrega una sustancia amarillenta que al contacto con el aire toma diversos colores que van del verde al rojo violáceo. Este líquido es el que sirvió a los antiguos para los famosos tintes.

Las leyendas y los testimonios históricos más antiguos atribuyen el empleo de la púrpura como tinte a los fenicios: el nombre acádico y el hebreo la llaman con el apelativo «de la tierra de Canaán», y los griegos designaron a Fenicia φοινός («roja»), parece ser que en razón de su industria más famosa.

La ciudad de Tiro controló desde su origen el preciado tinte que era extraído principalmente del *Murex brandaris* y *Murex trunculus* muy abundantes en las costas sirofenicias. Abierto el molusco a golpe de ha-

cha, su líquido se mezclaba con sal y se le hacía cocer prolongadamente; de tal cocción, resultaba, en conformidad con las especies empleadas, una doble sustancia de color azul oscuro y de rojo vivo que respectivamente proporcionaban los dos tonos fundamentales de púrpura violeta (*tĕkēlet*) y roja (*ʾargāmān*) y otros tonos secundarios, que se lograban por medio de baños y de exposición al sol.

En Palestina no debió de haber instalaciones de tales tintorerías, aunque algunos arqueólogos han interpretado como tales ciertos complejos de cubas de piedra y de grandes losas hallados en Tell Beit Mirsim, Tell Duweir, Gézer y Bēt Ṣūr, etc., al lado de restos de conchas.

Los textos bíblicos relacionan la industria purpuraria con Tiro[1]: Salomón solicitó de Ḥīrām peritos en su manejo y Ezequiel alude a la riqueza inmensa de la ciudad mercante, las velas de cuyas naves eran de púrpura y jacinto importados de la isla de Ĕlīšāh (Chipre)[2], donde probablemente había instalado filiales que controlaban — en gigantesco monopolio — la producción de la cotizada púrpura. También en Sidón han aparecido grandes montones de moluscos que testifican la intensidad de la producción.

Dada la gran cantidad de múrices necesarios para lograr el tinte de una túnica — máximo la doblemente teñida que era vestido fastuosísimo —, se comprende fácilmente que en la Biblia sea la púrpura vestido sacerdotal y ornato lujoso del santuario nacional[3], y el distintivo de reyes («púrpura de rey») y gentes hacendadas[4]. La púrpura es buen símbolo de la fastuosidad de la corte salomónica y de la del rey persa Asuero (Jerjes I)[5].

En la época helenística y para los tiempos del NT — los escritos de Plinio dan idea de la importancia y valor del producto — la púrpura nada ha perdido de su alta cotización tradicional: figura junto al oro y la plata en el recuerdo del botín arrebatado a los sirohelenos del ejército de Gorgias[6]; es ornato que no visten los romanos sobrios de la república[7] y sigue siendo la vestidura ritual del sumo sacerdote[8]. Babilonia, la gran ramera de las visiones apocalípticas, ostenta su poder y riqueza, vistiendo púrpura roja[9].

A Jesús le visten los soldados de púrpura como a rey de burlas[10].

Los Hechos de los Apóstoles refieren la conversión de Lidia, una vendedora de púrpura oriunda de la ciudad de Tiatira[11], en Asia Menor, célebre por sus tintorerías.

[1] 2 Cr 2,6.13. [2] Ez 27,7.24. [3] Cf. Éx 25,4; 26,1.4, etc.; caps. 35-39; 2 Cr 3,14. [4] Jue 8,26; Jer 10,9; Ez 23,6; Prov 31,22. [5] Cant 3,10; 7,6; Est 1,6; 8,15. [6] 1 Mac 4,23. [7] 1 Mac 8,14. [8] 1 Mac 10,20; 11,28; 2 Mac 4,38; cf. Dan 5,7. [9] Ap 17,4; 18,16. [10] Mc 15,17.20; Jn 19,2.5. [11] Act 16,14.

Bibl.: PLINIO, *Hist. Nat.*, 5,19; 9,36-40. F. THUREAU, *Un comptoir de laine pourpre à Ugarit*, en *Syr*, 15 (1934), págs. 137-146. A. G. BARROIS *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 472-473.

C. GANCHO

PŪṬ (bab. *pu-ú-ṭu*, *pu-ú-ṭa*; cf. pr. *putāyā* y cop. *pōt*; Φούδ, Φουτ, Λίβυες; Vg. *Phuth*, *Phut*, *Libyes*). Nombre que aparece en la descripción de las naciones y en los pasajes proféticos. En el primer caso, se presenta como hijo de Cam y hermano de Kūš, Miṣrâyim y Canaán[1], y no vuelve a mencionarse en los textos históricos. En los profetas, se menciona como un país: junto a Lūd y Taršiš en Isaías, y en este caso, el T. M. le da el nombre erróneo de Pūl[2]; Jeremías lo cita en paralelismo con Kūš y Lūd[3]; y Ezequiel lo une en sus oráculos a Persia y Lūd[4]; a Kūš, Lūd; Arabia y Lūb (LXX)[5], y a Persia y Kūš[6].

A pesar de lo parco de la información, resulta bastante evidente que se trata de un país africano — véase las anteriores enumeraciones y la repetición de naciones que suelen identificarse en África. Muchos especialistas creen que Pūṭ es idéntico a Libia (como vierte la LXX, cuando no traslitera el nombre), y se basan en las designaciones homólogas u homófonas que aparecen en las fuentes extrabíblicas, en especial persas, que denotan claramente a Libia. El hecho de que otros pueblos — Lūbīm y Lĕhābīm — se refieran probablemente al mismo territorio, no es obstáculo para ello, porque se ignora cuál era el ámbito territorial que designaban y pudieron ser parte de un todo. En la actualidad es evidente, por razones geográficas, filológicas e históricas, que Pūṭ no puede equipararse al Punt (*pwn.t*) egipcio.

[1] Gn 10,6; 1 Cr 1,8. [2] Is 66,19. [3] Jer 46,9 (26,9 LXX). [4] Ez 27,10. [5] Ez 30,5. [6] Ez 38,5.

Bibl.: G. G. CAMERON, *Darius, Egypt and the Lands beyond the Sea*, en *JNES*, 2 (1943), pág. 308. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 209, identifica a Pūṭ con Punt. *ANET*, pág. 308. J. M. A. JANSSEN, *Phut(h)*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París 1960, cols. 1439-1440, con un resumen de las razones contrarias a la identificación con Punt.

P. ESTELRICH

PUTEOLI (οἱ Ποτίολοι; Vg. *Puteoli*). Puerto situado en el golfo de Nápoles, a unos 12 km al oeste de esta ciudad. Se menciona en el NT con motivo del viaje de la cautividad emprendido por el apóstol san Pablo[1]. En él se detuvo una semana entera a instancia de los miembros de aquella comunidad, antes de partir hacia Roma.

Su fundación se remonta al año 529 A.C. en que arribaron a sus costas colonos procedentes de Samos, siendo la más antigua de las fundaciones griegas en Italia, bajo el nombre *Dicaearchia*. Su nombre cambió en el de *Puteoli* en el 215 A.C., época en que Aníbal cruza Italia y los romanos asientan una guarnición en ella. Su importancia comienza a aumentar a partir del momento en que, el año 194 A.C., se convierte en colonia romana. Josefo atestigua la existencia de una importante comunidad judía a partir de la Diáspora. Augusto reformó el puerto, mas la fundación del puerto de Ostia a fines del siglo I hizo que su importancia comercial disminuyese considerablemente.

El nombre latino deriva posiblemente de los pozos (*putei*) y manantiales de aguas sulfurosas, que se exportaban en gran cantidad. Era famosa por sus trabajos artísticos de hierro, mas sobre todo por ser un centro comercial de gran importancia.

Se conservan gran cantidad de restos arqueológicos de la época romana: mercado, el templo de Augusto, sobre el cual se erigiría más tarde la catedral de San Próculo, dos anfiteatros, etc.

[1] Act 28,13.14.

Bibl.: C. DUBOIS, *Pouzzoles antique*, París 1907. A. MAIURI, *I Campi Flegrei*, Roma 1934. H. LECLERCQ, *Pouzzoles et Cumes*, en *DACL*, 14 (1948), cols. 1673-1687. A. MAIURI, *Pozzuoli*, en *EIt*, XXVIII, págs. 142-144. G. AULETTA - P. TESTINI, *Pozzuoli*, en *ECatt*, IX, cols. 1874-1877.

R. SÁNCHEZ

PŪṬĪ'ĒL (et.?; Φουτιήλ; Vg. *Phutiel*). Padre de la mujer de 'Elʿāzār, hijo de Aarón, y abuelo de Pīnĕḥās, que vivió durante la estancia de los israelitas en el desierto[1].

[1]Éx 6,25.

Bibl.: NOTH, 1135, pág. 63.

PUTIFAR (heb. *Pōṭifar*, et. → **Pōṭī Féraʿ**; Πετεφρής [B], Πετρεφής [A]; Vg. *Putiphar*). Alto funcionario egipcio, que compró a José como esclavo a los ismaelitas/madianitas y, comprendiendo sus facultades, le encomendó la gerencia de cuanto tenía. Estaba casado con la mujer innominada que pretendió seducir al joven hebreo (→ **José, Patriarca**)[1]. El nombre, bastante oscuro, pudiera ser una abreviatura del de Pōṭī Féraʿ, sacerdote egipcio, suegro del hijo de Jacob, aunque es difícil justificar filológicamente la pérdida del *ʿayin* que aparece en este último. Tampoco resulta más fácil interpretar el cargo que tenía en la corta faraónica. El T. M. dice que era eunuco (heb. *sārîs*) del rey de Egipto y jefe de la guardia; *sārîs* no implica más que un cargo cortesano, con la acepción de persona familiar del palacio; además, tenía, de un modo u otro, autoridad en la prisión. Este conjunto de atribuciones, aunque éstas no discrepen entre sí, no tienen paralelo, al menos hasta el presente, en las fuentes egipcias, y, por ello, hay que contentarse con una enumeración de ellas sin intentar precisar más.

[1]Gn 37,36; 39,1.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 425, 432.

J. CARRERAS

PUTITA (heb. *ha-pūṭī*; Μιφιθίμ; Vg. *Aphuthei*). Familia citada entre los descendientes de Judá como una de las que habitaron en Qiryat Yĕʿārîm, en la frontera septentrional del territorio judaíta.

1 Cr 2,53.

PUWWĀH («rubia» [planta]; ár. *fuwwat^un^*; Φούτ, Φουά; Vg. *Phua*). Segundo hijo de Isacar, que bajó a Egipto con Jacob[1] y se convirtió en tal país en fundador de la familia de los puwwitas (heb. *ha-pūnī*, var. *ha-pū'ī*)[2]. En muchos mss. recibe el nombre de Pū'āh en el libro de las Crónicas[3].

[1]Gn 46,13. [2]Nm 26,23. [3]1 Cr 7,1.

Bibl.: NOTH, 1134, pág. 225.

T. DE J. MARTÍNEZ

PUWWITA. → **Puwwāh.**

FIN DEL QUINTO VOLUMEN